

Федеральное государственное автономное образовательное учреждение
высшего профессионального образования
«Сибирский федеральный университет»

На правах рукописи

Ногина Ольга Эдуардовна

**ПРАВОСЛАВНАЯ КУЛЬТУРА КАК ФАКТОР
ДУХОВНО–ПРАВСТВЕННОГО ЕДИНСТВА
РОССИЙСКОГО ОБЩЕСТВА
(НА МАТЕРИАЛАХ ВОСТОЧНОЙ СИБИРИ)**

Специальность 24.00.01 – теория и история культуры
(культурология)

Диссертация

на соискание ученой степени кандидата культурологии

Научный руководитель:
доктор культурологии, профессор
Л. Н. Евменова

Улан–Удэ – 2015

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3
Глава 1. ПРАВОСЛАВНАЯ КУЛЬТУРА В КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОЙ РЕФЛЕКСИИ.....	16
1.1. Проблема духовно–нравственного единства российского общества как детерминанта развития страны и объект культур–философской рефлексии.....	16
1.2. Православная культура как предмет культурологического исследования.....	42
Глава 2. ПРАВОСЛАВНАЯ КУЛЬТУРА ВОСТОЧНОЙ СИБИРИ: ТРАДИЦИИ И СОВРЕМЕННОСТЬ.....	74
2.1. Особенности становления и развития православной культуры Восточной Сибири.....	74
2.2. Толерантность и духовно–нравственный потенциал православной культуры сибиряков.....	105
2.3. Роль православной культуры Восточной Сибири в формировании общероссийской идентичности.....	130
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	155
СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ.....	160
ПРИЛОЖЕНИЕ.....	194

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность исследования. Проблема единства российского гражданского общества как условия жизнеспособности нации и территориальной целостности страны в последние годы особенно актуальна. В современной ситуации кризиса ценностных ориентиров эта тема волнует политиков и специалистов разных областей научного знания: философии, социологии, политологии, истории, педагогики. Совокупный вывод международных и всероссийских конференций (Международная научная конференция «Проблемы формирования общероссийской идентичности: русскость и российскость (Иваново-Плес, 15-16 мая 2008 года)», Всероссийская конференция «Русская идея» как идея единства народов России (16–17 апреля 2008 г. в Ульяновске)»), круглых столов («Церковь, государство, общество: взаимодействие в духовно-нравственном возрождении России (XX Рождественские чтения, 24 января 2012 года, Москва)», «Формирование общероссийской гражданской идентичности (20 марта 2012, Пятигорск)»), диссертационных исследований [32, 317 и другие], парламентских слушаний («Роль гуманитарных наук в формировании общероссийской идентичности: совершенствование законодательной базы научно-исследовательских, издательских центров и просветительских организаций (16 декабря 2008 г., Москва)») и выступлений политиков по проблеме духовно-нравственного возрождения России заключается в необходимости утверждения в российском обществе традиционных духовно-нравственных ценностей. Именно культура, посредством которой реализуются социальные идеалы и нормы, является основанием единства нации, поэтому необходимо более детально рассмотреть проблему духовно-нравственного единства российского общества с позиции культурологии.

Важным фактором в сплочении людей является религия, форма культуры, которая остается «важнейшим инструментом социальной регуляции даже в самых развитых странах современности» [291, с. 107]. В современной ситуации кризиса ценностных ориентиров на европейском пространстве Россия выступает гарантом

традиционных христианских ценностей. Включение с 2012 года в обязательную часть образовательной программы четвертого класса школ Российской Федерации культурологического предмета «Основы религиозных культур и светской этики» актуализирует обращение к религиозным традициям с целью улучшения духовно-нравственной культуры подрастающего поколения страны.

В Преамбуле Федерального закона о свободе совести и о религиозных объединениях отмечается «особая роль православия в истории России, в становлении и развитии её духовности и культуры». В этой связи особую культурологическую значимость приобретает вопрос влияния православной культуры на духовную зрелость и сплоченность российского общества.

В контексте многонациональности и многоконфессиональности Российского государства актуальны вопросы деятельности Православной Церкви в различных регионах страны. Восточная Сибирь как регион с характерным полиэтническим и поликонфессиональным населением является репрезентативным с точки зрения типичности процессов, происходящих в России.

Русская Православная Церковь активно способствовала процессу присоединения сибирского пространства к Российскому государству. Поликультурное взаимодействие народов Восточной Сибири интегрируется культурой русских сибиряков, представляя уникальный опыт гармоничного сосуществования различных этносов и верований. Поэтому представляется актуальным рассмотрение влияния православной культуры Восточной Сибири на формирование общероссийской идентичности и укрепление российской государственности.

Степень научной разработанности проблемы. Проблематика духовно-нравственного единства общества является объектом исследований гуманитарных наук.

В философии понятие «единства» осмысливается с античности. Западноевропейская философская мысль (Т. Гоббс, Дж. Локк, К. Маркс) более связывала единство общества с социально-политической регуляцией.

Подкрепление правовой системы социологи М. Вебер, Э. Дюркгейм, Б. Лепти, Р. К. Мертон, Т. Парсонс видели в религии.

Русские философы С. Н. Булгаков [38], И. А. Ильин [107], П. И. Новгородцев [182], В. С. Соловьев [253], С. Л. Франк [294] понимали духовные ценности как опору общественного единства. В религиозной философии А. С. Хомякова и И. В. Киреевского выделяется понятие соборности как специфики православного миропонимания.

В статьях и диссертациях отечественных исследователей последних лет также обращается внимание на аксиологические основания единства российского общества [241, 317]. Философы, историки, социологи, культурологи, религиоведы указывают на важность таких факторов укрепления государственности в России, как мораль [140, 319], духовная культура [128], православная религия [63, 91, 308]. Авторы ряда исследований (Т. А. Берсенева, Ф. Н. Козырев, А. В. Кураев, Н. Д. Никандров, Н. Н. Никитина, Э. А. Николаев) видят православие [26, 180, 181] и православные ценности [72, 244] фактором для формирования духовно-нравственных основ личности. Материалы Второго Российского культурологического конгресса [51] содержат немало обращений к теме русской духовной культуры, осмысления важности традиционных православных ценностей для перспектив культурного развития страны. Однако православная культура как фактор духовно–нравственного единства общества осталась за рамками теоретического и практического интересов специалистов.

Историко-культурологическая область исследования представлена работами ученых, в разное время обращавшихся к различным направлениям христианской культуры. Роль религии в становлении и развитии культуры, а также модели их взаимодействия анализировались в трудах видных зарубежных (К. Г. Доусон, Ж. Маритен, П. Пупар, А. Тойнби, О. Шпенглер) и отечественных ученых (С. С. Аверинцев, Н. Я. Данилевский, В. В. Зеньковский, И. А. Ильин, Д. В. Пивоваров, П. А. Флоренский).

Актуальность религиозной идентичности в современном обществе отмечают как зарубежные специалисты (С. Хантингтон [295], М. Элиаде), так и

отечественные этнологи, социологи, политологи, публицисты (В. Н. Вигилянский [47], О. Е. Казьмина [118], М. П. Мchedлов, М. М. Мchedлова [176], С. В. Рыжова [234], Ю. Ю. Синелина, А. В. Щипков [311]). Ряд исследователей-социологов (Н. А. Зоркая [97], К. Каарияйнен, Е. А. Кублицкая, Р. Н. Лункин, С. Б. Филатов [288], Д. Е. Фурман) уделили внимание статистике религиозности в России за последние два десятка лет.

Определяющее влияние православной религии на русскую культуру и русский национальный характер отмечали в своих работах как русские философы XIX–начала XX века (Н. А. Бердяев [23], И. А. Ильин [105], К. Н. Леонтьев, Е. Н. Трубецкой, Г. П. Федотов, А. С. Хомяков, А. А. Царевский [303]), так и многие мыслители современности (М. М. Громыко [62], М. М. Дунаев [83], И. В. Кондаков, В. М. Межуев [160], А. С. Панарин [194], О. А. Платонов [202], А. И. Солженицын [251], В. Н. Топоров [273], игумен Иоанн (Экономцев) [108]).

К церковно-историческим произведениям по заявленной проблеме принадлежат фундаментальные научные труды В. О. Ключевского, Н. Д. Тальберга [260], современных церковных историков Митрофанова, В. Цыпина [304]. Проблемы церковно-государственных взаимоотношений и влияния православной культуры на политическую жизнь общества рассматривались в исследованиях М. И. Одинцова, В. А. Федорова, С. Л. Фирсова [289], с конфессиональных позиций анализирует состояние русского общества XIX–начала XX века В. А. Алексеев [6].

Богословы русского Зарубежья протоиереи И. Мейендорф, А. Шмеман [311], митрополит Антоний Сурожский (Блум) [9] в своих трудах рассматривают вопросы единения православных людей в Церкви, семье, обществе. Значительные исторические труды по истории русской Церкви в XX веке принадлежат Д. Поспеловскому, придерживавшемуся либеральных взглядов в церковной жизни и решительно критиковавшему тоталитаризм [213]. Зарубежные исследователи С. Диксон [321], Р. О. Крамми, С. Рокк [324], Л. Хагес [323], К. Чалос [320] изучали православие в России, в том числе и «русское благочестие» дореволюционного периода.

Содержание понятия «православная культура» весьма обширно, включая богословский, философский, исторический, аксиологический, антропологический, политический, этический, психологический, эстетический аспекты. Вероучительная и аксиологическая специфика православия отражена в Книгах Ветхого и Нового Завета, постановлениях Вселенских соборов, патристике (святоотеческих трудах), содержащих основные идеи и принципы христианской жизни. Осмысление сущности православной духовности находим в сочинениях богословов и религиозных мыслителей прошлого и современности: Дионисия Ареопагита [73], святителя Иоанна Златоуста [109], митрополита Иерофея (Влахоса) [103], Н. Н. Глубоковского [57], Н. А. Бердяева, П. А. Флоренского [292], И. А. Ильина, А. Ф. Лосева [147], В. Н. Лосского [148], епископа Илариона (Алфеева) [104].

Понятие «православная культура» и различные методологические подходы к данному явлению осмыслялось в монографиях, статьях, учебных пособиях и рекомендациях как светских специалистов–культурологов (Т. Л. Марсадолова [156], Т. Матяш [158], С. А. Митасова [165], Л. А. Тресвятский [274]), так и церковных деятелей (дьякон А. Кураев [136], протоиерей А. Салтыков [236], игумен Георгий (Шестун) [56]. В диссертации Т. Л. Марсадоловой «Изучение православной культуры в светской школе: культурологический подход» (2011) понятие «православная культура» рассматривается как объект изучения в содержании школьного культурологического образования, определение православной культуры дано с точки зрения деятельностного подхода. Вместе с тем, в научной литературе понятие православной культуры как культурологического феномена теоретически недостаточно разработано, в частности, не было уделено должного внимания границам православной культуры, её качествам, а также критериям принадлежности к ней. Таким образом, теоретический анализ православной культуры как интегративного, сложносоставного социокультурного явления остался за рамками исследования культурологов.

Исторические труды по распространению православия и деятельности Церкви в сибирском регионе принадлежат Л. В. Безъязыкову [19], П. Н. Буцинскому [44], Е. В. Дроботушенко, В. И. Косых, О. Е. Наумовой, Р. Г. Скрынникову [246], П. А. Словцову [248], И. В. Смолиной, В. Ю. Софронову [256], Л. Н. Харченко [297]. Значительной работой по этой теме является «Православная церковь в Восточной Сибири в XVII–начале XX веков» под редакцией А. В. Дулова и А. П. Санникова (Иркутск, 2006) [82], охватывающая как деятельность духовенства в обозначенный период: богослужебную, проповедническую и миссионерскую, так и отношение сибиряков к Церкви.

Мемуарная литература («Записки старой смолянки В. П. Быковой. 1858–1878 гг.») [94] в этом смысле обнаруживает интересный материал восприятия религиозности окружающих людей глазами очевидцев. Далеки от идеализации заметки о нравственном облике сибирского духовенства и мирян сосланного в Забайкалье историка и этнографа И. Г. Прыжова («Записки о Сибири» (1882) [218]). Наблюдения путешественников и исследователей, опубликованные в Известиях Восточно–Сибирского отдела императорского русского географического общества за 1880–е годы, отмечают факты межкультурного взаимовлияния русских и бурят, язычников и православных [123, 204].

Заметный вклад в изучение ментальности сибиряков в разных аспектах внесли труды Б. Е. Андюсева [7], А. О. Бороноева [35], М. И. Шиловой [240], в которых отмечается характерная для сибиряка терпимость к иной культуре. Религиозный синкретизм коренных сибирских народов, неоднократно отмечаемый исследователями, описан С. Г. Скобелевым [245], Э. Д. Чагдуровой. Вопросы религиозной и этнической идентичности бурят разбираются в работах И. Г. Балханова [17], Р. В. Бухаевой [43], Д. Л. Хилханова [299].

Дискуссионное понятие «толерантность» и неоднозначное отношение к нему в нашей стране осмыслили С. К. Бондырева [34], Е. И. Касьянова [122], Г. С. Кнабе, З. А. Кочергина, В. Р. Легойда [48], В. А. Лекторский [142], И. В. Понкин [210], Е. В. Рахно [223], А. П. Садохин [235], В. М. Сторчак. В многочисленных выступлениях В. Р. Легойды [48, 271] заявлен призыв

переосмыслить концепцию толерантности, включить ее в культурный и нравственный контекст, защищая традиционные религиозные ценности.

Проблемы формирования общероссийской идентичности рассматриваются в трудах Е. М. Арутюновой [12], Ю. В. Арутюняна [13], Р. Г. Гаджиевой, Л. М. Дробижевой [80], А. А. Кара-Мурзы [120], С. В. Картунова, В. А. Тишкова [265], С. В. Рыжовой [234]. В исследовании О. Е. Казьминой «Русская Православная Церковь и новая религиозная ситуация в России: этноконфессиональная составляющая проблемы» (2009) [118] анализируется соотношение религиозной и этнической принадлежности в современной России.

Роль православия и Православной Церкви в культуре Сибири в той или иной степени освещается в культурологических работах (Л. Н. Евменовой [85], М. Р. Маняхиной [153], Л. А. Тресвятского), а также на различных научно-практических конференциях [111, 231]. Разные аспекты православной культуры Восточной Сибири показаны в очерках протоиерея Г. Фаста [283], Л. И. Фирсанковой [289], искусствоведческих работах Н. Н. Исаевой [110], Л. К. Масиеля Санчеса.

Благотворное влияние Православной Церкви на этноконфессиональную ситуацию в Бурятии отмечали Т. Н. Абаев, Т. Ф. Алексеева, И. А. Арзуманов [11], Б. Д. Дарижапов, Б. А. Егоров, Г. С. Митыпова [166]. Деятельность христианской миссии в Забайкалье изучали А. А. Бадмаев [15], В. И. Екинцев [86], А. Д. Жалсараев [90], Т. М. Михайлов. Роль православия в духовной культуре бурят в дореволюционное время специально исследовалось В. Т. Михайловой [168]. Некоторые региональные особенности религиозной жизни Сибири рассмотрены в диссертациях историков Н. М. Белобородовой (2010) [20], А. П. Доброновской (2007) [75], философа Н. М. Векшиной (2014) [46].

Однако культурологических работ, рассматривающих влияние православной культуры на единство общества в Сибири, нами найдено не было. В значимой для нашего исследования диссертация Л. А. Тресвятского «Влияние православия на духовную жизнь Сибири в XVII - начале XX веков» (Кемерово, 2006) этот вопрос затронут фрагментарно, не являясь предметом специального

изучения. Таким образом, тема влияния православной культуры на духовно-нравственное единство российского общества на материалах Восточной Сибири представляется малоизученной.

Культура сибирского старообрядчества не входит в рамки нашего исследования, что обусловлено ее спецификой неоднородности и противопоставлением православному населению.

Объектом данного исследования выступает процесс духовно-нравственного единства российского общества на современном этапе.

Предметом исследования является феномен православной культуры Восточной Сибири как один из важнейших факторов духовно-нравственного единства российского общества.

Хронологические рамки данного исследования охватывают период с момента распространения православной культуры на территории Восточной Сибири (XVII век) по настоящее время (начало XXI века).

Цель исследования состоит в изучении влияния православной культуры на процесс единства российского общества на материалах Восточной Сибири. Выводы по этому вопросу на региональном уровне представляется возможным экстраполировать на государственный, так как характерная для Восточной Сибири поликонфессиональность и полиэтничность населения среднестатистически типична для страны в целом. Достижение этой цели предполагает решение ряда **задач**:

- рассмотреть проблему духовно-нравственного единства российского общества как объект культур-философской рефлексии;
- продолжить исследование православной культуры как одной из морфологических единиц целостной системы культуры;
- проанализировать выявленные особенности становления и развития православной культуры Восточной Сибири;
- осмыслить духовно-нравственный потенциал православной культуры сибиряков в контексте формирования толерантности;

- определить роль православной культуры Восточной Сибири в формировании общероссийской идентичности.

Научная новизна исследования:

- уточнены современные проблемы духовно–нравственного единства российского общества как объекта культур–философской рефлексии;
- продолжена рефлексия феномена православной культуры как морфологической единицы целостной культурной системы, осуществлен анализ аксиологических оснований православной культуры;
- впервые систематизированы особенности становления и развития православной культуры Восточной Сибири;
- проанализирован духовно–нравственный потенциал православной культуры сибиряков;
- впервые в культурологической науке на региональном уровне определена важная роль православной культуры Восточной Сибири в формировании общероссийской идентичности.

Теоретическая и практическая значимость диссертационной работы заключается в разработке теоретико–методологического аспекта понятия «православная культура». Результаты исследования полезны для анализа процессов социальной консолидации современного российского общества, для формирования социальной политики в восточносибирском регионе и других субъектах Российской Федерации. Выводы данной работы могут быть использованы в педагогической деятельности при разработке культурологических, религиоведческих, краеведческих курсов в общеобразовательных, средних специальных и высших учебных заведениях, при осуществлении частных культурологических исследований.

Теоретико-методологическую основу исследования составляет междисциплинарный подход (использование философских, историко–культурных, социологических, религиоведческих, искусствоведческих и других концепций). Особенности предмета исследования в качестве основного методологического основания определяют использование аксиологического

подхода к православной культуре. Важная для нашей работы трансценденталистская версия аксиологии была разработана зарубежными философами–неокантианцами В. Виндельбандом, Г. Когеном, Р. Лотце, Г. Риккертом [226], М. Шелером [309].

Системный подход позволил исследовать православную культуру как целостную систему, которая, будучи единицей общекультурного организма, сама состоит из органично взаимосвязанных подсистем. Разработанный педагогом Ф. А. В. Дистервегом принцип культуросообразности, учитывающий культурные условия общества, в котором находится человек, позволил выявить специфику православной культуры в многоконфессиональной и полиэтнической Сибири в среде более независимых и демократичных сибиряков и в условиях религиозного синкретизма.

Рассмотрение сущностных качеств православной культуры, религии, православия как социокультурных явлений вызвало необходимость обращения как к общефилософским методам исследования: анализу и синтезу, индукции и дедукции, классификации и обобщению, абстрагированию и конкретизации, так и к методам изучения культуры: сравнительно–историческому, типологическому, психологическому, семиотическому, методам полевых исследований.

Сравнительно–исторический метод позволил сравнить некоторые самобытные явления религиозной культуры сибиряков, православной культуры русских и бурят, христианских конфессиональных различий в историческом разрезе. Метод типологизации позволил выделить существенные признаки православной культуры. Изучению психологической стороны православной культуры способствовали методы интроспекции и наблюдения. Семиотический метод дал возможность анализировать феномен православной культуры по знаково-коммуникативным средствам, особенно проявляемым в православном искусстве, литургическом действе, обрядовом и обыденном поведении православных людей. Отдельные приемы социологических исследований (беседа, включенное наблюдение, выборочный опрос), в частности, в Республике Бурятия,

также способствовали «вхождению в культуру», более глубокому пониманию предмета исследования.

Эмпирической базой исследования явились монографии, мемуарная литература, записки путешественников, статистические данные, интернет-сайты епархий Восточной Сибири, личные наблюдения автора.

В Красноярском крае помогли сформировать взгляд автора на изучаемую проблему личные наблюдения монастырской жизни Енисейского Свято-Иверского и Красноярского Благовещенского женских монастырей. В Республике Бурятия автором были проведены беседы с представителями православного, старообрядческого и буддийского духовенства, воцерковленными и невоцерковленными мирянами, русскими и бурятами. Для этого были посещены Вознесенский, Одигитриевский и Троицкий храмы в Улан-Удэ, совершены поездки в Кабанский район Бурятии в Благовещенский храм в селе Байкало-Кудара и Спасо-Преображенский мужской монастырь в селе Посольское, а также в Спасский храм села Турунтаево Прибайкальского района.

Основные положения, выносимые на защиту:

1. Православная культура имеет значительный духовно–нравственный потенциал для сплочения общества на основе христианских ценностей: любви, взаимопомощи, сострадания, коллективизма, самоотверженности. Главный православный догмат о нераздельной и неслиянной Пресвятой Троице может символизировать политику Российского государства, объединившего и сохранившего на своей территории множество народов и вероисповеданий. В русском православии духовная ценность земного Отечества понимается как подобие Отечества небесного, поэтому характерная для православных россиян ответственная гражданская позиция и уважительное отношение к другим религиозным взглядам способствует сплочению российского общества. Таким образом, духовно–нравственные основы православия как культуuroобразующей религии России являются важнейшим фактором национального единства.
2. Православная культура как одна из морфологических единиц целостной системы культуры включает такие области социальной практики, как

художественная, научная, нравственная, хозяйственная, правовая, политическая, философская, физическая, информационно-кумулятивная, образовательная и воспитательная. Иерархичность религиозной культуры показана не только со стороны различной способности восприятия верующими Божественного, а со стороны присутствия Единого Бога на каждой стадии иерархического разделения, что является объединяющим аспектом. Православие сформировало характерные для традиционной культуры России духовные ценности, способствующие национальному единству российского общества: патриотизм, человеколюбие, гражданственность, жертвенность, социальная солидарность. В русле аксиологического подхода можно понимать православную культуру как систему объединяющих общество ценностей восточно-христианской традиции, транслируемых из поколения в поколение.

3. Духовное подвижничество, православное искусство, приходская жизнь, крестные ходы, паломничества, праздники, благотворительность как важные компоненты православной культуры значительно повлияли на духовно–нравственное единство общества в Восточной Сибири, в том числе препятствуя идее сепаратизма сибиряков.

4. Православная культура в Восточной Сибири имеет духовно–нравственный потенциал для сплочения общества и обогащения других культур на основе не просто терпимости, но христианской любви.

5. Православная культура, имеющая общероссийское значение, является макроинтегрирующим фактором гражданской солидарности россиян. Она в определяющей степени повлияла на приобщение сибирских народов к культурным ценностям России и способствует формированию у сибиряков общероссийского самосознания и чувства патриотизма.

Соответствие диссертации паспорту специальности 24.00.01. – «теория и история культуры» (культурология). Основные положения диссертационного исследования напрямую связаны со следующими пунктами специальности 24.00.01. – «теория и история культуры» (культурология): п. 5 «Морфология и типология культуры, ее функции», п. 7 «Культура и религия», п. 9 «Историческая

преемственность в сохранении и трансляции культурных ценностей и смыслов», п. 18 «Культура и общество», п. 22 «Культура и национальный характер», п. 29 «Культурная политика общества, национальные и региональные аспекты культурной политики» паспорта специальности 24.00.01 — Теория и история культуры (культурология).

Степень достоверности результатов исследования обеспечивается опорой на проверяемые данные и факты, опубликованные источники и широкую теоретическую базу трудов по изучаемой проблеме, комплексностью использования подходов и методов научного познания.

Апробация результатов отдельных положений исследования прошла в виде докладов и сообщений на X Красноярских краевых образовательных Рождественских чтениях: «Церковь и государство: сотрудничество в деле образования и воспитания детей и молодежи» (Красноярск, 15 января 2010 года), I Всероссийской научно-практической конференции «Современное образование в условиях реформирования: инновации и перспективы»: (Красноярск, 17 марта 2010 года), на научной конференции с международным участием «Православие, Россия: размышление о прошлом, взгляд в будущее», посвященной 150-летию Красноярской епархии РПЦ (Красноярск, 12–15 октября 2011 года), обсуждении результатов исследования на заседании кафедры истории России ФГАОУ ВПО «Сибирский федеральный университет» в 2015 году. Основные положения диссертации отражены в пятнадцати публикациях общим объемом 5,3 п. л., в том числе три опубликованы в журналах, рекомендованных ВАК.

Материалы диссертации внедрены в учебный процесс и были использованы в преподавании курса «Основы православной культуры» в общеобразовательных учебных заведениях и в Сибирском федеральном университете.

Структура диссертационного исследования состоит из введения, двух глав, включающих пять параграфов, заключения, библиографии и приложения.

ГЛАВА 1. ПРАВОСЛАВНАЯ КУЛЬТУРА В КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОЙ РЕФЛЕКСИИ

1.1. Проблема духовно-нравственного единства российского общества как детерминанта развития страны и объект культур-философской рефлексии

Общество как структурированное целое представляет собой систему способов и форм взаимодействия и объединения людей. Человек является «общественным существом» и может полноценно жить только внутри некоего коллектива, ощущая свое единство с другими людьми. Социальное единство выражается, прежде всего, в порядке и сплоченности и является неотъемлемой характеристикой каждого устойчивого общества [99, с. 195].

Понятие «единство» принято толковать как общность, цельность, сплочённость, неразрывность [188, с. 182]. Национальное единство характеризуется значительным объемом и высоким уровнем взаимосогласованных позиций, связей между субъектами общественных отношений на базе решения ими конкретных проблем сотрудничества и взаимодействия [66, с. 262]. Единство нации существенным образом зависит от экономических связей и единых для общества языка, строя мышления, миропонимания и мироощущения, от твердости бытующих традиций и авторитетов. Современное российское общество испытывает дефицит не столько социальных, экономических и политических, сколько нравственных ориентиров, ценностей и образцов поведения.

В синонимичном ряду с понятием «единство» употребляют также термины «кооперация», «консолидация», «интеграция» и «глобализация». Кооперация (от лат. cooperatio – сотрудничество) – взаимодействие индивидов и групп, находящихся в процессе совместной деятельности, объединенных общей целью или решением конкретной задачи [249, с. 144]. Консолидация понимается как объединение, сплочение отдельных лиц, групп, организаций, общественных сил

[249, с. 137]; но акцент здесь ставится на упрочении, укреплении, усилении – (от лат. *consolidatio* < *con* с, вместе + *solidare* уплотнять, укреплять).

Интеграция (лат. *integratio* – восстановление, восполнение, от *integer* – целый) – объединение в целое каких-либо частей, элементов. Под культурной интеграцией понимается состояние внутренней целостности культуры и согласованности между различными её элементами, а также процесс, результатом которого является такое взаимосогласование [134, с. 770]. Высшей стадией интеграции является глобализация – процесс формирования единого общемирового финансово-информационного пространства на базе новых компьютерных технологий, что ведет к разрушению национального суверенитета государств.

Интеграционную функцию в обществе выполняют институты семьи и школы, социальной, национальной и конфессиональной политики. Корни духовной консолидации логично видеть в сфере культуры как смысловом и символическом универсуме человеческой жизни. Культура аккумулирует опыт предшествующих поколений (традиции, знания, ценности). Благодаря ей в сознании и поведении людей, объединенных исторической судьбой и территорией проживания, постоянно воспроизводятся ценностно-значимые для социума образцы поведения.

В 2007 и 2008 гг. в посланиях Президента России Федеральному собранию Российской Федерации было подчеркнуто: «Духовное единство народа и объединяющие нас моральные ценности – это такой же важный фактор развития, как политическая и экономическая стабильность... и общество лишь тогда способно ставить и решать масштабные национальные задачи, когда у него есть общая система нравственных ориентиров, когда в стране хранят уважение к родному языку, к самобытной культуре и к самобытным культурным ценностям, к памяти своих предков, к каждой странице нашей отечественной истории. Именно это национальное богатство является базой для укрепления единства и суверенитета страны, служит основой нашей повседневной жизни, фундаментом для экономических и политических отношений» [67, с. 3].

Духовно-нравственные основания и являются той детерминантой (от греч. *determi-nans, -ntis* – определяющий), с помощью которой Россия может найти путь к общественному единству. Невозможно создать современную эффективную экономику, минуя человека, состояние и качество его внутренней жизни, и, по верному замечанию В. М. Межуева, «этический (точнее, этико-религиозный) выбор предшествует любому другому» [160]. В условиях современного мира первостепенное значение приобретают «вопросы формирования и трансляции гуманитарной культуры», – отмечает В. Л. Кургузов [137, с. 6]. Темпы и характер развития общества непосредственным образом зависят от гражданской позиции человека, его мотивационно-волевой сферы, жизненных приоритетов, нравственных убеждений и духовных ценностей.

С точки зрения аксиологического и антропологического подходов сущностными характеристиками личности являются духовность и нравственность, связанные с мотивационной сферой внешне (нравственность) и внутренне (духовность). Между этими понятиями существует онтологическая связь, поскольку нормы и принципы нравственности получают идейное обоснование и выражение в идеалах добра и зла, являющихся категориями духовности [197]. Это объясняет выделение семантической пары «духовность–нравственность».

Понятие нравственности трактуется как процесс формирования моральных качеств, черт характера, навыков и привычек поведения. Термин «нравственность» употребляется, как правило, в качестве синонима термину мораль, реже – этика. Так же, как понятия «этика» в греческом, «мораль» в латинском, русское слово «нравственность» этимологически восходит к слову «нрав» (характер) и лексически закреплено в Словаре Академии Российской (1793). Нравственность – это своего рода критерий принятия, присвоения человеком общественных норм и ценностей, а потому она в определённой степени может быть воспитана.

Духовность – это то, что возвышает личность над физиологическими потребностями, этическим расчетом, рациональной рефлексией, то, что относится

к высшей способности души человека, что заложено в основание его личности. В последнее время многие авторы [1, 322 и другие] призывают к необходимости возрождения духовности, духовного развития человека, сохранения духовного потенциала российского общества, однако среди исследователей отсутствует единство в объяснении духовности. Отечественные и зарубежные исследователи отмечают сложность и субъективность определения этого понятия. Как пишет М. Дони, «смысл термина «духовность» сам по себе размыт и его справочные определения довольно разбросаны» [322, с. 271)]. В. И. Слободчиков, рассуждая о «духе», пишет: «Редко с каким другим словом обходились так вольно и путано» [247, с. 13]. А. Я. Флиер прямо называет «духовность» «метафизической категорией, – популярной, но абсолютно не операциональной с точки зрения научного познания» [291, с. 35] Поэтому необходимо прояснять смысл этого понятия в зависимости от контекста его употребления.

В научной литературе выделяют два типа духовности: сакрально–религиозный и светский [201]. Традиционно духовность отождествлялась с религиозностью, так как это понятие, образованное от слова «дух», изначально указывало на соотнесённость с трансцендентным началом.

Христианское богословие толкует «дух» как одну из ипостасей Святой Троицы, а духовность представляет стяжанием Святого Духа. В словаре В. И. Даля под «духом» в человеке понимаются «высшая искра Божества, ум и воля, или же стремление к небесному» [65, с. 503]. «Духовный – происходящий от Духа Святого, живущий духом как высшей частью существа человеческого» [207, с. 751], – читаем в церковно-славянском словаре протоиерея Г. Дьяченко.

Отсюда духовность рассматривалась как особая Божественная сущность в человеке, святость, сакральность бытия в Боге. Здесь духовность производна от понятия «Дух», которое выступает синонимом Бога. Поэтому богословие относит духовность исключительно к религиозному сознанию. Также и в английских толковых словарях «духовность» связана с религиозным наполнением как понятие, относящееся «к святым предметам или материям, принадлежащих

Церкви» [327, с. 869], «к духу или душе, к религии, нематериальный; относящийся или происходящий от Бога» [301, с. 631].

«Светский» тип духовности понимается как добровольный выбор индивидом важнейших общественных ценностей и идеалов и подчинение своей жизни их требованиям. В Толковых словарях русского языка под «духом» понимаются «психические способности (сознание, мышление), то, что побуждает к действиям, к деятельности, внутренняя моральная сила» [188, с. 179], а о «духовности» говорится как об «отрешенности от низменных, грубо чувственных интересов, стремлении к внутреннему совершенствованию, высоте духа» [272, с. 815], как о «духовной, интеллектуальной природе, сущности человека, противопоставляемой его физической, телесной сущности» [89, с. 434]. В психологическом дискурсе «духовность» трактуется как «высший уровень развития и саморегуляции зрелой личности, на котором основными мотивационно-смысловыми регуляторами её жизнедеятельности становятся высшие человеческие ценности» [185, с. 113].

Этимологический подход позволяет рассмотреть духовность как понятие, производное от двух слов «дух» и «душа». В Современном философском словаре под редакцией В. Е. Кемерова подробно описаны отличия этих метафизических категорий в их дихотомии: ««Дух» и «душа» – религиозно-философские понятия, означающие невещественные начала, в отличие от материального. Не получая долгое время живительных импульсов духа, душа увядает и выпадает из общей структуры бытия; напротив, оплодотворяясь духом, душа расцветает, раскрывается и совершенствуется» [249, с. 205]. Таким образом, исследователи описывают духовность как «оплодотворение души духом» [249, с. 205], «сопряженность души с духом» [268, с. 84].

Взаимосвязь бытия духа и экзистенции души может быть конкретизирована понятиями духовности и бездуховности. «Бездуховность — отрыв души от духа, замыкание способностей души на деятельности по обслуживанию своей телесной оболочки...» [249, с. 205]. Духовность понимается как высокая культура чувств, мыслей и поступков в противовес бездуховности – их приземленности, корыстной

направленности, беспринципности. Антропологический кризис выражается в нарушении гармонии между телесной и духовными сферами человеческой жизни, в возрастании утилитарности, прагматизма.

Однако и духовность бывает очень разной, не только в зависимости от культурного (например, тибетская) и религиозного контекста (христианская, шаманская, кришнаитская и т. п.), а в зависимости от пребывания в душе человека того или иного духа – истинной или ложной, доброй или злой. Мы считаем не совсем корректным вкладывать в это понятие лишь положительный смысл. Например, одержимость злым духом – это не бездуховность, но духовность безобразная, ложная и злая, «подменяющая любовь к Богу (абсолюту) притяжением к фальшивому идеалу полноты бытия или субстанции» [249, с. 206].

Общественное сознание – это целостное духовное явление. К достоянию духовной культуры социума, формам общественного духа, относят все формы общественного сознания: науку, религию, философию, мораль, искусство и т.д. Духовность в своем онтологическом осуществлении определяется внутренним чувством связи с чем-то большим, чем мы сами есть, внутренним устремлением познать и почувствовать его, экзистенциальным побуждением к отождествлению себя с ним. Такое соучастие в бытии за пределами самого себя (трансцендирование) – основная черта духовного бытия.

В христианской антропологии человек рассматривается как совокупность духа, души и тела, или, соответственно, духовности, душевности и телесности. Апостол Павел пишет: «Сам же Бог мира да освятит вас во всей полноте, и ваш дух и душа и тело во всей целостности да сохранится без порока в пришествие Господа нашего Иисуса Христа» (1 Фес. 5; 23) [27, с. 1297]. При этом в святоотеческой литературе подчёркивается мысль об иерархичности, о доминирующем положении духовности над душевностью и телесностью. «По естественному назначению человек должен жить в духе, духу подчинять и духом проникать все душевное, а тем паче телесное...» [287, с. 48], – читаем у святителя Феофана Затворника. Духовная жизнь состоит в удовлетворении потребностей духа, которые состоят в стремлении человека к Богу, общения с Богом и желании

жить по воле Божией. В отличие от души и тела «духу человека доступна свобода, и ему подобает свобода. Ибо дух есть сила самопределаения к лучшему» [106, с. 95], – пишет русский религиозный философ И. А. Ильин.

Таким образом, духовность обнаруживает себя в наивысшей степени и становится способом жизни человека, когда для него открываются его личные отношения с Богом. Можно сказать, что «человек духовен в той мере, в какой объективный и абсолютный дух стали его субъективным (индивидуальным) духом» [247, с. 15]. Если духовность характеризует высшие, «вертикальные» устремления личности, то нравственность – сфера ее «горизонтальных» устремлений: отношений с людьми и обществом. «Духовность открывает человеку доступ к любви, совести и чувству долга; к праву, правосознанию и государственности; к искусству и художественной красоте, к очевидности и науке, к молитве и религии» [247, с. 14]. Нравственность есть одно из измерений духовности человека.

Православная духовность – это опыт жизни во Христе, атмосфера «нового человека», возрожденного благодатью Божией. Богословы выделяют следующие черты православной духовности: христоцентричность, триадоцентричность и церковноцентричность [103, с. 15]. Христос – единственное «средство исцеления» людей в силу ипостасного соединения Божественной и человеческой природы, Он всегда соединен с Богом-Отцом и Святым Духом и является Главой Церкви.

Православная духовность немыслима без внимания к себе, поэтому бездуховен тот, кто не смотрит внутрь себя, кто не видит в себе зла (греха). У такого человека нет стимулов к самопознанию, исправлению себя и самосовершенствованию. Основными характеристиками православной духовности являются смирение как осознание своего недостойнства перед Высшим Началом бытия и любовь как высшая способность человека. Нормы христианской нравственности даны в Евангелии, они раскрываются также в конкретных личностях (святых).

Нерелигиозный подход, на наш взгляд, не дает четких границ добра и зла. Провозглашаемые сейчас «общечеловеческие», гуманистические ценности,

будучи онтологически связаны с ценностями христианскими, утверждают, прежде всего, главенство человеческой личности и таких абсолютных категорий, как Истина, Добро, Красота. Однако в последние десятилетия наблюдается тенденция размывания критериев гуманистических ценностей. Христианские же добродетели утверждаются на непреходящих трансцендентных ориентирах.

Итак, сущность духовности невозможно понять без признания религиозного сознания в качестве её источника и опоры. Как справедливо утверждает С. Б. Токарева: «Только религиозное сознание знает, что есть дух; сознание нерелигиозное знает в качестве духа лишь самого себя – сознание как мыследеятельность, как способность оперировать коллективными и индивидуальными мыслеформами» [268, с. 100].

Религия является одной из необходимых форм постижения мира и укрепления солидарности людей на основе признаваемых ими смыслов универсума, жизни и совершенствования общества и индивида. Само слово «религия» (лат. religio) происходит от слова «лига», то есть «связь», «союз». Приставка «ге» означает «возобновление», «воссоединение» (в данном случае «восстановление связи»). Таким образом, религия есть изменяющаяся духовная связь с Абсолютом (Богом, богами, родовым человеком, главной святыней) [200, с. 10]. Религия предполагает общность верований, разделяемых верующими и включает ритуальное поведение.

Исследователи видят разную роль религии в становлении и развитии культуры. Убеждение, что религия лежит в основании культуры, разделяется многими учеными. «С самого начала социальный образ жизни, являющийся культурой, намеренно упорядочивался и направлялся в соответствии с высшими законами жизни, являющимися религией», – считает К. Г. Доусон [79, с. 90]. На сакральные истоки культуры указывали П. А. Флоренский и Н.А. Бердяев, на имманентность христианской религии по отношению к культуре и, в то же время, на абсолютную трансцендентность религии обратил внимание Ж. Маритен [154, с. 117].

Религию можно рассматривать как фактор, способствующий поддержанию стабильности общества и одновременно как фактор, стимулирующий его изменение.

Выделяют четыре типа функций, наиболее характерных для религии и определяющих ее социальный облик: функция значения, или смыслополагания; функция принадлежности, или идентификации; функция социальной интеграции и стабильности; функция сакрализации культурных ценностей, главным образом этических. Две первые из названных функций обращены преимущественно к личности, индивиду, две последних – к социальным структурам, культурной системе.

Согласно функциональному взгляду на религию и культуру в целом, в каждом типе цивилизации каждый обычай, идея, верование выполняет некоторую жизненную функцию, то есть религия понимается как институт культуры. Функциональная теория концентрирует свое внимание на роли религии в качестве фактора поддержания стабильности. Как совокупная социальная система, общество включает подсистемы разных уровней, каждая из которых осуществляет себя в системе действия и обладает набором из четырех основных функций – адаптации, целедостижения, интеграции и сохранения и совершенствования культурных принципов как образцов поведения. Чтобы быть совместимыми с другими системами, требуется интеграция как внутри каждой системы, так и между системой и ее внешней средой в качестве условия сохранения системы. Стабильное общество обладает способностью изменяться, не будучи при этом вынужденным претерпевать кардинальные изменения в системе, означающие прекращение ее существования.

Функцию интеграции общества, по мнению социолога Т. Парсонса, обеспечивает правовая подсистема [196, с. 33], которая подкрепляется еще несколькими неправовыми способами санкционирования, среди которых особое место занимает «моральная» санкция. Моральная обязательность того или иного образа действий, которая предписывает совершать одни действия и воздерживаться от других, – не просто соблюдение норм, а проявление приверженности культурным ценностям, которые «трансцендентны» по отношению к данной социальной системе.

Системный функционализм основывает подход к рассмотрению проблемы религии на понимании связи между нормой и ценностью, поддержания культурного образца. Без религии общество стояло бы всегда перед угрозой дезинтеграции и в его распоряжении оставалось бы единственное средство поддержания порядка и стабильности – насилие. Религия предстает в качестве средоточия культурной системы, поскольку простая ссылка на правильность или эффективность нормативных требований оказывается недостаточной и требуется мотивация, обеспечивающая следование культурным образцам. Религия рассматривается с этих позиций как гарант стабильности и жизнеспособности общества.

Главная заслуга в разработке социологической теории религии как фактора интеграции общества принадлежит Э. Дюркгейму. Важной функцией религии Э. Дюркгейм видит формирование и укрепление социальной солидарности [60, с. 69]. Ученый в самом социальном способе существования людей видел источник религиозной жизни. Для Э. Дюркгейма религия предстает в ее «охранительной» функции – прежде всего как основа целостности, стабильности общества.

Нельзя не согласиться с многочисленными исследователями (А. С. Хомяков, Н. Я. Данилевский, М. Вебер, П. А. Флоренский, Н. А. Бердяев, А. Тойнби, К. Г. Доусон, С. Хантингтон и другими), что «религия является центральной, определяющей характеристикой цивилизаций» [295, с. 58], что невозможно понять культурные достижения общества без понимания его религии. Культура как духовная общность обязана своим единством общим верованиям, общему образу жизни больше, чем какому-либо материальному единообразию, поэтому именно религия обладает большим потенциалом социальной интеграции. Как пишет К. Г. Доусон, «на протяжении большей части человеческой истории, во все эпохи и при всех состояниях общества, религия была великой, центральной объединяющей силой в культуре. Она являлась попечительницей традиции, хранительницей нравственного закона, воспитательницей и учительницей мудрости» [79, с. 91].

Духовно-нравственные проблемы в стране являются предметом обсуждения как светских, так и различных религиозных деятелей: православных, мусульман, протестантов, католиков, буддистов. Православная вера явилась важным фактором, обеспечивающим духовное единство народа России. Для сохранения целостности страны, территория которой постоянно расширялась, нужна была общая система нравственных ориентиров, ценностей и смыслов жизни, таких, как честь, верность, соборность, самоотверженность, служение, любовь. В России множество народов, но русских всегда отличала национальная терпимость, именно она превратила Россию в мощное государство, каким была наша страна в течение веков.

Православие послужило связующим и объединяющим началом, которое создало русское государство из хотя и родственных, но разъединенных, диких и враждующих между собою племен. Человеческая рознь, порожденная разноплеменностью, исчезает в таком духовном единстве, так как в христианстве «нет иудея, нет эллина, нет ни раба, ни свободного, но все едино о Христе Иисусе» (Послание Колоссянам, 3; 11) [27, с. 1292]. Россия сложилась как многонациональное государство, как братство народов не только славянских и даже не только христианских. Присоединенные (даже с помощью оружия) народы не ущемлялись в правах. Сохранялась традиционная культура, уважались верования и каждому представлялась возможность преуспеть в любой области. Татарские военачальники занимали крупные посты в русской армии, грузин Багратион – великий русский полководец; во главе русской церкви стоял мордвин Никита Минов (патриарх Никон); армянин Лорис–Меликов занимал высший государственный пост империи, а немецкая принцесса Софья фон Цербст стала русской царицей Екатериной Алексеевной. Защита русской земли приравнивалась к защите православия, что и породило такой компонент самосознания, как образ Святой Православной Руси.

В средневековой России крестьянин и князь одинаково регулировали свою жизнь в соответствии с церковным календарем постов и праздников, использовали христианские имена и отмечали периоды рождения, брака и смерти

православными таинствами и ритуалами. Они «говорили на общем языке набожности, и, если литература была, в первую очередь, средой образованных, культура церковного зодчества, литургии, музыки, живописи была доступна для всех верующих» [324, с. 255].

К XVI веку складывается осмысление Руси как «Святой», где святость как подвиг восхождения человека к Богу считалась высшим идеалом. Древнерусской традиции, по мнению авторитетного исследователя русской святости В. Н. Топорова, была свойственна даже «гиперсакральность». Она проявлялась «в вере в единую сверхцель – Святое Царство, в стремлении все освятить и тем самым вырвать из-под власти злого начала» [273, с. 479– 480]. Новгородские берестяные письма показывают, что к концу XIV века крестьяне называли себя *христианами*, подтверждая свою христианскую идентичность. В древнерусской языковой и религиозной традиции проявляется уникальная соотнесенность народа и его высшего религиозного символа: *крестьяне, христиане – крест, Христос – воскресать*. Исключительно в русской традиции название недельного праздника – *воскресенье* – соотнесено с восстанием из мертвых Иисуса Христа – *воскресением*. *Крестные страдания* Христа (муки) и их конец, знаменующий начало новой жизни не могут не соотноситься с *крестьянской страдой* [273, с. 479].

Духовно – нравственное единство древнерусского общества в высшей степени достигалось в культовом действе, в мистическом единстве у Евхаристической Чаши. Все компоненты культуры не имели полной автономии и представляли ценность лишь благодаря своему отношению к абсолютному началу. Богослужение было тем центром, вокруг которого и с ориентацией на который формировалась практически вся духовная культура.

Для рассмотрения объединяющей роли православия на Руси XI–XVII веков проанализируем литургическое действо как наиболее наглядную модель древнерусской культуры. Особый художественный мир Древней Руси создавался храмовым зодчеством, словесностью, гимнографией и изобразительным искусством.

Православный храм символизирует Царство Божие в единстве божественного, небесного и земного. Русь переняла от Византии сложившийся архитектурный тип храма, обычно называемого крестово–купольным, который имеет план в виде квадрата с вписанным в него крестом и куполом в центре. Такой храм символизирует церковь земную и небесную, то есть «народ божий» в духовном космосе истории от сотворения мира до Страшного суда, и вечность, где пребывает Бог и силы небесные.

Именно в храме утверждается внутреннее соборное объединение, которое, по словам Е. Трубецкого, «должно победить хаотическое разделение и вражду мира и человечества» [278, с. 12]. Храмовая идея древнего религиозного искусства была глубоко выражена святым Сергием Радонежским. Преподобный Сергий, основав свою монашескую общину, «поставил храм Троицы, как зеркало для собранных им в единожитие, дабы взиранием на Святую Троицу побеждался страх перед ненавистной раздельностью мира» [278, с. 12]. Его идеалом было преображение вселенной по образу и подобию Святой Троицы, то есть внутреннее объединение всех существ в Боге. Философы–славянофилы А. С. Хомяков, И. В. Киреевский, К. С. Аксаков единодушно указывали на этот главный признак русской культуры – её соборность.

Важно отметить здесь почитание святых мощей в православии. Без мощей нет храма как культового сооружения, так как литургия должна служить на антиминсе с вложенными туда мощами святых. Частички мощей вкладывались в кресты – мощевики, иконы, стены, столпы. Почитанием святых мощей обеспечивалось единение мира живых и мертвых.

Икона показывает действие благодати Святого Духа, передавая живописным языком аскетический опыт православия. Икона являет, как пишет Е. Трубецкой, «изображение грядущего храмового или соборного человечества», нового, преображённого. Икона дает видение целостного божественного мира, уже перестроенного и преображенного по своим внутренним смыслам. Отсюда её символический язык: обратная перспектива, совмещение разновременных

пластов, отсутствие светотеневой моделировки, золотой фон, фронтальное расположение фигур и другое.

Икона сопровождала человека всю жизнь, от рождения до смерти, передавалась по наследству как благословение, тем самым осуществлялось сверхвременное единство человеческих поколений. Самые почитаемые чудотворные иконы Божией Матери (Смоленская, Владимирская, Казанская) объединяли русский народ в молитве за Отчизну при нападении врагов.

Слово играет определяющую роль в православном литургическом действии. Присущим христианству преклонением перед Священным Писанием как письменно фиксированным «Словом Божиим» объясняется культ книги. В процессе переводов богослужебных книг Кириллом и Мефодием, а затем их учениками и последователями выработался особый литературный язык – церковнославянский, который стал общим для всех славян. Образовательно-просветительская традиция существования библейских текстов объясняется тем, что по некоторым из них, например, Псалтыри, начинали учиться чтению и письму. Первой русской печатной книгой стала также книга Священного Писания – «Апостол», издателем которой был священнослужитель Иван Федоров. Разумеется, чтение книг и особенно распространение печатной литературы способствовало духовно–нравственному объединению общества.

Гимнография также не рассматривалась как самостоятельное искусство, но как органичная часть церковной службы. Древнерусское певческое искусство исследователи называют «богословием в звуках». Русская храмовая музыка была вокальной, хоровой, одноголосной. Хоровое пение в русском храме (проявление соборности) не имеет аналогий в мировой музыкальной практике. Каждый певец должен был настраивать своё «я» на волну коллективного обращения к Богу, следуя призыву литургического текста: «И даждь нам едиными устами и единым сердцем славить и воспевати Пречестное и Великолепное Имя Твое...» [30, с. 150].

Колокольный звон не только призывал народ на богослужение, колокола буквально были «голосом русского средневекового города, которым люди

связывались в одно целое, в будни и праздники» [165, с. 97], служа ориентацией во времени суток и созывая людей на важные собрания.

Литургические драмы, входившие в состав пасхальной и рождественской служб, инсценирующие евангельские события, также объединяли древнерусских людей. Литургия, как отмечает С. А. Митасова [165, с. 102], была особым явлением, разделяющим древнерусскую культуру на сакральную и профанную, и одновременно, соединяющим эти две сферы.

Образ Христа сообщает храмовому искусству его жизненный смысл, потому что сообщество верующих собирается во имя Христа и представляет собою внутренне объединенное Царство Христово. Евхаристия или Таинство Причащения Христу как кульминация богослужения является главным системообразующим центром, а молитва – основным функционально–содержательным принципом объединения храмовых искусств и средством единения людей друг с другом. Архитектура, иконостас, монументальная живопись, церковное шитьё, знаменное пение и высокий богослужебный язык, звучащий на каждой службе, призваны настроить восприятие молящегося к мистической встрече с Богом через церковные Таинства. Даже «те элементы «хореографии», которые характерны для православного богослужения, – торжественные входы и выходы, поклоны, каждение, по словам архиепископа Илариона Алфеева, – призваны настроить внимание верующих на молитвенный лад, вовлечь их в ту теургию, в которой, по учению Церкви, участвует не только Церковь земная, но и Церковь небесная, не только люди, но и ангелы» [104].

Однако теургия (с греч. «богоделание»), призванная объединить все человеческие действия, – это литургия, вышедшая из алтаря храма и охватившая собою весь круг земной жизни. Вся деятельность древнерусского христианина, будь то князь, купец, ремесленник или крестьянин, понималась им как послушание Богу и участие в Божьем строительстве Вселенной. Таким образом, теургия переходила в христианский быт, во все дела человеческой жизни. Представление русских крестьян об ограниченности прав на землю, поскольку её истинный собственник – сам Бог (Лев. 25; 23) [27, с. 122], благоговейное

отношение к хлебу как к Господню дару проявлялись в трепетном отношении к земле. Понимание дома–семьи как «Малой Церкви», традиции странноприимства, благотворительности, спокойное отношение к смерти, терпение житейских тягот, нетерпимое отношение к греху, а не к ближнему, способствовали духовно–нравственному единству общества.

В XVIII веке Россия стала империей, и национальная идея российской монархии нашла свою каноническую идеологическую формулировку в триаде «Православие, самодержавие, народность», сформулированной министром народного просвещения при Николае I графом С. С. Уваровым, который перефразировал, по сути, старинный военный девиз «За Веру, Царя и Отечество!». В царствование Александра III репрезентация национального единства приобрела преимущественно религиозный характер, когда постулировалась идея Божественной санкционированности царской власти.

В советский период государство обрело всю полноту власти над гражданином и его частной жизнью. Устраняя влияние церкви на общественную и личную жизнь, подавляя религиозное сознание, советское государство само стало претендовать на роль новой вселенской церкви. Спектр жизненных смыслов был сжат до веры в коммунизм и служения коммунистической партии.

В 90-е годы XX века в России сформировался идеал свободной в своём самоопределении и развитии личности, «освобождённой» от ценностей, национальных традиций, обязательств перед обществом. В российском обществе стал ощущаться недостаток сознательно принимаемых большинством граждан принципов и правил жизни, отсутствует согласие в вопросах корректного и конструктивного социального поведения, выбора жизненных ориентиров. Посредством так называемого «консциентального оружия» (от латинского «сознание»), к которому относят все средства массовой информации и, особенно, телевидение, происходит разрушение того религиозно-нравственного начала, которое является, как уже говорилось, стержнем национальной культуры.

Необходимым условием нормальной жизнедеятельности общества является стабильность, согласованность общественных отношений, определенная гармония

в поведении людей, их удовлетворенность необходимыми условиями для реализации своих интересов. При этом общество, являясь в достаточной степени устойчивой системой, подвержено объективным трансформациям, которые проявляются в необратимом, направленном, закономерном изменении. Такое изменение в науке определяется как развитие. В социальном развитии сочетаются статические и динамические начала, оно диалектически связывает консервативное и инновационное в социальной жизнедеятельности.

Социальное развитие, как состояние и одновременно характеристика объекта, осуществляется посредством специфического «механизма», который обеспечивает и поддерживает устойчивость и непрерывность функционирования общества как целостной социальной системы. Именно таким механизмом выступает традиция. Традиция включает в себя модели чувствования, мышления, поведения, и, кроме того, нормы, навыки, обычаи, культурные достижения, представляющие собой ценность для членов этноса, а также способы их трансляции от поколения к поколению.

Несмотря на то, что традиция часто рассматривается как некая противоположность инновации, сегодня все чаще высказывается мысль о том, что традиция и инновация, традиция и современность взаимосвязаны и взаимообусловлены. Традиционные общества и институты, реорганизуясь, эффективно приспособляются к изменяющимся условиям, а традиционные ценности в некоторых случаях даже обеспечивают источники легитимации для достижения новых целей. Исследования американского ученого Дж. Гасфилда показали, что опора на устоявшиеся, традиционные ценности цементирует страну, придает ей силы и не мешает использовать новые достижения, которые прямо с ценностями не связаны [240, с. 8–9].

В отечественной науке феномен традиции рассматривался в диалектическом единстве логического и исторического, статического и динамического, стереотипного и инновационного, консервативного и творческо-прогрессивного начал. В частности Э. С. Маркарян указывал, что «с одной стороны, инновация служит потенциальным источником образования стереотипов культурных

традиций. С другой стороны, традиции выступают в качестве необходимой предпосылки творческих процессов создания этого фонда, путем комбинации элементов которого во многом и осуществляются эти процессы. Традиции же обычно и задают им общую направленность» [155, с. 155].

Традиция пронизывает все важнейшие сферы жизнедеятельности общества. Выделяют культурные, национальные, трудовые, профессиональные, семейные и прочие традиции, функционирующие в рамках социума. Но все эти традиции, в конечном счете, связывают политику, мораль и право воедино в виде ее строго определенной линии, формы, модели и эталона. При этом идеальная, социально-психологическая сторона традиций является решающей. Будучи производной продуктом и синтезом политики, права и морали, традиции образуют тот духовный стержень отношений, поведения и деятельности, который скрепляет их как единое целое, превращает в социальную привычку, в значительную созидательную или разрушительную силу. Таким образом, традиция, понимаемая в широком смысле, представляет своего рода «механизм передачи» культурных ценностей в рамках конкретной национальной культуры.

Религиозные воззрения включают в себя религиозные догматы и традиции веры, которые определяют образ жизни, систему духовно – нравственных ценностей и способы передачи образа жизни и духовно – нравственных ценностей из поколения в поколение. Этнокультурная составляющая традиционного уклада жизни (этнические традиции, обряды, обычаи, фольклор) реализуются в повседневной жизни и в праздниках и выполняет функцию передачи знаний, умений, навыков, ценностей, опыта трудовой деятельности и культурного творчества.

Сравнивая нравственный комплекс русского человека с западной нравственной парадигмой, исследователями подчеркивается, что именно православие оказало влияние на формирование российского этического строя. Н. А. Бердяев в книге «Истоки и смысл русского коммунизма», сформулировал свою генеральную идею в одной фразе: «Душа русского народа была

сформирована православной церковью, она получила чисто религиозную формацию» [23, с. 8].

Проблема самобытности русской культуры, волновавшая русских мыслителей XIX века, остается актуальной и в наши дни. «Главные носители русской идеи – Достоевский, Соловьев, Федоров. Их предшественники – Карамзин, Хомяков. Их последователи – Розанов, Бердяев, Булгаков, Франк, Лосский, Карсавин, Ильин, Вышеславцев, Флоренский, Лосев и многие другие» [63, с. 12 - 13]. Русская идея, по словам А. В. Гулыги, «переживает сегодня второе рождение, становится культурной реальностью нашего времени» [63, с. 11].

Русский философ К. Н. Леонтьев обосновал, что опора России на православно–самодержавное начало есть условие осуществления её самобытного пути развития. К. Аксаков пишет о важности у русских общинного начала, которое выражается повсюду в русском быте: например, поземельная община, артель, вече. Соборность для А. С. Хомякова есть тождество единства и свободы, проявляемое в законе духовной любви [63, с. 27]. А. С. Хомяков выявил сущностные отличия католицизма и протестантизма от православия. Если католицизм жертвует свободой во имя единства, протестантизм, наоборот, жертвует единством во имя свободы. Православие же являет собой органичную целостность свободы и единства, которую он называет словом «соборность».

Соборность можно понимать как единство верующих людей, устремленных к познанию высшей Истины, на основе любви к Ней и друг к другу. Эта соборность в атеистические времена, когда самое слово было практически забыто, сохранялась у нас как часть народного духа и помогла ему отстоять свою независимость, в то время как, по замечанию некоторых исследователей, «почти вся протестантско–католическая Европа с её подчеркнутым индивидуализмом не могла противостоять фашизму» [240, с. 13].

Принимая христианство, русские соотносили себя и свою землю прямо с православием, миром Божьим. По замечанию Ю. Ю. Булычева, уже первые русские книжники обращались не столько к культурно–историческому опыту иных народов, сколько к первостепенным смыслам и символам Православия,

почерпаемым из Библии и Евангелия [41, с. 27]. Обоснование роли страны как универсального православного государства после падения Византии представляло Русь как центр христианского благочестия и как политический центр мировой истории, удерживающего мир на пути служения Божией Правде.

Многие русские философы считали, что России суждено великое предназначение быть хранительницей не только русской национальной идеи, но и одновременно носительницей общечеловеческих начал духовности, идеи соборности и коллективизма в противовес крайностям западного индивидуализма. Однако этот мессианизм как идея богоизбранности Святой Руси, призванной дать урок остальному миру совмещался с всечеловечностью, настроенностью на приятие других культур, на уважение к ним, умением усваивать лучшее из их духовного опыта. «Нам надо не отталкиваться от других народов, а уходить в собственную глубину и восходить из неё к Богу; надо не оригинальничать, а добиваться Божьей правды; надо не предаваться восточнославянской мании величия, а искать русскою душою предметного служения. И в этом смысл русской идеи», – пишет И. А. Ильин [105, с. 411].

Основания устремленности русской культуры к духу, к душе человеческой русские мыслители видели в православии, считая, что православная религия – стержень русской культуры. «Православие – важнейший источник русской идеи» [63, с. 16], – утверждает А. В. Гулыга. Апологеты русской идеи предлагали положить в основу человеческого общежития принципы христианской морали. Заключение в ней общественный идеал воспроизводил изначальные формы христианской «духовной общины», связующей всех узами братской любви. Заметим здесь, что некорректны попытки понимать христианство как преобразующее социально–политический строй в «царство справедливости и социального равенства». Христианство устанавливает принцип не социального, а нравственного равенства, не затрагивая социальную иерархию. Христианин должен видеть в ближнем брата своего, а не раба, и этим пресекается социальная несправедливость.

Идущая из раннего христианства идея ответственности каждого не только за себя, но и за других – ответственности, разумеется, не юридической, а моральной – и легла в основу русской идеи. Этика православия строится не просто на идее справедливости – каждому по делам его (такая справедливость есть и в аду) – а на любви и милосердии ко всем «униженным и оскорбленным». Особенное сочувствие, пронизывающее собою все, что есть выдающегося в русском искусстве, отмечали и видные зарубежные писатели, характеризуя его как «чувство кровного родства людей, которое держит тесно вместе членов семьи, равно в несчастьи, как и в счастье; оно есть то чувство истинного братства людей, которое связывает все типы человечества» [133].

В основе представления о единой нации и готовности основных социальных сил к гражданской консолидации на основе общих социальных смыслов в решении общенациональных задач лежит система базовых национальных ценностей, которые представлены в «Концепции духовно–нравственного развития и воспитания личности гражданина России» [67]. Среди них – патриотизм, социальная солидарность, гражданственность, семья, труд и творчество, человечество. Думается, что искать эти ценности логично в истории нашей тысячелетней православной и одновременно многоконфессиональной Родины.

На Руси со времени принятия христианства Православная Церковь направляла и объединяла деятельность семьи, народа и государства в общем пространстве религиозного, духовно-нравственного воспитания. Элементами традиционного уклада жизни, которые, прежде всего, нужно и можно вернуть в современную жизнь, являются основы взаимоотношений в семье: уважение, понимание, умение прощать, любовь, воспитание благочестивого потомства, трудолюбие, отношение к своему Отечеству.

Духовно–нравственными основаниями уклада жизни в православной русской традиции являются вера в Бога, целомудрие и послушание, которые находятся в иерархической взаимосвязи. Ведущей является вера в Бога, которая предполагает признание Его существования и деятельность, разворачивающуюся

по вертикали как дела во славу Божию и по горизонтали как дела на пользу ближнего. Послушание – это выражение любви человека к Богу через желание и волевые усилия исполнять Его заповеди. Целомудрие понимается как совокупность всех добродетелей, в которых вера в Бога раскрывается как любовь. Утрата веры приводит к распаду иерархической взаимосвязи: разрушению целомудрия, послушания и общему падению нравов. Воспитание целомудрия и послушания являются необходимым условием воссоздания духовно–нравственных оснований уклада жизни в православной русской традиции [26, с. 11].

Величайшая ценность, за которую всегда выступала Русская Православная Церковь, – это единство и целостность России, ведь по словам Христа: «Если царство разделится само в себе, не может устоять царство то; и если дом разделится сам в себе, не может устоять дом тот» (Мк. 3; 24–25) [27, с. 1057].

История Русской Православной Церкви дала немало примеров высокого патриотизма. Святой XV века Сергей Радонежский был не только великим подвижником, наставником иноков, но и гражданином своего Отечества. Его слова дорого ценили современные ему князья земли русской и святители. Он благословляет Дмитрия Донского на борьбу с Ордой за независимость Руси, и посылает на битву двух монахов Пересвета и Ослабю. Отшельник строгой жизни, оставивший мир, в великий исторический момент в жизни русского народа – свержение татарского ига, становится духовным вождем. Значение Куликовской битвы, этого великого события, профессор В. О. Ключевский определяет следующим образом: «народ, привыкший дрожать при одном имени татарина, собрался, наконец, с духом, встал на поработителей и, не только нашел в себе мужество встать, но и пошел искать татарские полчища в открытой степи и там навалился на врагов несокрушимой стеной, похоронив их под своими многочисленными костями...и чувство нравственной бодрости и духовной крепости вдохнул в русское общество преподобный Сергей» [125, с. 101–102].

Широко известен подвиг патриарха Гермогена, принявшего мученическую смерть во времена русской смуты начала XVII века. В годы Великой

Отечественной войны, несмотря на гонения и репрессии тех времен против церкви, по всей стране читались патриотические проповеди, а многие верующие и священники собирали денежные средства и подарки для армии.

В православной России сложилась традиция широко понимаемой соборности, взаимопомощи, коллективности. К традиционным православным ценностям относится и ценность честного труда. Следуя слову апостола Павла, «кто не хочет трудиться, тот и не ешь» (2 Фессал. 3; 10) [27, с. 1299]. Коллективные ценности являются основой православной этики труда, так как «русская модель хозяйственного развития принадлежала к общинному типу экономики» [202, с. 75]. Эффективный труд мотивировался преимущественно моральными, а не материальными стимулами.

Вера предписывает тем, кто обладает многим, помогать ближнему, средством чего является благотворительность. В православном понимании богатство дается во временное пользование и накладывает на его обладателя дополнительные обязательства, такие, как благотворительность и милосердие. Благотворители дореволюционной России не думали ни о повышении уровня общественного благополучия, ни о роли благотворительности в общем социальном прогрессе, они заботились о спасении души.

Православно-христианские принципы любви, гармонии и красоты в устройении мира, человека и общества имеют бесценные образовательные и воспитательные возможности. «Все, чем человек как человек может и должен быть, выражено вполне в Божественном учении, и воспитанию остается только, прежде всего и в основу всего, вкоренить вечные истины христианства. Оно дает жизнь и указывает высшую цель всякому воспитанию, оно же и должно служить для воспитания каждого христианского народа источником всякого света и всякой истины», – пишет об этом К. Д. Ушинский [280, с. 163]. Первые очаги просвещения – школы, училища создаются при храмах и монастырях, и являются на очень долгое время единственными рассадниками книжного просвещения на Руси. По выражению профессора А. А. Царевского, написавшего фундаментальное исследование (1898) о влиянии Православия на русскую

культуру, «с первых самых дней своего существования, школа русская является родной дочерью церкви Православной» [303, с. 49].

Православие всегда поддерживало идею и практику дружной многодетной семьи. Церковь объявила семейную жизнь религиозно-нравственным установлением, налагающим на его членов нравственные обязательства и ответственность. Брак понимается в христианстве по образу и значению союза Христа с Церковью как нравственный союз, направленный к духовному единению брачующихся. Решительно выступив против практиковавшихся до Крещения Руси многоженства, безнравственного «умыкания» девиц, купли жен, против незаконных расторжений браков и различных семейных правонарушений, церковь установила точные правила, обуславливающие христианский семейный союз и охраняющие его святость, прочность и неприкосновенность.

Дар творчества в богословии понимается как дар, приближающий человека к Богу – Творцу. Богоподобие человека состоит в способности человека к творчеству. Проникнув в мысли и чувства русского человека, православная вера отразилась и в творческой деятельности отечественных философов, писателей, художников, музыкантов. Православное миропонимание русской литературы, к примеру, отмечали А. А. Царевский, М. М. Дунаев. «Отечественная литература была «незримой ступенью» ко Христу, она преимущественно отразила то испытание веры, которое совершалось в жизни народа и отдельного человека, которое, собственно, и есть главное испытание, коему подвержены мы в земной жизни» [83, с. 4].

В то же время, православная культура, а точнее, реализация церковной жизни на практике имеет свои негативные стороны: встречаются случаи недостойного нравственного облика духовенства, коммерциализации церковного института, манипуляции ценностно–значимыми для христианина установками: «терпение», «смирение», «послушание», «ради Христа» и другими. Однако следует отделять высокие христианские идеалы от человеческих слабостей, заблуждений, выдаваемых за богооткровенные истины.

Все учение Православной Церкви – это учение о мире и любви между людьми. Русский народ слыл народом миротворцем, народом–освободителем, который не начинал войны по собственному почину, ради своей выгоды и прибыли. В этом смысле, как отмечает христианский мыслитель святитель Иоанн Златоуст, – «учение Господне» выше какого бы то ни было другого, оно повелевает воздерживаться «от ссоры и тяжбы», жить в соответствии с заповедями, соблюдать добродетели: скромность, кротость, справедливость, смирение, незлобие, целомудрие [109, с. 91]. Обращение к заветам христианской любви складывалось на Руси и в личной жизни, и в политической. Ярослав Мудрый в своем завещании сыновьям наставляет: «И если будете жить в любви между собой, Бог будет в вас и покорит вам врагов. И будете мирно жить. Если же будете в ненависти жить, в распрях и ссорах, то погибнете сами и погубите землю отцов своих..., но живите мирно, слушаясь брат брата» [203, с. 118].

Милосердие, сострадание русского народа распространялось не только на соотечественников и единоверцев. Основатель монашества на Руси Феодосий Печерский в XI веке писал в одном из своих посланий: «Милостынею же милуй не только свою веру, но и чужую: аще же видишь нагого, голодного, зимою ли, бедою одержима, аще то будет жидовин ли, сорочин ли, болгарин ли, еретик ли, латинин ли, от поганных ли – всякого помилуй, и от беды избави, яко же можеши» [240, с. 9].

Христианская заповедь «Возлюби ближнего своего, как самого себя» не оговаривает этническую и конфессиональную принадлежность этого ближнего, тем самым укрепляя между людьми вселенскую близость, основанную на единой принадлежности к человеческому роду. Более того, Христу принадлежит еще одна удивительная и уникальная фраза: «любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас» (Мф. 5:44) [27, с. 1016], в которой задается высокая планка христианского совершенства. Согласно учению Церкви, Бог–Троица, Одно Существо в трех Личностях, главный образ христианской любви – и есть

нераздельное Единое. «Бог есть любовь» (1 Иоан. 4; 8), – пишет евангелист Иоанн Богослов в одном из своих Посланий [27, с. 1221].

Христианский монах VI века Дорофей, прославленный в лике святых, в своем труде «Подвижнические наставления» наглядно показывает связь отношения человека к Богу и отношений его с другими людьми. Подвижник предлагает представить круг, центром которого является Бог, радиусы же понимать как пути человеческой жизни. Движение человека к центру круга, то есть приближение к Богу, приближает соответственно его и к другим людям. По мере же удаления от средоточия, люди удаляются не только от Бога, но и друг от друга. «Таково свойство любви: на сколько мы находимся вне и не любим Бога, на столько каждый удален и от ближнего. Если же возлюбим Бога, то, сколько приближаемся к Богу любовью к Нему, столько соединяемся любовью и с ближними; и сколько соединяемся с ближними, столько соединяемся и с Богом» [78, с. 617].

Единство церковной жизни как Тела Христова, проявляется, прежде всего, в единстве церковного опыта у отдельных ее членов, независимо от их внешнего объединения. «Подлинное слияние общего и индивидуального может быть только в символическом организме. А Церковь и есть Тело Христово» [147, с. 263], – пишет А. Ф. Лосев. В единстве церковной жизни пребывают и те, которые не известны миру, и те, которые уходят из мира, отшельники и пустынножители, так же, как и живущие в организованных церковных обществах, и это внутреннее единство есть основание для внешнего единства. Весьма показательна следующая его цитата об этом: «Необходимо, чтобы индивидуум, чем больше он углубляет свою индивидуальность и чем больше в этом случае превосходит прочих людей и отделяется от них, тем более содействовал бы обществу, общему делу, всем. Такой синтез есть религия, и именно религия в смысле церкви. Только в религии возможно такое положение, что отдельный человек, углубляясь в себя до последнего напряжения и иной раз даже прямо уходя из мира в отшельничество, этим самым не только содействует своему спасению, но спасает и других» [147, с. 263].

Таким образом, интегративная функция религии, в данном случае православия, выражается в мистическом единении приступающих к Церковным Таинствам, в первую очередь, – к Евхаристии, в молитвенном подвиге не только за себя, но и за других, в общем аксиологическом пространстве, содержащем для всех православных христиан значимые или менее значимые нравственные ценности. По словам Н. В. Гоголя, христианская религия соединяет людей во «внутренних законах», с которыми человек может ужиться во всяком обществе, а именно – в любви ко всем людям и прощении обид [59, с. 383].

Следование христианским принципам отношения к окружающим людям, то есть удерживание себя от гнева, непричинение другим никаких страданий, прощение, честность, готовность помочь, сострадание даже к врагам, несомненно, объединяет человеческую общность. Итак, духовно–нравственные основы православия как культуuroобразующей религии России имеют важное влияние на единство российского общества. Достойное место в образовательной и воспитательной политике должно быть отведено освоению того духовно–нравственного богатства, которое накопила Православная Церковь.

1.2. Православная культура как предмет культурологического исследования

Православная культура охватывает большой круг социальных явлений, затрагивающих практически все основные сферы общественной жизни, прежде всего, сферу духовной жизни общества. Понятие «православная культура» оказывается не только сложносоставным, но и сложноопределимым и дискуссионным.

Растяжимость понятия «православная культура» отмечена в научной литературе [127, с. 543]. Одни определяют её в рамках конфессиональной строгости, как, например, Л. А. Тресвятский: «Под понятием «православная культура» и ученые, и богословы подразумевают весь комплекс богословско-догматических, народно-традиционных и историко-культурных представлений и

артефактов, связанных с ортодоксальным отношением к христианскому вероучению» [275, с. 73]. Другие считают, что «вся мировая культура есть православная в своей глубине и широте» [159, с. 94].

Это неудивительно, так как религиозная культура в целом оказывает влияние на светскую культуру. Проблема с определением рассматриваемой дефиниции видится в универсальности ценностей христианства, которые пронизывают русскую и западноевропейскую культуры, а также с проблемой определения сущности самого понятия «культура».

Для раскрытия теоретико–методологического аспекта дефиниции «православная культура» необходимо вычленение этой морфологической единицы из целостной структуры культуры. Это представляется возможным лишь с известной долей условности, но оправдано в операционных целях.

Культура представляет собой сложное общественное явление системного характера. Поэтому это понятие в настоящее время имеет много различных определений. Выделяют несколько основных их типов: описательные, антропологические, ценностные, нормативные, адаптивные, исторические, функциональные, психологические, структурные, семиотические, символические, герменевтические, социологические. Как правило, эти определения не являются взаимоисключающими, а каждое из них сосредотачивается на какой–то одной стороне, характеристике или качестве культуры. Следует рассматривать определения культуры не изолировано, абсолютизируя значение какого–либо из них, а во взаимосвязи друг с другом.

Существуют положения, с которыми согласились бы все авторы известных определений. То, что культура есть сугубо человеческое явление и наследуется не биологически (с генами), а приобретается в процессе воспитания и образования, не вызывает сомнения у исследователей. Авторитетные ученые (Л. А. Уайт, Ю. М. Лотман, Э. Кассирер, Г. Рикерт и другие) связывают культуру с идеями, которые существуют и передаются в символической форме (посредством языка, произведений искусства, изделий и т. д.), и это также не является предметом споров для культурологов.

В самом общем смысле, отражая эти представления, общепризнанный в настоящее время гуманитарно–деятельностный подход к определению культуры позволяет охватить все разнообразие форм существования человека, являющегося единственным носителем и производителем культуры. Именно через человеческую деятельность сохраняется единство традиции, нормы и постоянного обновления, что является одним из фундаментальных качеств культуры на каждом этапе её всемирного и регионального развития.

В процессе осуществления такого рода практической и символической деятельности людьми накапливается положительный опыт, который передается из поколения в поколение в виде норм, правил, традиций, обычаев, нравов, знаний, учений, законов, технологических навыков и умений. Эта система консолидирующих общество социальных норм, которые транслируют из поколения в поколение значимые ценности, называется культурой.

Концепт латинского слова *cultura* включает в себя значения «обрабатывать, возделывать землю» и «почитать, чтить». Слова «культура» и «культ», являются родственными и восходят к многозначному латинскому глаголу *colere* (–коло–) (отдельные формы этого глагола образуются от основы *cult–*) со значением «круг», «цикл». Культ можно понимать как преклонение перед непознаваемой силой, законом (или жизненным циклом, переданным от предков) [29]. Культура – это совокупность культов (законов), соблюдение которых признается благоприятным и посредством которых люди организуются в единое сообщество. Поэтому эта система правил распространяется на возможно более широкий круг людей, передается из поколения в поколение, используется для воспитания главным образом молодых людей. Следует отметить, что религиозная составляющая – идея поклонения, культа в широком смысле слова является стержневой в культуре.

Культура имеет религиозные основы. Само строение культуры, её предназначение не могут быть осмыслены без иерархической природы культа. Символический характер самой культуры, который она получила от культовой символики, свидетельствует о близости культуры и религии. «Культура родилась

из культа. Истоки ее – сакральны. Вокруг храма зачалась она и в органический свой период была связана с жизнью религиозной» [25, с. 248]. С. Н. Булгаков размышлял о генезисе культуры: «Известно, что религиозный культ вообще есть колыбель культуры, вернее, ее духовная родина. Связь культуры с культом есть вообще грандиозного значения факт в истории человечества, требующий к себе надлежащего внимания и понимания» [39, с. 585].

Модель, рисующая культуру в форме священного ядра и защитного пояса по типу модели Солнечной системы, предлагалась рядом ученых (И. Андрушкевич [276, с. 13], Д. В. Пивоваров [200, с. 63]) и, на наш взгляд, репрезентативно показывает строение культуры и её типов. Такой подход к культуре напоминает концепцию исследовательской программы И. Лакатоса, объясняющую дух и рост научного сообщества. Роль твердого ядра культуры способен исполнять основополагающий священный текст, а защитный пояс культуры может быть представлен светскими идеалами, адаптированными к толкованиям признанных религиозных принципов и материализованными в бытовой, социально–преобразующей и научно–технической практике. Эти идеалы формируются в сферах морали, политики и иных областях ценностного мироотношения.

В рамках настоящей работы нам близко сформулированное А. Я. Флиером определение культуры как «процесса порождения, функционирования и воспроизводства некоторого набора социальных норм, сплачивающих данный коллектив людей в устойчивое сообщество» [291, с. 21]. Под социальными нормами нужно понимать всю систему ценностных установок и ориентаций, присущих тому или иному сообществу, вне которых упорядоченная жизнь в сообществе практически невозможна. Их содержание определяется доминирующими в данном сообществе нравственными, этическими, мировоззренческими принципами.

В русле деятельностной концепции культуру разделяют на духовную и материальную. Эта классификацию не следует понимать буквально, ведь любое культурное явление, будучи опредмеченным, является субстратно материальным,

но одновременно, даже самое утилитарное из них, является в известном смысле духовным, несущим в своих формах и смыслах определенную символическую информацию. Под понятием «материальное» корректнее понимать предметность культуры и её носителей. Если под «материальной культурой» подразумевается весь вещный мир, то духовная культура включает в себя все виды преобразовательной деятельности человека и общества в духовной сфере, а также результаты этой деятельности. Важными результатами здесь являются духовные ценности – сложнейшая, исторически обусловленная совокупность знаний, мировоззренческих идей, религиозных и этических учений, норм, моделей и образцов поведения и взаимодействия людей в обществе, культурных традиций, характерных для определенных видов человеческих сообществ, а также для человечества в целом.

К сфере духовной культуры относят язык, идеологию, мораль, науку, образование, художественное творчество, религию. Религия как одно из древнейших явлений, характеризующих духовную жизнь общества, в религиоведческом и культурологическом дискурсах трактуется [166, с. 31], во – первых, как связь человека с Богом или божествами (лат. religio –гe-восстановление, ligio –связь), обеспечивающую возможность личного общения с Богом; во – вторых, – как особое отношение к человека к окружающему его миру, в результате которого выстраивается особая (религиозная) картина мира, способная ответить на все вопросы, касающиеся природы, общества и человека – его судьбы, цели существования, смысла жизни, счастья и страдания – предельных мировоззренческих критериев.

Следуя данной классификации, отнесем православную культуру к особому, религиозному типу культуры. В узком смысле «духовная культура» и понимается как часть культуры, связанная с религиозной жизнью людей, воплощающая сакральные ценности, идеалы, знания и обеспечивающая связь человека с запредельным миром в процессе культовой практики. На основе этой практики вырабатывается мировоззрение, главной частью которого являются сакрализированные нормы и ценности, изложенные в священных текстах.

С позиций аксиологического подхода, культура есть система базовых ценностей общества, находящегося на определенном этапе исторического развития. «Во всех явлениях культуры мы всегда найдем воплощение какой-нибудь признанной человеком ценности» [226], – читаем у Г. Риккерта в его основополагающей работе «Науки о природе и науки о культуре». Приобщение личности к культуре есть, прежде всего, процесс формирования индивидуальной системы ценностей. В процессе овладения культурой индивид становится личностью, так как личность есть человек, совокупность свойств которого позволяет ему жить в обществе в качестве полноправного и полноценного его члена, взаимодействовать с другими людьми и осуществлять деятельность по производству предметов культуры.

Предметом научного анализа в культурологии являются прежде всего нормативно–регулятивные, ценностно–смысловые и знаково–коммуникативные механизмы, регулирующие всякую социальную практику и в особенности взаимодействие и взаимопонимание между людьми. Под культурными ценностями принято понимать, «во–первых, сумму наиболее выдающихся по своему качеству произведений (шедевров) интеллектуального, художественного и религиозного творчества, а во–вторых, некоторую квинтэссенцию социального опыта общества: нравы, обычаи, стереотипы поведения и сознания, образцы, оценки, образы, мнения, интерпретации, то есть принципиальные нормы поведения и суждения, которые ведут к повышению социальной интеграции сообщества» [291, с. 250-251].

Культурные ценности, трактуемые в этом смысле, представляют собой некоторое «ядро» социальной культуры сообщества, квинтэссенцию народной мудрости и высоких интеллектуальных откровений, содержащихся в разнообразных «культурных текстах», за века «наработанных» сообществом. Христианская концепция культуры признает в качестве абсолютной культурной ценности образ Иисуса Христа.

Важная для нашего исследования одна из основных версий аксиологии – трансценденталистская – была предложена в неокантианстве. Утверждая

«абсолютность оценки» как «коренного факта» философии, В. Виндельбанд видел в аксиологии способ преодоления релятивизма. Ни от чего и ни от кого не зависящая и в этом смысле абсолютная значимость (ценности истины, добра и красоты), к которой стремятся ради нее самой, обнаруживается в ценностях – благах культуры (наука, право, искусство, религия, «нормирующие» ценностные содержания) и оборачивается к познающему, созерцающему и действующему индивиду, выступая как требования долженствования. Носитель ценностей и источник нормотворчества – трансцендентальный субъект.

Г. Риккерт исходил из того, что ценности – это «самостоятельное царство», соответственно мир состоит не из субъектов и объектов, но из действительности как изначальной целостности человеческой жизни и ценностей. Признание самостоятельного мира ценностей – это метафорически выраженное стремление понять, утвердить объективную (внесубъектную) природу ценностей, способ выражения независимости этого мира от обыденной оценивающей деятельности субъекта, зависящей, в частности, от воспитания, вкуса, привычек, доступности информации и других факторов. Трансцендентной сознанию является религиозная реальность и, прежде всего, Бог как предмет веры.

Вариант онтологизации проблематики аксиологии предложил М. Шелер, который стремился построить иерархию объективных ценностей и обосновать идею Бога в качестве высшей ценности. По его убеждению, всему царству ценностей присущ особый порядок, который состоит в том, что ценности в отношении друг к другу образуют некую иерархию, в силу которой одна ценность, оказывается «более высокой» или «более низкой», чем другая. Чем выше ценности, тем менее они «делимы», то есть чем меньше они должны «разделяться», когда к ним становятся причастны многие индивиды [309, с. 311-313].

Так, например, кусок ткани – приблизительно вдвое ценен, чем половина этого куска. Величина ценности здесь связана с величиной её носителя. Произведение искусства изначально «неделимо», «кусочек» произведения искусства существовать не может. В самой сущности этого вида ценностей

заключен «конфликт интересов» как относительно стремления к реализации этих ценностей, так и относительно наслаждения ими. В сущности материальных ценностей заключено разделение, а не объединение тех индивидов, которые их чувствуют.

Иначе дело обстоит, если выбрать нечто противоположное – с ценностями «святого», с ценностями красоты, познания. У них отсутствует как причастность протяжению и делимость, так и необходимость деления их носителей в том случае, если их чувствует и переживает множество существ. Произведение духовной культуры может постигаться одновременно, а его ценность восприниматься неопределенно многими индивидами. Сущность ценностей этого вида определяет то, что они могут передаваться неограниченно, не подвергаясь какому-либо разделению или умножению. Ничто не объединяет людей столь непосредственно и тесно, как поклонение и почитание «святого», которое согласно своей сущности, исключает необходимость «материального» носителя, – но не материального символа.

Культовый предмет одновременно является произведением искусства и святыней, символом мира божественного, следовательно, оно относится к «высшим ценностям», так как способствует сплочению общества, но также обладает символической ценностью. Понятие «ценность», в этом случае, определяется как общепризнанная норма, сформированная в определенной культуре, которая задает образцы и стандарты поведения и оказывает влияние на выбор между возможными поведенческими альтернативами. Ценностные нормы, продуцируемые «текстами» религиозной культуры, принимаются социумом, поэтому они действуют через мотивы консолидации, за счет единообразия оценки окружающей действительности.

Можно говорить в связи с этими аксиологическими теориями о религиозной культуре как иерархической системе ценностей, претендующей на определение истины через сакральное восприятие мира. Религиозная культура воплощается культовыми действиями, смысл которых определен соответствующей системой ценностей, главной из которых является Бог как духовно–нравственный Абсолют.

Проявление смыслообразов «священного» в чувственных, наглядных формах осуществляется во временно–пространственном континууме средствами религиозной культуры.

Религиозная культура является одной из масштабных и влиятельных сфер культуры, затрагивающей практически все стороны жизни индивидов, этнических и социальных групп в обществе, взаимоотношения самих обществ и государств в международном сообществе. «Религия, как синтетическая и универсальная форма общественного сознания, вбирала в себя, помимо мировоззрения, четко заданные принципы практически всех других форм сознания – прав, морали, искусства, науки. Она служила главным и нерушимым фундаментом, идейным основанием всякой культуры», – пишет В. М. Жаринов [166, с. 32].

Религиозная культура включает компоненты художественного творчества, научно-просветительской деятельности, философской и политической мысли, морали. Можно говорить о религиозной культуре только как относящейся к культовой церковной практике, мы же рассматриваем это понятие в широком значении как обусловленность всех форм культуры ценностными установками конкретной религии.

В культурологическом дискурсе [135, с. 357] религия и культура соотносятся между собой как часть и целое, однако эти их значения могут меняться под влиянием исторических условий и под воздействием мировоззренческих предпочтений. Соотношение религии и культуры являются ключевой темой теологии культуры, представители которой утверждают, что религия – это не просто часть культурной жизни человека. Основа союза религии и культуры состоит в том, что «религия, – как пишет П. Тиллих, – есть субстанция, наделяющая смыслом культуру, а культура – это сумма форм, в которых выражается основополагающий интерес религии» [261, с. 266].

Взгляд на взаимодействие культуры и религии как синтез двух начал, наиболее распространенный в отечественной современной науке, является наиболее оправданным. В частности, профессор А. Л. Доброхотов считает: «Не имеет смысла выстраивание субординации религии и культуры, поскольку они не

находятся в родовидовом отношении. Важно осознавать границы культуры, учитывая, в частности, что она лишь эпифания духа, подчиняется его творческим импульсам и не может предписывать ему законы. Стоит отметить и религиозно–этическую нейтральность в данном контексте понятия «дух». Очевидно, что можно смотреть на культуру и дух как на части природы, можно видеть духовное и природное частью культуры, для духа же действителен только он сам. Соответственно и на религию можно смотреть как на момент естественной истории или как на элемент культуры, с религиозной же точки зрения природа и культура есть лишь вторичная реальность по сравнению с той последней и подлинной, которая дана в Откровении» [179, с. 11].

Религия включает религиозные сознание (вероучение), чувство, организацию (Церковь) и действие (культ). В рамках деятельностного подхода, рассматривающего культуру как совокупность способов, выработанных и используемых человеком для достижения целей, центром религиозной деятельности является *культ*, знаково определяющий содержательную часть религиозного сознания в его аксиологическом аспекте. Согласно сравнительно – антропологической школе исследователей культуры, ядро религии составляют не мифы и догматы, а священнодействие, таинство. Об этом же пишет А. Ф. Лосев: «Религия есть ... субстанциональное утверждение личности в вечности ... сущность религии есть таинства ... И жалки, смешны, беспомощны общераспространенные попытки свести религию то на науку и познание, то на мораль и поведение, то на эстетику и чувства» [147, с. 244–245].

Таким образом, ценностное ядро и религии, и культуры определяется отношением к Абсолюту, к духовной основе бытия. В широком смысле можно назвать всякую культуру религиозной, так как святыней, объектом поклонения может являться не только Бог, а, к примеру, коммунистическая партия, национальная идея, деньги (культ золотого тельца) и другое, то есть сакрализованная система идеалов. Религия, сакрализуя принятые обществом идеалы, обеспечивает целостность общества, является системообразующим фактором каждой культуры.

Идеал – итог процесса признания какого–либо предмета (вещи, идеи, личности и т. д.) совершенным и концентрирующим в себе сущность однородных ему рядовых предметов [200, с. 65]. Как отличительный признак всякой культуры, идеалообразование – это процесс сохранения и изменения почитаемых за идеалы архетипов и традиций, возделывания образцов воспроизводства специфической общественной жизни во всех ее измерениях, а также процесс мучительного расставания с идеалами, перестающими животворно влиять на рост культуры. Носитель культуры непременно соотносится с любым объектом только через посредство идеала. Идеалом для православных верующих является образ Иисуса Христа. Его культ и лежит в основе православной христианской культуры.

Используя модель «ядра и оболочки», протоиерей А. Мень писал: «Культура – это то, что создают люди. Христианство же для нас – то, что не создано исключительно людьми, а пришло совершенно из другого измерения бытия. Поэтому оно является чем–то особым, чем–то совсем иным по сравнению с любой областью человеческого творчества. А те культурные формы, в которые на протяжении столетий облекалось, облекается и будет облекаться христианство, лишь оболочка. Ядро же может быть определено только двумя словами – Христос и Евангелие» [161, с. 152]. Задача культурологии по отношению к православной культуре, на наш взгляд, видится в исследовании этой «оболочки»: культурных «текстов», опредмеченных в продуктах человеческой деятельности, интерпретирующих так или иначе «ядро» – учение Христа.

В основе конфессионального типа культуры лежит определенная религия и весь набор ее мировоззренческих и социальных установок. Принято различать специализированную религиозную культуру клира и обыденную «народную религиозность». Справедливо утверждение А. Я. Флиера, что «без учета фактора исторической динамики и социальной стратифицированности религиозную культуру фактически невозможно анализировать; для разных социальных слоев в разные эпохи их культурное значение не было стабильным» [291, с. 77].

В связи с этим целесообразен иерархический подход к религиозной культуре [165, с. 35]: уровни структуры православной культуры можно выделить

на основании критериев способа интерпретации Священных текстов, средств фиксации и аксиологии интерпретации (сверху вниз): эзотеричная, элитарная, культура православного воцерковления, специализированная, этническая (народная), массовая (популярная). Все перечисленные позиции активно взаимодействуют, общая их цель – совершенствование личности – достигается различными средствами.

Однако есть другой взгляд на концепцию религиозной культуры. В современной зарубежной историографии наблюдается тенденция [324, с. 255] к преодолению разного рода дихотомий «высокой» и «низкой» культуры, «элитарной» и «народной» веры. «Образованные и необразованные православные верующие имели много общего. Все русские, которые считали себя православными христианами, разделили мир на святое и мирское пространства...» [320, с. 354].

Отечественные исследования, в частности, народных песен на религиозные сюжеты с целью рассмотрения религиозности низших слоев средневекового общества, показали, что языческие элементы в них преобразуются и подчиняются христианским. Несмотря на искажения христианского вероучения, Г. П. Федотов характеризует мировоззрение создателей, исполнителей и слушателей народных духовных стихов не как «двоеверие», а как христианское [198]. М. М. Громыко и А. В. Буганов в работе «О воззрениях русского народа» считают «глубоко ошибочным противопоставление православия народного и церковного» [62, с. 514], показывая типичность религиозного мировоззрения для русского крестьянства XIX–начала XX века. Соглашаясь, что «жизнь одной и той же религии в разной социальной среде имеет свои определенные отличия», авторы полагают, что «основное различие в вере внутри этноса шло и идет не по уровню образования или социального положения, а по уровню духовности» [62, с. 517].

Данные справедливые замечания помогают нам, с одной стороны, обратить внимание на шкалу не земной (например, социальной) иерархии, а духовной, «инаковой», и, с другой стороны, видеть общее, объединяющее все иерархические уровни, что является важным для данного исследования.

Сам термин «иерархия» (греч. *hierarhia*, от *hieros* – священный и *arche* – власть) был введен автором сочинений «Ареопагитического корпуса» (вт. пол. V в.), известного под именем Дионисия Ареопагита, который разработал развернутое христианское учение о небесной и церковной иерархии. Для общения Бога с миром, а главное, – для возможности познания Его людьми, Дионисий Ареопагит создает теорию иерархической лестницы, (имеющую раннехристианскую гностическую и неоплатоническую традицию).

Одной из стадий мистического восхождения к Богу является, с субъективной стороны, созерцание, сопровождаемое озарением Божественным светом, а с объективной – Божественная сила, изливающаяся последовательно через высшие чины бытия к низшим и возводящая их к единству Бога. Посредниками в этой преемственной и последовательной передаче Божественной силы на небе служат различные чины ангельской иерархии, а на земле – учрежденная Христом и являющаяся отображением небесной – иерархия церковная. Чин церковных таинств Дионисий поместил на границе между небесной и земной иерархий. Цель небесной иерархии, согласно Дионисию, заключается в возможности уподобления творения Богу, своего рода «богоподражании».

Важно, что Божественная Благодать просвещает и озаряет всех разумных существ «в соответствии со способностью каждого из сущих быть к ней причастным» [73, с. 147]. Ареопагит сравнивает это исхождение Божественных сил с солнцем, которое освещает все, что способно к восприятию света. Если же что-либо не воспринимает сияния его лучей, то это происходит «единственно вследствие отсутствия световоспринимающих способностей у того, что свету непричастно» [73, с. 101].

В трактате «О Божественных именах» Ареопагит систематизировал учение Григория Нисского о познаваемости Бога в Его действиях, энергиях (проявлениях непознаваемой Божественной сущности в движении). Божественные энергии (или «силы», по Дионисию) есть Благодать, Жизнь, Премудрость, Любовь, Красота и др. Божественная Любовь действует в мире в разнообразных формах, но цель её одна

– единение, слияние, приведение к единству. Она понимается Дионисием как сила, которая побуждает высших [существ] заботиться о нуждающихся, тех, кто на одном уровне, связывает друг с другом, а низших обращает к более совершенным [73, с. 127].

Одно из «наиболее значительных» Божественных имен, рассматриваемых Дионисием, – «Единый»: «Нет в сущем ничего непричастного Единому...Единое же является основой всего» [73, с. 333]. Иерархия Дионисия не ограничивает полноты единства: на каждой ступени иерархической лестницы единение с Богом осуществляется во всей своей полноте; причем эта полнота соединения не равномерно-единообразна, но персоналистична, личностна. «В «анalogии» каждой сотворенной природы присутствует некая встреча, некая синергия двух волений: свобода твари – и предопределение (προορισμός), идея (παραδειγμα), или Божественная воля, обращенная к каждому существу. Здесь присутствует некое двойное движение, охватывающее эту иерархическую вселенную: Бог являет Себя Своими δυνάμεις во всем сущем, «умножаясь без утраты единства», а тварное возводится к обожению...» [149].

Вся информация о высших истинах заключена в символах, которые возникали, по учению Дионисия, с определенной и при этом противоречивой целью одновременно выявить и скрыть истину от глаз и слуха «непосвященного», недостойного познания истины [73, с. 343]. Семантика и количество информации зависят также от субъекта восприятия в соответствии со способностью человека к божественным озарениям: «каждый – насколько ему дозволено и доступно – причащается пречистому очищению» [74, с. 105].

Таким образом, сущность небесной иерархической лестницы подразумевает, с одной стороны, различную способность восприятия Божественных проявлений разумными существами, а с другой – полноту присутствия «Единого» на каждой стадии иерархического разделения, что является объединяющим аспектом.

В иерархизме, учитывающем и земной план, в историческом развертывании двух диалектически взаимосвязанных процессов – восхождения человека к Богу и

схождения Бога к человеку справедливо видеть, на наш взгляд, философское обоснование христианской культуры. «Именно в христианском мире родилась культурология как таковая и культурогенные тенденции проявились особенно рельефно. Это связано с особенностями христианства как религии, опирающейся на догмат Боговоплощения, на понимание человека как «образа и подобия Бога»» [313].

Православие (ортодоксия, греч. – «правильное мнение», «правильное прославление») – христианское вероисповедание, исторически сформировавшееся в границах Византийской империи, а также сферах её влияния и культурных связей. Название «ортодоксия» встречается уже у христианских писателей II в. (например, у Климента Александрийского) и означает веру *всей церкви* в противоположность гетеродоксии, то есть иноверия [135, с. 248–249]. С четким оформлением Символа веры (IV в.) православие стало обозначать традиционное правильное учение христианской Церкви, сохраняющее неизменными совокупность догматов и установлений, принятых на первых Семи Вселенских Соборах.

В православии мистическое и догматическое богословие составляют единое целое. Тесную связь между догматом, исповедуемым Церковью, и духовно–нравственным содержанием сознания людей признавали богословы (например, В. Лосский [148]), философы (Н. А. Бердяев [24]), объясняя разницу духовной жизни на Западе и на Востоке не причинами этнического или культурного порядка, а в различии догматическом. В. Лосский писал, что «религиозный догмат может изменять самый ум того, кто его исповедует: такие люди отличаются от тех, что формировались на основе иной догматической концепции» [148, с. 106–107]. Внесение Западной Церковью изменения в Символ Веры об исхождении Святого Духа «и от Сына» (*filioque*), чтобы сильнее подчеркнуть Божественность Христа, допустило, по сути, умаление Святого Духа. «Православие и есть христианство, – пишет Н. А. Бердяев, – в котором наиболее раскрывается Дух Святой. Православная Церковь поэтому и не приняла *filioque*, что видит в этом субординационизм в учении о Духе Святом» [24]. Также различия духовного опыта православия и западного христианства ярко проявились в споре о природе Фаворского света, который православные афонские монахи считали

несотворенным, а их противники – наоборот, бесконечно далёким от Божественной сущности.

Если признать, что догмат Православной Церкви формирует ум и личностные качества принявшего его христианина, то нет оснований сомневаться в существовании специфики православной культуры, ее отличия, например, от западно-христианской. Поэтому не случайно искусствоведы, культурологи отмечают, например, что православная культура «живет «по духу», а католическая – стремится жить и по телу, и по духу, отдавая предпочтение первому...» [316, с. 615– 616]. Специфика православной культуры определяется чертами культурной картины мира православных людей.

Православная культура, как и любая живая культурная традиция, находится в постоянном процессе развития, а потому при ее анализе следует учитывать не только незыблемое в ее основании, но и исторически изменчивое, мотивированное конкретно–историческим этапом ее существования. «Православная культура – это исторические формы и традиции, в которых закрепил себя православный религиозный опыт» [76, с. С. 3-4)].

При этом не существует эталона национальной православной культуры, а потому нельзя утверждать, что какая–либо культура (византийская или русская, например) «более православная», чем другая. В этом и выражается принцип соборности, согласно которому единство достигается не путем жертвования индивидуальным во имя всеобщего, а путем творческого синтеза всеобщего и индивидуального. «Православие стало закваской слишком многих и различных культур», и оно «никогда не противопоставляло национальным культурам такой культуры, которую можно было бы назвать специфически православной» [148, с. 104].

Среди множества морфологических концепций, делящих культуру по разным основаниям, интересен подход А. Я. Флиера [291, с. 65], который структурирует культуру на обыденную и специализированную и выделяет четыре основных блока осуществления человеческой жизнедеятельности. В область культуры социальной организации и регуляции входят хозяйственная, правовая и

политическая культуры. Культура познания и рефлексии мира, человека и межчеловеческих отношений включает философскую, научную, религиозную и художественную. Выделены, как блоки, культура социальной коммуникации, накопления, хранения и трансляции информации и культура физической и психической репродукции, реабилитации и рекреации человека.

Так же, как культуру можно структурировать по формам, так уместно и рассмотрение организационно–функционального строения её морфологических единиц. Православная культура, как одна из них, в свою очередь, включает такие области социальной практики, как художественная, научная, нравственная, хозяйственная, правовая, политическая, философская, физическая, информационно-кумулятивная, образовательная и воспитательная.

Православная культура характеризуется церковным влиянием на духовно-ценностные приоритеты всех форм жизни человека в его личном и социальном, космическом и эсхатологическом измерениях, на устройство государственной власти. В политике – это особый способ взаимоотношения Церкви и государства, так называемая «симфония» как союз «тела (государство) и души (Церковь)», получивший юридическое оформление в Византии в VI веке. Символом симфонии является византийского происхождения двуглавый орел на российском гербе. У его единого тела две головы, над ними – короны, символы царской и духовной власти, но над ними возвышается еще одна большая корона – главное условие симфонии, которая напоминает, что их власть – от Бога.

Яркими примерами симфонии государственной и духовной власти в Древней Руси можно назвать взаимоотношения князя Дмитрия Донского с митрополитом Алексием и игуменом Троице–Сергиевой Лавры Сергием Радонежским. Идея «Москвы – третьего Рима», сформулированная в XVI веке, носит также не чисто государственный, а церковно–государственный характер. В словах старца Филофея содержится призыв к великому князю как главе православного царства осознать во всей полноте своё не только светское, но и религиозное призвание как хранителя Православия.

В настоящее время представители Православной Церкви на международных конференциях участвуют в обсуждении глобальных проблем современности, указывая на взаимосвязь экономического, экологического кризисов, терроризма, возрастания социального неравенства с нравственным кризисом современного человечества. На Кремлевском приеме по случаю своей интронизации (2009) Патриарх Московский и всея Руси Кирилл выразил пожелание светской власти, чтобы «дух симфонии направлял наши мысли и дела в построении модели церковно – государственных отношений».

Принцип «симфонии» распространяется не только на политическую мысль: в православном богословии, которое можно отнести к научной культуре, «теоретическое» и «практическое» неразрывно связаны, поэтому в православной культуре нет схоластики в отличие от западно – христианского богословия. Наиболее полно богословие мистического опыта и православная *антропология* были выражены в исихазме – духовной практике, составляющей основу православного аскетизма. Её целью является согласованность, соработничество человеческой и Божественной энергий («синергия»), а в дальнейшем - и полное их соединение («обожение»). Великими подвижниками–исихастами были Антоний Киево–Печерский, Сергей Радонежский, Серафим Саровский, Оптиные старцы.

Расцвет русской религиозной философии можно наблюдать в трудах Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова, П. А. Флоренского, С.Л. Франка и других. Появление риторики на Руси было связано с проповеднической деятельностью священнослужителей. Святитель Серапион Владимирский во время татаро–монгольского нашествия (XIII в.), мастерски владея словом, призывал народ к покаянию, давая понять, что беды, постигшие Русь – наказание за грехи. В годы Великой отечественной войны проповедь призывала христиан к самоотверженной защите своего отечества.

Тематика же миссионерских проповедей, кроме сугубо религиозных вопросов, включала и другие важные государственные и общественные проблемы. Например, проповедническая деятельность миссионеров в XIX веке в

Сибири имела образовательно – просвещенческое значение, расширяя кругозор и мировоззрение коренных жителей. Большое значение проповеди имели во время стихийных бедствий и эпидемий.

Художественная православная культура представлена как культовым искусством (храмовое зодчество, иконопись, церковное пение, шитье, утварь и др.), так и «небогослужебными» произведениями. Православное миропонимание русской литературы, к примеру, произведений А. С. Пушкина, Ф. М. Достоевского, Н. В. Гоголя и других, отмечено исследователями [83, с. 3]. Адекватное восприятие православного искусства предполагает овладение его особым символическим языком и молитвенным опытом верующего.

Православная культура межличностных информационных контактов предписывает правила приветствия и прощания, просьбы, благодарности, поведения в гостях, на собраниях, трапезах. Значительная часть православных традиций связана с праздниками, обрядовая сторона которых объединяет верующих, а внутренняя система личностного переживания ориентирует человека на восстановление общения с Богом.

Православная этика основана на Законе Божиим (Ветхозаветном Декалоге) и на учении Христа (Нагорная проповедь в Новом Завете), а этикет – на Священном Предании. Заповедями Декалога защищается ценность человеческой жизни («Не убей»), ценность частного и общественного имущества («Не укради»), порицается зависть («Не пожелай ... ничего того, что есть у ближнего твоего»). Информационно-кумулятивная культура реализуется через систему музеев, библиотек, архивов, электронных банков информации (православные сайты) и через православные предания, верования и легенды.

Межпоколенная трансляция православного социального опыта, культурной компетенции и знаний осуществляется через обыденное социальное общение, в том числе в монастырях и паломничествах, систему домашнего воспитания, и, конечно, через специализированные учебные заведения. Научно-просветительская деятельность, образование и воспитание реализуется в семинариях и академиях, библиотеках, издательствах, православных гимназиях и

воскресных школах. Отметим, что первые очаги просвещения – школы, училища создавались при храмах и монастырях и являлись на очень долгое время единственными рассадниками книжного просвещения на Руси. Сама славянская письменность была создана православными монахами для церковных книг и по некоторым из них, например, по Псалтыри, начинали учиться чтению и письму. Первой русской печатной книгой стала также книга Священного Писания - «Апостол», издателем которой был священнослужитель Иван Федоров.

В период конца XVII – начала XVIII вв. и в Сибири церковь владела монополией в области образования, а в дальнейшем и народного просвещения. Уже первые сибирские архиереи привезли с собой значительные библиотеки, а также быстро наладили в Сибири книжное дело. Крупной заслугой православной церкви следует считать основание школ. Первой из них в Восточной Сибири была открыта школа при Туруханском монастыре (1722), в 1725 году стала действовать школа при Иркутском Вознесенском монастыре, в 1735 году — при Якутском Спасском монастыре. Вслед за Иркутской духовной семинарией (конец XVIII в.) возникли духовные семинарии в Якутске и Красноярске (вторая половина XIX в.), церковно-учительская семинария и до 10 духовных училищ. В духовных учебных заведениях изучались не только богословские предметы, но и дисциплины гражданского цикла. Церковно-приходские школы, которые стали массовыми с 1880-х гг., сыграли значительную роль в начальном образовании. По данным сайта Википедия ((<https://ru.wikipedia>. дата обращения 5 марта 2015 года) к началу XX века в России существовало 55 православных семинарий, в настоящее время в стране насчитывается 52 семинарии. В России также есть Духовные Академии (в Москве и Санкт–Петербурге), Богословские университеты и институты, работают приходские воскресные школы для детей и взрослых, православные гимназии. Образование в системе православной культуры является одним из наиболее важных компонентов в жизни верующих, религиозной практике и воспроизводстве религиозной культуры.

Просветительская и благотворительная деятельность Церкви находит свое выражение в создании детских, в том числе семейных, домов, реабилитации

наркозависимых, организации сестричеств при больницах, духовном окормлении казачьих и кадетских школ, военных частей. В Красноярском крае, например, где создана самая развитая в России сеть кадетского образования, во всех семи кадетских корпусах и двух женских Мариинских гимназиях изучают основы православной культуры, есть возможность посещать богослужения в домовых кадетских храмах, а все торжественные построения традиционно начинаются молебном.

Хозяйственная православная культура подразумевает человека как «хозяина природы» (Быт. 1; 26) [27, с. 6], его соучастие в делах Божиих, в преображении мира. Потому отношение человека к природе, жизни, растительному и животному миру на Земле должно быть заботливым и бережным, а предпринимательская этика православных предполагает совесть и благотворительность. Церковь борется с языческими по сути роскошью и извращенностью, но не отрицает добротности, что можно увидеть на примере «Домостроя» (XVI в.), где скрупулезно регламентируется ведение домашнего хозяйства.

Рассматривая православную специфику физической и психической репродукции, реабилитации и рекреации человека, нужно сказать о культуре семейных отношений. Церковь объявила семейную жизнь религиозно-нравственным установлением, налагающим на его членов нравственные обязательства и ответственность. Христианский брак призван стать нравственным союзом, направленным к духовному единению брачующихся по образу и значению союза Христа с Церковью. Воздержанием супругов в посты, осуждением блуда регламентируется сексуальная сфера.

Культура поддержания и восстановления здоровья имеет в православном миропонимании свои особенности. Так как согласно православной антропологии, человек состоит из тела, души и духа, где дух иерархически выше, то внимание уделяется не только телесному здоровью, но в большей степени духовному. Не случайно русское слово «исцеление» происходит от «целый», что указывает на целостность этих трех составляющих в по-настоящему здоровом человеке. Таинство Елеосвящения (Соборование), к которому прибегают верующие в

случае телесной болезни, также укрепляет душевные силы человека и его духовное здоровье.

На достаточно развитую православную культуру питания указывают довольно разработанная праздничная, постная, поминальная кухня, молитвы перед и после каждого приема пищи, осуждение чревоугодия и лакомства. Трапеза после богослужения считается его продолжением, поэтому в монастырях принято слушать во время еды житие дневного святого.

Таким образом, анализ различных форм православной культуры показал, что ей, как морфологической составляющей целостного культурного организма, присущи его основные компоненты (этика, искусство, политика, воспитание, образование и другие).

Православие выполняет по отношению к «своей» культуре смыслообразующую, нормообразующую и аксиологическую функции, а это значит, что разнообразная культурная деятельность православных людей, чтобы считаться православной, не должна противоречить христианскому вероучению и нарушать его систему ценностей.

Однако систематизированное христианское учение имеет очень разные интерпретации, проявляющиеся в культурном смешении с языческими атавизмами прошлого (потребительское отношение к освященным предметам, святыням, сведение их к функции оберега), бытовой магией (лечение заговорами с использованием святой воды, свечей, молитв и икон), «обрастании» всевозможными легендами, слухами, суевериями. Ничего общего с православной религией не имеет, например, распространенное хождение по периметру дома с зажжённой свечой с целью «освятить» его, купание в Крещенской проруби непременно в полночь, часто в нетрезвом виде, поминание умершего спиртным и многое другое. Эти явления, возникающие, как правило, в недрах обыденной культуры, не корректно, на наш взгляд, относить к православной культуре.

Определяя объем содержания понятия «православная культура», необходимо отграничить его от близких и порой взаимозаменяемых, но более узких понятий, таких, как «культура Православия» или «церковная культура».

Под культурой Православия следует понимать освоение вероучительных правил: знание и исполнение церковных догматов, канонов, обрядов. Церковная культура подразумевает участие в богослужении: соответствующая архитектура здания, церковное пение, колокола, иконопись, утварь (лампады, подсвечники, паникадила, ладан и другое), предметы церковного обихода (облачение церковнослужителей, аналои и прочее), хореография (входы, выходы, поклоны), а также просветительская деятельность священнослужителей и мирян, церковная благотворительность.

Все же православную культуру следует понимать более широко. И светские, и церковные исследователи утверждают, что основы, например, светской русской культуры «утверждены на Евангелии» [276, с. 16], что к православной культуре следует относить «все, что создано под влиянием православной духовности и несет отпечаток этой духовности» [236, с. 23]. В связи с этим, наиболее перспективным из подходов (законоучительный, церковный, краеведческий, религиоведческий и других) к понятию «православная культура» является культурологический.

В русле культурологического подхода принято понимать православную культуру как культуру людей, верящих в Бога [136, с. 13], культуру православного общества [191, с. 41], то есть как совокупность значимых ценностей для православных людей, опредмеченных в продуктах человеческой деятельности, зафиксированную в письменных документах или формах поведения, в художественных образах, и транслируемую из поколения в поколение в виде традиций, нравов, обрядов, норм, правил, регулятивных установок (нравственных, этических, мировоззренческих принципах) коллективной жизнедеятельности членов православной церкви.

Таким образом, если культуру мы определили как процесс порождения, функционирования и воспроизводства социальных норм, то есть как всю систему ценностных установок и ориентаций, сплачивающих данный коллектив людей в устойчивое сообщество, то православная культура – это система ценностей

восточно-христианской религиозной традиции, консолидирующих общество и транслируемых из поколения в поколение.

Как объект исследования, культура является текстом, созданным людьми, несущим определенную информацию, значения и смыслы. Однако не всякая культурная деятельность членов православной церкви принимается Церковью, а значит, не всякая может считаться православной. Если понимать культуру в широком смысле как совокупность продуктов человеческой деятельности, в русле антропологического (гуманитарно–деятельностного) подхода, охватывающего все, что отличает жизнь человеческого общества от природы, то культура не будет безусловным благом. И с этой точки зрения любые интерпретации православной веры (не только ей несоответствующие, но даже кощунственные, еретические) в литературе, философских сентенциях будут входить в православную культуру.

Если же понимать её в рамках выбранной нами аксиологической концепции, которая сводит культуру только к позитивным результатам деятельности людей [121, с. 16], тем самым сужая её границы, то критерием «православности» здесь должно стать отношение авторов текстов к православной Церкви и отношение Церкви к их текстам. Если эти тексты и интерпретации соответствуют православному вероучению, их можно считать православными. Таким образом, по нашему мнению, не все произведения Л. Н. Толстого, С. Н. Булгакова и ряда других писателей, художников, мыслителей можно считать принадлежащими православной культуре, хотя их авторы и были воспитаны в традиционной православной среде.

Культура для христианина имеет смысл только в той мере, в какой она содействует его духовному росту и спасению. В такой культуре вечные идеалы Православия формируют образ духовной жизни, цель которой – соединение с Богом, что определяет специфику мышления и чувствования. Итак, функциями православной культуры можно назвать оценивание и осмысление личного и общественного бытия, обеспечивая тем самым их уникальность, специфичность, обеспечение единства сообщества православных верующих не только в храме, но

и за его порогом, аккумуляция плодов их творчества в разных областях человеческой деятельности.

Православие, его учение и культурное наследие являются следствием пришествия на землю Иисуса Христа. Поэтому главным качеством православной культуры является христоцентричность. Критерий распознавания добра и зла, истины и лжи, красоты и безобразия показан апостолом и евангелистом Иоанном Богословом: «...всякий дух, который исповедует Иисуса Христа, пришедшего во плоти, есть от Бога...» (1 Ин. 4, 2) [27, с. 1221]. Догмат о Боговоплощении объясняет возможность изображения Христа на иконах. Поэтому приемлемо утверждение, что «догмат об иконопочитании есть краеугольный камень христианской культуры» [179, с. 29].

Важным критерием «православности» культуры является ее *церковность*. Такая культура характеризуется церковным влиянием на духовно-ценностные приоритеты всех форм жизни человека в его личном и социальном, космическом и эсхатологическом измерениях, на устройство государственной власти, на особый способ взаимоотношения Церкви и государства. Внешне это выражается в том, что православная культура ориентирована на храм, на богослужение, на евхаристию и другие церковные таинства. Цель церковного богослужения – являть Царство Божие. Поэтому литургия в православном богослужении никогда не рассматривалась как только обрядовое действие. Она являла опыт Божественного мира в мире земном, обозначала путь жизни, где сакральное и мирское неразлучны и вся жизнь мыслится как продолжение того, что было явлено и сообщено в литургии. Литургия пространственно и временно не ограничивается стенами храма, а «перетекает» в «литургию за стенами храма», позволяя человеку каждодневно и ежечасно приобщаться небесной Красоте, Истине и Благу. Следовательно, именно отношение общества к церкви, ее иерархии и уставу, богослужению, храму, к нравственным ценностям может служить критерием «православности» этого общества и свидетельствовать об изменениях в культуре.

Следствием особой «церковности» православной культуры можно назвать такое неотъемлемое её качество как *символичность*, так как «онтологическим фундаментом

православия является символизм» [28, с. 8]. Каждый элемент православной культуры представляет не только и не столько самое себя, сколько нечто иное и более глубокое. Он является символом, скрывающим Тайну. Этот символизм требует не понятийной интерпретации: адекватное восприятие иконы в полной мере доступно лишь православному сознанию, потому что носитель его уже смотрит на мир через систему религиозных символов. Отношение к символу – критерий религиозности. Вопрос о символе в православии есть вопрос соединения тварного бытия и бытия высшего. Вот почему, по мнению П. Флоренского, протестантизм не религиозен. «Протестантизм не религиозен уже в силу своего отношения к символу: возможность символа отрицается, а отсюда явно или неявно отрицается понимание тварного бытия как символа бытия высшего» [158].

Важной чертой христианской нравственности является её активный характер, направленность на позитивное преобразование не только отдельного человека, но и всего окружающего социума. Христианин призван быть «соратником» Божиим (I Коринф., 3; 9) [27, с. 1246]. Эти слова апостола Павла важны для понимания сути культурно–материального творчества человека. Духовно здоровый (преображенный) человек создает истинные культурные ценности. Поэтому отметим важнейшее призвание православной культуры: преобразование души человека, по словам Феофана Затворника, культура должна «напоминать о потерянном рае». Таким образом, можно говорить о возвышающем, преобразующем душу человека качестве православной культуры. Без духовного подвижничества такое преобразование недостижимо, без аскетизма, то есть обуздания себя, невозможно приобретение навыков внутренней культуры.

Общезначимость православной культурной традиции выражена уже в её наименовании, подчеркивающим, что только она претендует на ту форму культуры, в которой наиболее адекватно выражена абсолютная истина, те абсолютные ценности, которые определяют жизнь и судьбу человечества в целом и каждой личности в отдельности. Ведущее место среди них занимает морально–этическая проблематика. Главная этическая ценность в православии – это Бог в

трех Лицах, который «есть Любовь». Из нравственных предписаний главными для христиан являются любовь к Богу и любовь к ближнему.

В свете христианской антропологии человек обладает потенциальной *духовностью* в силу присутствия образа Божия в нем, поэтому духовное начало в человеке связано с Абсолютом и предстает как искание Бога, стремление к Нему. Это духовное начало, пронизывая человека, позволяет судить о нем, с точки зрения православного мировоззрения, как о личности.

Понятие «личность» вообще обязано своим происхождением христианству, в котором она понимается как единство духовного, индивидуально–психического и телесного. Христианский гуманизм находит свое выражение в понимании ценности человеческой личности как бессмертного, духовного существа, созданного Богом по Своему образу и подобию, а также в равенстве всех людей по отношению к Богу. Человеколюбие и подлинное христианство – синонимы: за каждой литургией приносится Бескровная Жертва Христова «за всех и за вся».

Бытие духа неразрывно связано в личности с общественным характером ее бытия. Православная духовность обладает такими чертами, как соборность, коллективизм, аскетизм, духовное подвижничество, борьба с грехом, смирение. Присутствие образа Божия в человеке дает ему и свободу, то есть возможность самоопределения по отношению к понятиям добра и зла. При этом, преступая границы нравственно недозволенного, человек теряет свою свободу, становится рабом страстей. Поэтому истинно свободным он может быть только пребывая в добре, лишь при жизни в Боге.

Радость от Благой Вести и радость служения Богу нередко рассматриваются как основная черта христианства. Слова – имена концепта «радость» (радостно, радостный, радоваться, радушно и др.) встречаются в Священном Писании около 250 раз – это, по–сути, термины, которые именуют одно из ключевых переживаний православного христианина. В православно–христианском дискурсе Бог является одновременно и причиной радости, и её целью, и её объектом.

Внутренне, имманентно христианство пронизано идеями *коллективизма*. На страницах Нового Завета мы находим много свидетельств о попытках первых

христиан построить жизнь на принципах общности имущества. «У множества же уверовавших было одно сердце и одна душа; и никто ничего из имения своего не называл своим, но все у них было общее» (Деян. 4–32) [27, с. 1166]. Православная *соборность* понимается как коллективное житнетворчество и согласие, единоедушное участие верующих в жизни мира и церкви.

Таким образом, рассмотренные нами православные ценности: любовь к Богу и любовь к ближнему, духовность, уважение человеческой личности и её свободного выбора, радость, коллективизм, соборность, несомненно, способствуют единению общества и противостоят сепаратизму.

Термин «православная культура» отражает историческую ментальность россиян, являясь частью обыденного мировоззрения, поэтому это понятие достаточно широко распространено в российском обществе. «В России, начиная с X века, вся культура: социально – политические институты, системы ценностей, быт и обычаи народа элиты, литература и музыка определялась православием и была неразрывно с ним связана», – читаем в словаре «Культурология» [135, с. 248]. Среди черт русского православия следует отметить соборность, общинность, мессианство, обрядоверие.

В рамках настоящей работы представляется целесообразным выявить ценности традиционного российского общества в связи с проблемами национального единства российского народа. Исследования [128] показывают, что в числе характерных для традиционной культуры России духовных ценностей наиболее значимыми и приоритетными являются мировоззренческие (религиозная вера, совесть и достоинство), общественные (патриотизм и гражданская ответственность за судьбу страны, служение Родине, чувство долга, общественное признание), семейные, а также ценности межличностного общения (любовь, дружба, честность, порядочность, гостеприимство). На втором плане в традиционной российской культуре всегда выступали другие виды ценностей (демократические, корпоративные, прагматические и эстетические). Обусловлено это, главным образом, ценностными ориентирами православия, которое всегда было и остается значимым в российской культуре, так как является её духовной

первоосновой. Ценности православной культуры также представляют собой «значительный потенциал в развитии культурной идентификации человека, способного к противодействию экстремизму и агрессии» [244].

Характер русского народа формировался православием. Именно следование заповеди Божией о любви к ближнему приобщало к доброте и состраданию, «жалостливости» русского человека. В такой благодатной любви становится невозможным то, что по-человечески кажется невозможным. История накопила множество фактов проявления чувств доброты и жалости по отношению к другим народам, к пленным, пострадавшим, обездоленным. Ф. М. Достоевский писал, что во время Севастопольской кампании раненых французов уносили на перевязки прежде своих, русских, говоря: «русского всякий поднимет, а французик – то чужой, его наперёд пожалеть надо». Английский репортёр, видя подобные случаи, писал: «Это армия джентльменов». В трагические дни землетрясения 1909 года, разрушившего город Мессину, итальянская газета писала: Русские моряки проявили, кроме всего прочего, ещё чуткость, коей у других не было... При распределении продовольствия они не ограничивались, подобно англичанам, сухою подачею строго взвешенного и точно определённого пайка, а отдавали всё, что имели, щедро и с любовью» [цит. по 244].

Православную культуру с полным правом можно назвать «культурой совести, так как она утверждает не только красоту, но, прежде всего, добро и правду» [108]. Идея добра проходит красной нитью в наследии православной культуры. Обращённость к этой нравственной категории востребована в современном обществе, где растущий человек сталкивается с агрессией, насилием, злом, с тем, что деформирует, разрушает личность, что разъединяет, а не сближает людей, народы, государства. Противопоставляя добру зло, академик Д. С. Лихачёв отмечает, что зло «сепаратно» по своей природе, поэтому «злые объединения недолговечны..., волчья стая рано или поздно кончается дракой волков» [244]. Сегодня в нашей реальности обнаруживается масса примеров «волчьих стай», их жестоких разбирательств, деградации личности, поэтому

актуально воспитание доброго отношения к миру на почве православной культуры.

Русская православная церковь жила и продолжает жить единой жизнью, едиными заботами со своим народом. Служение Отечеству её выдающихся подвижников деятельно способствовало становлению патриотизма как ценнейшей традиции русской культуры. Преподобный Сергей Радонежский энергично способствовал объединительной политике московских князей, внес вклад в развитие культуры своего времени и народной нравственности.

Православный мыслитель Г. П. Федотов писал, что «каждый народ имеет собственное религиозное призвание», которое полнее всего «осуществляется его религиозными гениями» [285, с. 7]. Выражением высокого призвания русской земли были её святые, явившие идеалы, которыми руководствовалось общество, признавая святость высшей ценностью. Потому и отмечается в научной и художественной литературе чуткость русского человека в различении добра и зла, стремление его к абсолютному добру, неудовлетворенность земными благами, неприязнь к практицизму, вещизму, собственничеству.

Уподобление Богу рассматривалось в православии лишь неотрывно от преображения человеческого естества, производимого действием Святого Духа. В этом смысле святость – это целостность плоти, души и духа, основанием которой для православного человека является бытие Бога. Святой, которому не чуждо человеческое, «возрастая в духе», перестраивая свою жизнь ради Бога, являют образец для обычного человека, который призывается следовать пути, уже «осуществленного» святыми, их жизнью и подвигами. Именно к святым обращался русский народ в трудные моменты жизни, ища у них помощи и заступничества.

Главными чертами личности преподобного Сергея Радонежского Чудотворца, воплотившего идеал древнерусской святости, совмещавшего в себе «мистика и политика, отшельника и киновита» [285, с. 179], были «стремление к бытию в Боге», смирение, «тихость нрава», кротость, самоограничение, послушание. Деятельность Сергея по духовному собиранию и нравственному

воспитанию русского народа оказала огромное воздействие на сознание русских людей. Троица Живоначальная, в честь которой он и назвал свою обитель, была для Сергия и символом единения всех русских людей, и символом взаимной любви Бога и человека. Именно по заказу Сергия Радонежского Андрей Рублев сотворил свою гениальную икону «Троица», выразив в ней гармоничный идеал древнерусского человека – красоту гармоничной, «соборной» жизни.

Русские святые и в повседневной жизни проявляют необычайную духовную энергию: покоряют и завоёвывают природу (русские подвижники Севера – Сергий и Герман Валаамские, Зосима и Славватий Соловецкие, Трифон Кольский и др.), устраивают государственную жизнь (благочестивый князь Александр Невский, митрополит Московский Алексей, святитель Гермоген), создают духовную литературу (преподобные Нестор Летописец и Епифаний Премудрый, святители Димитрий Ростовский и Тихон Задонский), укрепляют и облагораживают семейную жизнь (праведная Иулиания), просвещают языческие народы (святители Леонтий Ростовский, Стефан Пермский, Иннокентий Иркутский), руководят духовною и повседневною жизнью мирян (преподобный Серафим Саровский, Оптиные старцы).

Итак, в основании православной культуры лежит идея преображения мира, совершенствования человека. Путь следования высшему идеалу православия Иисусу Христу был явлен жизнью и подвигами святых, чей опыт признан нравственным образцом, ценностной ориентацией в православной культуре. Святые трудились на разных поприщах, но всех их объединяла деятельная вера и глубокая аскеза, их отличали качества, составляющие достояние русской православной духовности: смирение, кротость, милосердие, нестяжательность.

Таким образом, выделив православную культуру как морфологическую единицу целостной системы культуры, было выяснено, что она является составляющей религиозной культуры, относящейся к духовной сфере человеческого бытия, и, как конфессиональная, принадлежит христианской культуре. Проанализировав структуру православной культуры, мы увидели, что

ей, как культурной единице целостного культурного организма, присущи его основные компоненты (искусство, наука, этика, воспитание и другие).

Были рассмотрены религиозные основы культуры, проблема соотношения культуры и религии, специфика православного вероучения и православной культуры, особенности русского православия и русского нравственного идеала, отмечена иерархичность религиозной культуры.

Выявлена корреляция между различными определениями культуры и границами конкретной дефиниции «православная культура». В русле аксиологического подхода православная культура определяема как система объединяющих общество ценностей восточно-христианской традиции, транслируемых из поколения в поколение. Критерием принадлежности к православной культуре обозначено соответствие ортодоксальному вероучению.

Были зафиксированы основные качества православной культуры: христоцентричность, церковность, символичность, аскетичность, преображающая человеческую душу, а также объединяющие общество православные ценности: Бог, духовность, личность, свобода, человеколюбие, радость, коллективизм, соборность. Отмечено, что православие сформировало характерные для традиционной культуры России духовные ценности, способствующие национальному единству российского общества. Особенности православной культуры Восточной Сибири как одного из репрезентативных в плане среднестатистических показателей регионов страны является предметом дальнейшего рассмотрения.

ГЛАВА 2. ПРАВОСЛАВНАЯ КУЛЬТУРА ВОСТОЧНОЙ СИБИРИ: ТРАДИЦИИ И СОВРЕМЕННОСТЬ

2.1. Особенности становления и развития православной культуры Восточной Сибири

Отправной точкой распространения православной культуры в Восточной Сибири можно считать 1607 год, когда отряд казаков, пробираясь с севера со стороны Мангазеи, воздвиг православный крест в честь святителя Николая Чудотворца при первом зимовье в устье Турухана. Поселение часто именовалось зимовьем «у Николы на Турухане», впоследствии оно стало называться Новой Мангазеей. Традиция называть поселения именем православного святого характерна для Восточной Сибири. Так, Никольским погостом долгое время именовался Киренский острог, Покровским городком – Нижнеудинский острог.

Сакрализация пространства сибирских поселений осуществлялась в рамках общегосударственно–мировоззренческой платформы, её «православно-обусловленного аксиологического ядра» [166, с. 44]. Русская православная церковь выполняла интегративную функцию, содействовавшую укреплению государственной власти и формированию единой русской культуры. Христианская доктрина проповеди Евангелия позволяла видеть в присоединении Сибири закономерный процесс, одобренный Православной Церковью.

В 1620 году в Сибири была учреждена первая архиерейская кафедра в Тобольске, в юрисдикцию которой вошла вся азиатская часть страны, в том числе и Восточная Сибирь. Понимая невозможность управлять церковными делами в Сибири из одного центра, правительство во второй половине XVII века попыталось учредить в крае новые епархии. Однако только в 1727 году была учреждена Иркутская епархия, территория которой вскоре охватила почти всю Восточную Сибирь, за исключением бассейна Енисея. Во второй половине XIX века организуются еще три епархии: Енисейская (1861), Якутская (1870),

Забайкальская (1894), что способствовало храмостроительству, углублению проповеднической и миссионерской деятельности в регионе.

Основным носителем православной культуры является духовенство, которое призвано организовывать богослужения, содействовать религиозному общению, духовно–нравственному воспитанию, преподавать в церковно–приходских школах, регулировать семейно–брачные отношения, бороться с раскольниками, миссионерствовать. Его опорой в Восточной Сибири XVII века было русское население, организованное в рамках православного прихода, и местная администрация. Однако, как сообщал в 1638 году в одном из своих донесений в Москву архиепископ Нектарий, была «в Сибири ... попами ...скудость великая» [44, с. 186].

Важнейшей проблемой, которую постоянно приходилось решать сибирским архиереям, было обеспечение вновь построенных приходских церквей священнослужителями и причетниками. В условиях Восточной Сибири построить церковь было легче, чем подобрать квалифицированных священнослужителей, которых было крайне мало. Один из тобольских митрополитов сообщал в Москву: «...ставить в попы некого, потому что в Сибири, государь, люди все ссыльные и в попы ставиться охотников мало» [44, с. 186].

Важными факторами, влиявшими на формирование приходского духовенства, являлись его материальное положение и хозяйственная деятельность. Переезжая из Европейской России, священники вынуждены были ждать указа о денежном жаловании, без которого в Сибири было обойтись очень трудно. Наиболее подготовленное духовенство приезжало с севера России. Этот факт объясняется тем, что северорусские священники более органично вписывались в суровые климатические условия Сибирского края.

В XVII веке средства на содержание церковнослужителей поступали от государства или приходской общины, и церкви, в зависимости от источника дохода, подразделялись на ружные и приходские. Домовых церквей, содержавшихся на средства одного лица, в Восточной Сибири не было. В деревнях членам клира предоставлялись сельским обществом дома, церковная

земля. В наиболее глухих местностях священники и псаломщики жили в бедности, и это нередко вынуждало членов клира искать дополнительный заработок.

Более надежным источником заполнения вакантных мест стало посвящение в духовный сан представителей иных сословий. В итоге среди первых священнослужителей Восточной Сибири оказались «казахьи», «крестцовые», «перехожие» священники, «странники» и даже «попы-расстриги». Верующим разрешалось выбирать достойного кандидата из своей среды и направлять его в Тобольск «ставиться в попы». Кандидат должен был знать обрядовую сторону служения и пользоваться непререкаемым авторитетом. Многие из них являлись ранее церковными старостами, трапезниками, сторожами. Священнические кадры пополнялись и ссыльным духовенством. Дворцовые перевороты XVIII века приводили не только к смене монарха, но и к изменениям в составе коллегий, Синода и глав епархий. Окружение каждого из опальных царедворцев могло оказаться в Сибири.

В 1780 году в Иркутске открывается семинария, частично утолившая крайнюю нужду региона в образованном духовенстве. Если в XVIII веке пастыри, окончившие семинарию, насчитывались единицами, то к 1828 году в Иркутской епархии их доля поднялась до 23%, а к 1859 году – даже до 70-80%. В начале XX века священников, не имевших образовательного ценза, встречалось мало, за исключением Якутии, куда выпускники семинарий ехали очень неохотно, и Забайкалья, где в 1905 году их было 69%. В начале XX века многие преподаватели семинарий имели высшее образование [82].

В настоящее время в Восточной Сибири остается проблема священнических кадров. К примеру, в 2009 году в Бурятии на 70 приходов насчитывалось менее 30 священнослужителей. Острая нехватка церковнослужителей наблюдается и в Читинской, и в Енисейской епархиях. Если в начале XX века число членов клира в регионе составляло около двух тысяч человек, то на сегодняшний день в Восточной Сибири менее 500 священнослужителей.

Часть духовных лиц пользовалась не только авторитетом, но иногда и огромным уважением населения. Из сотен таких подвижников церкви выделяются фигуры архиереев, роль которых, как наиболее известных и влиятельных лиц епархии, всегда была высока. Первый иркутский епископ Иннокентий Кульчицкий (1727–1731) оставил о себе память как о человеке, многое сделавшем для исправления нравов и местного духовенства, и населения. Иннокентий Вениаминов, уроженец Иркутской губернии, приобрел мировую известность своей миссионерской деятельностью. Приходской священник из Иркутска, с 1853 по 1860 год он управлял в Якутске Камчатской епархией, а в конце жизни стал митрополитом Московским. Высоко ценились заслуги енисейского епископа Никодима Казанцева (1861–1870), якутского – Дионисия Хитрова (1870–1883), забайкальского – Мефодия Герасимова (1898–1912). Стойкость в борьбе с «неправедным» светским начальством проявили иркутский епископ Софроний Кристалевский в XVIII веке, архиепископы Михаил Бурдуков и Ириней Несторович – в XIX веке.

Деятельность духовенства начиналась после постройки храма и учреждения прихода. В каждом приходе церковное служение начиналось примерно одинаково – первым делом освящались все дома и жилища прихожан. В зависимости от количества дворов и размеров прихода на это уходило от одного до нескольких месяцев. После этого считалось, что поселения данного прихода получили Божье покровительство, и приходская жизнь вступала в традиционные формы.

Приходской храм является своеобразным центром общественной жизни, объединяя верующих и укрепляя веру отдельного человека. Важнейшим вопросом было определение территориального и количественного состава прихода. По сложившейся в Сибири традиции, поселенец самостоятельно делал выбор, какую церковь посещать. Вступив в приходскую общину, он добровольно принимал обязанности материального и духовного характера. Главным фактором здесь являлось решение приходской общины о приеме в свой состав или отказе в этом. До конца XVIII века община имела право влиять на состав клира. Для содержания постоянного причта поселенцы часто не могли найти средств. Другим

новым и важным фактором был наплыв переселенцев, особенно большой в Енисейской губернии. Новых сибиряков в большинстве случаев селили отдельно, создавая специальные поселки. Но так как в Сибирь ехали в основном бедные крестьяне, к тому же вынужденные тратить свои силы на обустройство, заведение хозяйства, то в новых деревнях чаще строились молитвенные дома, чем церкви, возводившиеся на средства членов императорского дома и других благотворительных фондов. Кроме того, с переселенцами в Восточной Сибири оказались представители различных сект: баптистов, молокан, субботников, иеговистов, иоаннитов и других, что также беспокоило духовенство.

Помимо регулярного посещения храма, прихожане должны были хотя бы раз в год исповедоваться и причащаться. За ежегодным соблюдением православными этих таинств наблюдали не только духовные власти, но и гражданские. Однако в Восточной Сибири постепенно складывалась традиция ходить на исповедь не ежегодно, но 1 раз в 2 или даже 3 года. Архиепископ иркутский Вениамин в отчете за 1880 год писал: «Состояние благочестия определяется главным образом усердием к общественной молитве и очищением совести исповедью и святым причащением. В том и другом немного утешительного можно сказать об иркутской пастве. Высший образованный класс, который должен бы служить примером для низшего, в обществе служит примером полного равнодушия к вере...» [82].

Об отношении сибиряков к православной вере существуют противоречивые высказывания. Холодность к религии, невежество прихожан отмечали и чиновники, проводившие в 1841 году ревизию Енисейской и Иркутской губерний, и другие официальные духовные лица. В 1916 году диакон П. Макаров в статье «О сибиряке» сделал такой вывод: «Следует признать, что жители сибирских городов и деревень к вопросам религии вообще индифферентны» [82]. Документы церковного учета говорят о том, что значительная часть населения не соблюдала постов, не бывала на исповеди. В Иркутске, по сведениям И.А. Погодаевой, в первой половине XIX века ежегодную исповедь пропускали от 30 до 63% прихожан [82].

Однако сохранилось немало высказываний, впрочем, не от духовных лиц, о набожности сибиряков, проявляющейся в частом хождении в церковь и домашнем молении, постройке церкви на свои средства, строгом соблюдении постов. «Старики наблюдали с самых ранних лет в особенности за исполнением религиозных обязанностей со стороны своих детей и внуков, – писал о жителях Иркутска И. Т. Калашников. – Сохрани Боже, не идти к обедне и даже к заутрене или ко всенощной!» [163, с.115] По словам А.М. Корнилова, бывшего иркутским губернатором в 1806 году, «народ, как в Иркутске, так и во всей Сибири по большей части набожен, а особливо старожилы и купечество...» [82].

Жители городов были явно настроены более религиозно, чем мелких населенных пунктов. Недостаточная забота о состоянии храмов и почтения к ним особенно сильно ощущались в небольших селах. В XIX–начале XX веков очевидцы отмечают плохое состояние сельских храмов, отсутствие в них поучений и пения, вечерних служб, потому как «все равно никто молиться не приходит» [82]. В сельской местности далеко не каждый населенный пункт имел церковь, а посещать храм, расположенный даже в нескольких километрах от своей деревни, было гораздо сложнее. В начале XX века в Енисейской губернии только седьмая часть населенных пунктов имела храм, в Иркутской – тринадцатая. Хотя в Забайкалье это соотношение было более благоприятным, но и там церкви находились лишь в 20–25% населенных пунктов [82].

Тем не менее после победы большевиков в России, несмотря на террор против духовенства, разрушение большинства храмов и монастырей, антирелигиозную пропаганду, число верующих сокращалось медленно. По приблизительным оценкам, процент религиозно настроенных граждан России составлял в 1910–х годах 90, в конце 1920–х – около 80, а перепись населения 1939 года выявила, что в сельской местности две трети, а в городах – треть жителей оставались верующими [82]. Почти в каждой семье имелись иконы, читались или пелись хотя бы краткие молитвы, отмечались церковные праздники.

Интересная оценка отношения сибиряков к православию дана публицистом и историком С.С. Шашковым: «В то время как в Великороссии набоженность

имела характер церковно-монастырский, здесь она носила характер преимущественно часовенный. Долго богослужение сибиряка состояло не в церковных обрядах, отправляемых священником, а в собственной молитве в деревянной часовне, да в приношении образам разных прикладов. Приходные книги сибирских церквей и часовен показывают нам, что православные несли в церковь все, что они могли дать ценного. В церковных чуланах лежали пожертвованные прихожанами холсты, кожи, железо, конская сбруя, мука, мясо, масло, меха; мехами в северо-восточной Сибири даже обвешивали и украшали церковные и часовенные образа. К церквям прикладывали также лошадей, коров, экипажи и т.п. Словом, в случае каждого успеха в своих промыслах сибиряк считал священной обязанностью часть своего барыша принести в жертву Богу... Крестьяне, если в их деревне была церковь, то при посеве хлеба считали своей обязанностью отслужить молебен и дать обещание, в случае урожая, пожертвовать церкви часть своих плодов. ...Почитание мощей в сибиряках также сильно, как и в великоруссе; почитаемых народом, хотя и не открытых мощей, в Сибири очень много... И если в Сибири только одни открытые мощи, то вина этого уже никак не в индифферентизме сибиряков к этой святыне» [82].

Хотя некоторые оценки (например, вывод о «часовенной Сибири») относятся скорее к XVII–XVIII векам, из этой цитаты можно сделать вывод о проявлении в отношении к религии особого характера сибиряков, заключающегося в более свободном поведении, но уважительном отношении к православной вере. Реалии Сибири накладывали свой отпечаток на образ жизни русских поселенцев и их религиозные чувства. Сибиряк, привыкший надеяться на себя, не испытывавший крепостной зависимости, был менее склонен признавать какие-либо авторитеты, в том числе и церковный. К тому же контингент сибирских поселений был особенным.

Печальную картину нравственного состояния первых сибирских насельников описывает историк П. Н. Буцинский, делая вывод, что в середине XVII века «нравы Сибири ... были жестокие и распущенность царила как в мире, так и в монастырях» [44, с. 281]. Русские колонисты, чувствуя себя хозяевами, не

желали постоянно следовать православным нормам поведения. Были очень распространены пьянство, блуд, воровство, обман. В Сибири испытывался недостаток в русских женщинах православного вероисповедания. Казаки и прочие «вольные люди» жили блудом с женщинами-инородцами. Так как женщины не были православного вероисповедания, то казаки имели «благовидный» предлог не вступать с ними в церковный брак, который только и признавался в обществе.

Более того, многие русские перестали носить кресты, не соблюдали посты и постные дни, в монахи постригались случайные люди, которые через некоторое время уходили обратно в мир. Русские казаки жили как завоеватели и победители, которым все дозволено. Духовенство неоднократно выступало против безнравственного поведения русских поселенцев, стремясь укрепить в народном сознании должное каноническое православное мировоззрение. По этой причине сибирское духовенство постоянно вступало в столкновения с представителями разных слоев общества. Конфликты с воеводами случались по причине выступления сибирских архиереев против творимых властями притеснений и беззаконий, не совместимых с христианским мировоззрением. Конфликты с простым населением происходили на почве проявления со стороны народа таких поступков, которые противоречили нормам христианства. Церковная власть выступала в качестве посредника и третейского судьи между враждующими сторонами. Таким образом, процесс освоения Сибири в духовном плане шел неоднозначно.

По мнению В. Ю. Софронова, подобное положение сложилось в Сибири не столько из-за распущенности местного населения и отсутствия твердых моральных устоев, сколько по причине своеобразного стереотипа поведения в стране, не освященной «благодатью Божией» [256]. Русский православный человек XVI–XVII веков, воспринимая те или иные земли как праведные и грешные, был «вынужден» вести себя неправильно на «нечистой» земле. И только когда в понимании православного населения Сибирь становится не просто русской территорией, но на нее распространяется Божие благословление в виде различных событий (видение Богоматери, появление местных реликвий и другое),

ситуация меняется в лучшую сторону. Например, в 1642 году произошло обретение мощей первого сибирского святого – Василия Мангазейского, чрезвычайно почитаемого сибиряками: русские жители обращались к нему за исцелением, коренное население считало покровителем охотников.

Однако есть еще очень важная причина «падения религиозного чувства у русских людей, переселившихся за Уральский хребет» [44, с. 274], которую справедливо назвать специфической особенностью «субэтнуса сибириков» (выражение Л. Н. Гумилева) [8, с. 132]. Первыми служилыми людьми и переселенцами из европейской части государства здесь были по преимуществу люди вольные, бродячие, привыкшие относиться свободно к религии и нравственности. В крае уже к тому времени был этнически и конфессионально разнородный состав населения, что говорит о сосуществовании разных верований, разных нравственных ценностей. Например, тесное общение с коренными жителями – язычниками привело к тому, что проявилось и обратное явление – влияние шаманизма на русское население. Некоторые поселенцы для решения своих проблем стали обращаться к шаманам. Это вызывало опасение у духовенства и могло закончиться отлучением от церкви и наказанием. Шаманам запрещали проведение обрядов в поселениях, где проживали православные.

На протяжении всей своей русской истории Сибирь была «краем каторги и ссылки». Сюда отправляли людей, обвиненных «в ересном деле» [113, с. 9], шведских военнопленных лютеран, евреев (иудеев), старообрядцев. Со второй половины XVII века правительство ссылало в регион государственных и уголовных преступников, «опальных» в ходе дворцовых переворотов, участников народных выступлений и других лиц, угрожающих интересам имперского или советского правительства. Желая пополнить недостаток женщин, правительство высылало в Сибирь «развратных девиц» или преступниц. Уголовная ссылка отрицательно влияла на местные нравы. Большинство из политических ссыльных были убежденными атеистами и, обладая силой характера, энергией, часто и образованием, влияли на массы. «И эта смесь элементов, как пишет П. Н. Буцинский, не могла не отразиться самым губительным образом ... на

переведенцах и вольных переселенцах из русских людей, на их религиозных и нравственных понятиях» [44, с. 275].

Однако часть ссыльных весьма обогатила культуру Сибири: как, например, декабристы известны своей просветительской деятельностью в сибирской ссылке, так и православная культура Сибири обязана таким выдающимся ссыльным, как старец Даниил Ачинский и архиепископ Лука (Войно–Ясенецкий).

После семнадцати лет безупречной военной службы Даниил Делие (1784 – 1843) (местночтимый святой старец Даниил Ачинский) был лишен воинского звания и сослан вместе с преступниками в кандалах в Сибирь работать на Боготольском заводе за просьбу удалиться в монастырь. В Ачинске, где он жил потом длительное время, многие ходили к нему, в том числе и местные владыки, «иные лишь для того, чтобы взглянуть на него» [263, с. 10]. «Закоснелые грешники» плакали, раскаивались и открывали свои грехи под воздействием присутствия старца. Таким образом, он явил пример христианского смирения и духовного подвижничества для сибиряков и способствовал их нравственному совершенствованию.

Первая ссылка в Красноярский край Валентина Феликсовича Войно–Ясенецкого (архиепископа Луки) (1877–1961) относится к 1927 году, где ему довелось работать в разных больницах огромного региона – Красноярске, Енисейске, Туруханске, Плахино, Большой Мурте. Будучи слишком необычной личностью для советского общества: врачом, ученым, епископом в одном лице, он не вписывался в идеологические стандарты эпохи. Власти, следуя доктрине о несовместимости религии и науки, стремились избавляться от столь неординарных людей. Тюрьмы, ссылки, несколько месяцев допросов, три голодовки – все это не сломило его волю и преданность православному христианству. В 1943–1944 годах владыка Лука возглавлял не только епископскую кафедру в Красноярске, но и все госпитали края, оперируя в одном из них. Он читал лекции студентам медицинского института, писал научные труды, вел богослужения в единственной действующей в то время в городе маленькой Никольской церкви, проповедовал. Делал операции он непременно с

молитвой, а лекции читал в монашеском облачении, чем вызывал гнев у властей. Высокие нравственные идеалы сделали жизнь Войно–Ясенецкого примером для многих людей.

Важными православными ценностями, объединяющими людей вне зависимости от их вероисповедания, возраста, здоровья, образовательного и сословного ценза, являются милосердие и сострадание. Эти нравственные качества присущи сибирякам, в том числе и благодаря православной культуре. Православная Церковь была и остается инициатором благотворительной деятельности, руководствуясь принципом «возлюби ближнего твоего, как самого себя» (Мф. 22; 39). В ведении духовенства в конце XIX–начале XX века в Восточной Сибири активно действуют различные общественные организации [297, с. 470-472], братства, попечительства, способствующие просвещению личности, воспитанию нравственности, радеющие за обездоленных. Попечительные общества заботились о тюрьмах, детских приютах, народной трезвости, бедных монастырях и церковнослужителях.

В последние десятилетия благотворительная деятельность православных людей в Восточной Сибири проявлена в реабилитации наркозависимых в Иркутске, Красноярске, Ачинске, Улан-Удэ, Лесосибирске и других, организации сестричеств милосердия при больницах (Красноярск, Норильск, Бородино), общин глухонемых в Ангарске, Красноярске, в помощи заключенным в тюрьмах, людям, попавшим трудную жизненную ситуацию, заботе о детях–сиротах. Ряд лет работают благотворительные столовые при храмах Улан–Удэ, Норильска, Киренска, Минусинска и пункты вещевой помощи (Красноярск, Улан–Удэ, Шушенское). Оказывается психологическая помощь в семейных клубах (Улан-Удэ, Хатанга), а также по телефону доверия (Улан–Удэ). Действуют общества православных врачей (Чита, Красноярск).

Духовно–просветительская деятельность Церкви, формируя общее ценностное пространство, способствует единению общества. Духовное образование в системе православной культуры является необходимым компонентом в религиозной практике и воспроизводстве религиозной культуры.

Вслед за Иркутской духовной семинарией (конец XVIII века) во второй половине XIX века возникли духовные семинарии в Якутске и Красноярске, церковно–учительская семинария и до 10 духовных училищ. В духовных учебных заведениях изучались не только богословские предметы, но и дисциплины гражданского цикла. В настоящее время в Восточной Сибири пока нет духовных семинарий, но открыто Духовное училище в Читинской и Краснокаменской епархии.

В конце XVII–начале XVIII веков церковь владела монополией в области образования Сибири, а в дальнейшем и народного просвещения. Иркутские архиереи XIX века были людьми высокообразованными, стоя в этом отношении выше губернаторов и генерал–губернаторов, из которых высшее образование имели немногие. Духовенство принадлежало к самой просвещенной части местного общества, и крупной заслугой православной церкви следует считать основание школ при монастырях, где в качестве учителей часто выступали церковнослужители. Церковно-приходские школы, которые стали массовыми с 1880–х годов, сыграли значительную роль в начальном образовании, своим количеством, а также качеством обучения.

Просветительская деятельность Церкви на сегодняшний день находит свое выражение в приходских воскресных школах для детей и взрослых, организации лекториев, преподавании в университетах, духовном окормлении казачьих и кадетских школ, военных частей. В Красноярском крае, например, где создана самая развитая в России сеть кадетского образования, в кадетских корпусах и женских Мариинских гимназиях изучают основы православной культуры, есть возможность посещать богослужения в домовых кадетских храмах, а торжественные построения традиционно начинаются молебном.

В широком смысле «духовное просвещение» – это многогранное явление, включающее помимо системы духовного образования и работу против искажений православного вероучения среди уже крещеного населения, и миссионерскую деятельность среди инородцев – нехристиан.

С присоединением Сибири к Московскому государству в него влились представители разных конфессиональных групп: язычники, мусульмане и ламаисты. В начале XVII века в Восточной Сибири проживало около 100 тысяч человек, среди которых наиболее многочисленными были буряты, якуты, эвенки (тунгусы), менее значительными были племена енисейских кыргызов, сагайцев, качинцев и других. Практически все население исповедовало тогда различные варианты язычества.

При анализе миссионерства в Сибири следует учитывать церковный фактор как несение проповеди о спасении, и государственный – объединение и собирание земель, в чем видится «симфония» светской и духовной властей. Само свойство Церкви – объединять в вере для созидания самой Церкви в попечении о спасении души каждого человека – обуславливает Евангельскую проповедь. По словам одного из авторов Сибирского летописного свода, «...благодать Божия в Сибирь прииде» только с постройкой русских городов, и, согласно историческому сочинению «Синописис», написанному в середине 70-х годов XVII века, значение присоединения восточных территорий к России сводится к тому, чтобы «многое множество людей обратилось в православную веру» [71]. Миссионеры считали, что «просветить сии народы, сидящие во тьме и тени смерти, верую в Иисуса Христа есть высокое назначение народа Российского, и племена сии преданы ему Провидением для того, чтобы он предал им тот же дар Божий, который самому ему предан» [58, с. 168].

Православная миссия исходила из фундаментального принципа: «не должно становиться евреем, чтобы быть христианином», следовательно, аборигену не требуется становиться русским, чтобы стать православным. Наряду с миссионерскими обязанностями священники–миссионеры изучали местные обычаи, образ жизни своей паствы, языки. Так, в соответствии с предписаниями Енисейской консистории, священник в церковном приходе инородческого поселения обязывался прослужить не менее десяти лет, при этом в течение первых трех изучить местное наречие, верования и обычаи местных жителей.

В начале XVIII века миссионерской деятельности был присущ насильственный и поверхностный характер. В 1719 году было запрещено крестить иноверцев против их воли, а указом 1720 года предоставлялась трехлетняя льгота новокрещеным от сборов и податей. В 1725 году Синод издает постановление о раздаче подарков инородцам, принявшим православную веру. В результате христианизация не привела к коренному изменению образа жизни новокрещеных. Причиной неуспешности православной миссии в Сибири можно считать недостаток знания инородческого духа миссионерами [286, с. 47]. Проповедь необходимо было вести не только на языке иноверцев, но и на языке их культуры, поэтому к деятельности священников в Восточной Сибири предъявлялись повышенные требования.

С начала XIX века в России изменилось отношение к крещению коренных народов. Произошел отказ от политики массовых крещений. Церковь на первый план стала выдвигать культурные задачи и, прежде всего, просветительские: развитие системы школьного образования для подготовки кадров священнослужителей из среды коренных жителей, изучение языков местных народов Сибири. Миссионеры вырабатывали новые механизмы не насаждения, а ассимиляции православием образа жизни аборигенов, что дало положительные результаты [153, с. 27]. Как ревнители миссионерства известны иркутские архиереи Михаил (Бурдуков), владыка Парфений (Попов), Вениамин (Благонаправов).

Переводческая деятельность православных миссий, облегчающая усвоение «русской веры» инородцами, приобщила местное население к христианской культуре. Это направление миссионерской деятельности получило развитие в связи с работой Библейского общества, ставившего своей целью перевести Библию на все языки народов мира. В Восточной Сибири его отделение работало в Иркутске в 1819–1826 годах. Распространялись книги на славянском языке и Евангелие от Матфея и Марка, переведенные на монголо–бурятский язык. Для христианизированных бурят была создана христианская адаптированная литература, созданная на базе кириллицы с использованием бурятского и

русского языков параллельно. Факт существования такого рода литературы – крупное и значительное явление, например, «Степное Евангелие» на бурятском языке было создано гораздо ранее, чем на украинском и даже на современном русском [168, с. 7]. Во второй половине XIX века уже во всех бурятских приходах богослужение велось на бурятском языке. В настоящее время опять начата работа над переводом православного богослужения на современный бурятский литературный язык. В 2011 году вышел первый полный перевод Библии на тувинский язык.

Значительные территориальные пространства, низкая плотность населения, говорящего на своих языках, отсутствие упорядоченного транспортного сообщения определило особенности христианизации края. Деятельность священников-миссионеров проходила в чрезвычайно тяжелых условиях так объективного, так и субъективного характера. К первым следует отнести суровый климат, рассредоточенность населения, когда путешествия в отдаленные стойбища растягивались порой на несколько месяцев, из которых только 7–10 дней священник выполнял свои непосредственные обязанности. Так, иерей Михаил Петелин с мая по июль 1893 года совершил путешествие «по берегу Ледовитого океана пешком с проводником из чукчей», священник Шилов более месяца находился в поездке к кочующим тунгусам, проделав свыше тысячи верст пути и проведя 14 ночей под открытым небом в снегу при сильном морозе [314]. Походный храм Туруханской миссии оказался непригодным для его перевозки в условиях северного сурового климата и почти непреодолимых тягот в передвижении. К другим проблемам можно отнести материальные трудности: задержки в получении жалованья и средств на путевые расходы в отдаленных приходах Иркутской (впоследствии Камчатской и Якутской) епархии.

Наиболее активно православие было воспринято теми народами, которые находились в тесном контакте с русскими переселенцами (кеты, эвенки, якуты). В то же время значительная часть аборигенов продолжала жить автономно, не соприкасаясь с русским населением, поэтому они в меньшей степени восприняли христианство (ненцы, нганасаны, эвены). Добровольность крещения ряда сибирских

народов объясняется их религиозным безразличием, основанным на языческих представлениях. Они продолжали оставаться язычниками, сохраняя прежние формы культа и быта.

Начиная со второй половины XVII века, в Забайкалье стал активно проникать буддизм, получивший распространение среди селенгинских бурят. Русская администрация, не обладавшая в этом крае крупными военными силами и озабоченная тем, чтобы коренное население не ушло в Монголию, а власти Монголии и Китая, где преобладал буддизм, не предприняли внешнеполитических акций против России, по существу не препятствовала распространению буддизма. Христианизация здесь требовала особой гибкости, поэтому методы давления и принуждения не применялись. Из-за активного распространения ламаизма, как пишет церковный историк Н. Д. Тальберг, наибольшее число обращений падало не на бурятский народ, а на племена «идолопоклонников тунгусов» [260, с. 650-651].

При Елизавете Петровне правительство официально признает буддизм; ламы получают почти такие же права, как православные священники. Буддистов в конце XVIII века было в Забайкалье уже более 10 тысяч. Значительно возрастает в XVIII веке и количество старообрядцев: при Екатерине II переселили в Восточную Сибирь до 6 тысяч человек; около 5 тысяч из них образовали своеобразную этническую группу «семейских» за Байкалом. Все это несколько осложнило православную миссию.

В 1911 году общее число жителей Восточной Сибири составило 2862 тысяч, увеличившись по сравнению с началом XVII веком в 29 раз [82]. Православных среди населения здесь было 83,38%, по-прежнему меньше, чем в Западной Сибири (91,69%), но больше, чем на Дальнем Востоке (73,53%). В регионе на втором месте после Якутии по доле православных была Енисейская губерния (93,14%), потом – Иркутская (85,8%) и Забайкалье (69,8%) [82].

В крае оставалось много буддистов (7,32%), доля которых в Забайкалье составляла 21,2%. Из других конфессий больше стало старообрядцев (2,71%), из-за их высокого естественного прироста, но в Западной Сибири и на Дальнем

Востоке их доля была еще выше. Язычество, полностью господствовавшее в регионе в начале XVII века, оказалось оттесненным в начале XX века на последнее место (1,99%), но многие представители коренного населения, формально приняв православие, оставались фактически двоеверами.

Следует также признать, что часть коренного населения воспринимала православие очень глубоко, даже возникла этническая группа карымов – крещенных, метисированных бурят с собственным этническим самосознанием. Русские монастырские крестьяне и крещеные коренные жители (в частности, буряты) составили некую новую социальную общность – монастырское православное приходское общество. Практически у всех народов Восточной Сибири имелось национальное православное духовенство. Первые представители его известны еще с XVIII века. По данным А. Д. Жалсараева [90, с. 138], известно 150 священнослужителей бурятского происхождения, внесших определенный вклад в христианизацию местного населения. Серьезным успехом в деле христианизации в Забайкалье стало крещение эвенкийского князя Гантимура с его сыном, которому был пожалован дворянский титул. Известно, что один из представителей князей Гантимуровых был взят на обучение в Селенгинский Троицкий монастырь, принял монашество и в дальнейшем неоднократно выезжал в Китай в составе российских посольств.

Православие повлияло даже и на некоторые стороны быта коренных народов Восточной Сибири: в конце XIX–начале XX веков редким стало многоженство. К началу XX века повсеместно стали хоронить умерших в могилах (в XVII–XVIII веках для этого использовали кремацию, воздушный или наземный способы захоронения). Не только крещеные представители аборигенов, но также шаманисты нередко включали в пантеон святых Николая Угодника, Иннокентия Кульчицкого, посещали христианские церкви, отмечали православные праздники, носили христианские имена.

В миссионерских отчетах указывалось, что под влиянием христианства постепенно стали исчезать и некоторые чукотские обычаи, например, самоубийство стариков, многоженство, кровная месть и прочее – «сами чукчи

смотрят на эти обычаи как на остаток язычества, достойный порицания» [227, с. 48]. По воспоминаниям Варвары Быковой, преподавательницы Иркутского Девичьего Института, сибирские инородцы, встречаясь с экипажем Великого Князя Алексея Александровича, посетившего Иркутск в 1873 году, «набожно осеняли себя крестным знамением» [94, с. 328]. Христианизация народов Сибири в дореволюционное время объединяла русских и коренных жителей – единая вера делала всех равными и перед Богом, и перед царем.

Проповедническая деятельность миссионеров имела образовательно – просветительское значение, расширяя кругозор и мировоззрение коренных жителей. Тематика миссионерских проповедей, кроме сугубо религиозных вопросов, включала и другие важные государственные и общественные проблемы. Большое значение проповеди имели во время стихийных бедствий и эпидемий.

Миссионеры выступали не только в качестве проповедников православного учения, но и как знатоки и переводчики местных языков и наречий, культуры и быта народов, распространители грамотности и европейской культуры. Они наряду с членами академических экспедиций стали одними из первых исследователей географических, этнографических, лингвистических особенностей Сибири, специфики проживания в суровых условиях Севера, их работы использовались впоследствии светской наукой. Например, Серебряной медали Сибирского отдела Императорского Русского географического общества (СОИРГО) был удостоен составленный священником Андреем Аргентовым словарь–разговорник чукотского языка с приложением описания его фонетических особенностей. Первая «Грамматика монгольского языка» (автор – иерей Александр Бобровников), была удостоена Императорской Академией наук второй Демидовской премии.

Миссионерская деятельность Русской православной церкви в Восточной Сибири способствовала приобщению коренного населения через христианство к мировым гуманистическим ценностям, русской культуре, наднациональной христианской литературе, научным и техническим достижениям России и

западных стран, способствовала образованию и просвещению коренных народов Сибири.

Не только на русских, но и на коренных жителей важное нравственное и эстетическое воздействие оказывало православное искусство. Православная вера объединяла поселенцев в новом крае, служила связующей нитью с покинутой родиной. Поэтому верующие, обосновавшись на новом месте, приступали к постройке храма. Кроме того, любое культовое сооружение как бы освящало новое поселение, обеспечивало Божье покровительство. Как писал П. А. Словцов: «Заселение Сибири равномерно совершалось и в христианском разуме чрез сооружение часовен, церквей, монастырей и соборных храмов. Общее правило тогдашних русских: где зимовье ясное, там и крест или впоследствии часовня» [248, с. 78]. На временной зимовке устанавливался деревянный крест под крышей, в крепости строилась часовня или церковь, а в городах старались обзавестись своим монастырем.

Храм является центром приходской общины. Единение самых разных людей (социальных, возрастных, профессиональных, образовательных и других стратификационных разделений) друг с другом происходит посредством общей молитвы. Праздничные богослужения с последующими поздравлениями, совместные трапезы при храме способствуют сплочению прихожан. Наличие при храмах библиотек, воскресных школ для детей и взрослых, церковно-приходского попечительства, миссионерских центров содействуют общению не только между православными людьми, но и привлечению людей «околоцерковных», интересующихся, сомневающимися.

Первыми культовыми православными сооружениями в новом крае являлись часовни (безалтарные храмы), и их строительство шло чрезвычайно быстро. Церковь обычно возводили позже, потому, что все принадлежности для богослужения приходилось везти издалека, да и священника найти было трудно. Довольно много часовен возводилось по обету, по случаю чудесного избавления от опасностей или посвящалась каким-либо событиям. Основывая остроги, казаки в одной из башен устраивали часовню, чтобы те «своей святостью» отвращали

врагов во время осады. В XV–XVI веках в Европейской России строительство часовен–башен прекратилось, но в Сибири оно продолжалось вплоть до начала XVIII века. Когда жители уже не могли обходиться без храма, но оказывались еще не в состоянии построить церковь и обеспечить священнослужителей и причетников, строилась часовня достаточно больших размеров, по своему плану напоминавшая церковь по всем церковным канонам, как бы с «запасом», чтобы позднее прирубить алтарь и иметь свой приходской храм. Многие часовни возводились без архиерейского благословения, что свидетельствовало об определенной степени мирской самостоятельности в вопросах культового строительства.

При всей важности часовенного строительства особое внимание епархиальные власти уделяли строительству церквей, поскольку именно церковь считается основной культовой постройкой в православии. Первые восточносибирские церкви были построены в 1620–1630–х годах в Енисейском, Красноярском, Братском и Якутском острогах. О необходимости церкви для русских поселенцев XVII века говорят многочисленные прошения, адресованные как епархиальным властям, так и гражданской администрации. После строительства Красноярского острога в 1628 году, гарнизон ходатайствует о разрешении поставить в остроге церковь на три престола, и просит казну выделить для этой церкви священника, богослужебные книги, колокола и церковную утварь. Свою крайнюю необходимость в церкви и священнике красноярцы объясняли тем, что «будучи на твоей, Государевой службе ... со всякия нужи многие перецынжали и перепухли и переранены смертными ранами ... и перемерли без отца душевнаго, и без отпевания погребены» [19, с. 84]. Первая церковь в Красноярске была построена осенью 1629 года и освящена в честь праздника Преображения в память о дне закладки острога.

Все церкви, построенные в XVII века, были деревянными. В Сибири обращаться с топором умел практически каждый крестьянин, в то время как каменные работы требовали особых навыков. Начиная со второй половины XVII века, Сибирский приказ постоянно направлял за Урал московских мастеров. В

дальнейшем подмастерья каменных дел направлялись в другие наиболее значимые сибирские города: Мангазею, Енисейск, Иркутск. Это позволило в XVIII веке перестроить ряд церквей в каменные по передовым столичным образцам. В начале XIX века власти ввели запрет на сооружение деревянных церквей, что привело к повышению до 1860-х годов удельного веса каменных храмов.

Большинство восточносибирских каменных храмов того времени было построено в стиле русского барокко с привнесением отдельных украинских деталей (что связано, вероятно, с малороссийским происхождением большинства сибирских архиереев) и в некоторых случаях местного (ламаистского) восточного декора. Динамизм и патетика – характерные черты барочного стиля – как нельзя лучше отвечали энтузиазму и духу предпринимательства сибиряка. Наивысший подъем распространения барочных форм во всех видах искусства в середине и второй половине XVIII века совпадает с расцветом сибирских городов и усилением мощи купечества. Храмы довольно часто строились на добровольные пожертвования сибирских купцов. В 1828 году в Восточной Сибири было 309 церквей, а в 1913 году их число возросло почти в 4 раза, достигнув 1055 церквей (вместе с приписными) и 1035 часовен и молитвенных домов [82].

Храмы посещали не только ради молитв, но и из желанья послушать хороших певчих, пообщаться с людьми, побывать в обстановке праздничной торжественной атмосферы. В XVIII веке при церквях были даже общественные бани. Строительство церкви считалось важнейшим событием в истории города, острога, слободы или села, так как свидетельствовало об устойчивости поселения, стабильности и административной значимости. Кроме того, церковь служила своеобразным ориентиром, центром притяжения для новых поселенцев. Таким образом, храм превращал город из простого места жительства в своеобразный культурный центр, духовная часть которого связывалась с церковно-православным комплексом.

Православная архитектура способствовала утверждению православия в Сибири, а при её уничтожении ускорился отход народа от веры. Не случайно

атеисты и открытые враги православия особенно в 20–30-е годы XX века обязательно стремились если не разрушить храм, то превратить его в место праздного отдыха (клуб), в «храм» искусства (музей, театр), а также в подсобные помещения (гаражи, склады, конюшни и другое). К юбилею 1000-летия крещения Руси из 530 храмов, функционировавших, в частности, в Красноярской епархии до революции, едва насчитывалось десять [<http://www.kerpc.ru/eparhia>]. На сегодняшний день в Восточной Сибири функционирует более 630 храмов.

Важнейшей традицией православной культуры, объединяющей людей, являются религиозные праздники. В начале XX века ежегодно издавался церковно–гражданский календарь, которым руководствовалось, в основном, городское население, где грамотность была относительно высока. В сибирских селах жили по народному календарю, изучению которого в конце XIX–начале XX веков много времени отдал А. А. Макаренко, собрав обширные материалы по Енисейской губернии. Исследователь пришел к следующему выводу: «Календарь коренного сибирско-русского крестьянства отличается от церковно-гражданского....: он весь устный, сохранявшийся в памяти населением, в массе своей все еще неграмотного» [82].

Сибирский народный календарь в основном воспроизводил великорусский, но имел свои особенности, сложившиеся под влиянием христианских представлений, суеверий и некоторых реалий местной жизни. «В практике сельской жизни допускалось исполнение работ, даже тяжелых (косьба, жатва и прочее) не только по воскресным дням, но иногда и в большие праздники» [82]. Главными церковными праздниками для сибиряков, так же, как и для великороссов, были, во–первых, Пасха, которую в Енисейской губернии выговаривали как «Паска», а также двенадесятые, великие праздники и храмовые дни. В первый день Пасхи совершалась заутреня. Там, где не было причта, сами прихожане в часовнях или в какой-нибудь избе пели молитвы. Перед началом и после конца службы стреляли залпами из ружей холостыми патронами – это значило «Христа встречать». На Вознесение Господне также палили из ружей – провожали Христа на небо. В день апостолов Петра и Павла (12 июля), которых

сибиряки почитали как покровителей рыбаков, ели уху, «приглашая» Петра и Павла принять участие в трапезе. Это обычай, по мнению А. А. Макаренко, забыт в европейской России, но сохранился в Сибири [82]. Массовое посещение «могилок» в Родительский день на Радоницу объединяло людей. Поминание умерших родных на кладбище в этот установленный Православной Церковью день остается и поныне необычайно устойчивой традицией даже для неверующих.

Среди чисто сибирских праздников выделяется общесибирский народный праздник «Иннокентьев день», то есть день Иннокентия Иркутского (9 декабря), признанного общероссийским святым, которого называли даже «Сибирским Богом». Его имя давалось храмам, часовням, пароходу, станции Иннокентиевской (ныне – Иркутск–Сортировочный), в его честь многие сибиряки называли детей. День Дмитрия Солунского (8 ноября) также считается сибирским праздником как исторический день завоевания Сибири. Очень почитался сибиряками святитель Николай Чудотворец (день памяти зимой – 19 декабря) как наиболее понимающий нужды крестьян, скотоводов, зверовщиков. Даже буряты–шаманисты поклонялись «Микооле», который понимался ими как тенгрий (житель Верхнего мира): ему делались подношения, исполнялись благопожелания о хорошем урожае.

До XVIII века в Сибири была традиция по случаю храмовых праздников устраивать «кануны» или «братчины». Эти имеющие религиозно-церковный характер коллективные трапезы–пиры, для которых продукты собираются со всей общины, очень объединяли прихожан. В Енисейской губернии, например, такие приходские праздники охватывали до 15-20 деревень. Для их проведения изготавливалось «канунное пиво», которое выпивалось верующими, а определенная часть продавалась в приходе. В основе братчин лежал благочестивый обычай – поминание святого, поэтому после праздничного богослужения ставили перед иконой святого блюдо для пожертвований и несколько бочек пива. Местом проведения братчины традиционно служила трапезная. В ней могли заключаться договоры или оговариваться подряды, но чаще всего она становилась местом «пития мирского пива», то есть празднования

канунов. Поэтому в XVII веке в Восточной Сибири в состав обязательного инвентаря, имевшегося при трапезной, включался пивной котел. Здесь же проводились праздники, посвященные рождению детей, свадьбы, поминания умерших прихожан.

Религиозные праздники отмечались практически всеми православными, в том числе и частью коренного населения, что является важным фактором социального объединения. В последние десятилетия, как показали исследования, наиболее отмечаемыми праздниками среди сибиряков являются Пасха (81%), Рождество (78%), Крещение Господне (69%), но празднования в основном носят нерелигиозный характер. При этом восполняется дефицит общения, удовлетворения эстетических потребностей, – в целом, положительных эмоций [232, с. 448].

Важное значение для объединения общества и распространения православия в Восточной Сибири имели монастыри. За непродолжительный период они превратились в религиозно-просветительские православные центры и крупные хозяйственные единицы. Их деятельность включала распространение грамотности среди населения, иконописание, миссионерство, развитие хозяйства. Строгая монастырская жизнь, самоограничение монахов и их постоянная молитва всегда высоко ценились в православной культуре. За духовной поддержкой, утешением, советом всегда было принято обращаться в монастырь к какому-либо уважаемому духовнику, старцу, монахине, подвижничеству которых делало их нравственным примером для окружающих. Тем самым монастырские комплексы, как и приходские храмы, способствовали объединению верующих.

Монастыри в Сибири изначально устраивались вблизи городов для содействия к обращению в православие инородцев, для насаждения и поддержания благочестия в народе. В отличие от монастырей Европейской России, монастыри Восточной Сибири отличались малым числом монашествующих. Однако, несмотря на малобратственность, они превратились в достаточно крупные хозяйственные единицы, что позволило создать базу для

распространения православия и миссионерской деятельности в Восточной Сибири.

В XVIII веке определились основные направления деятельности монастырей и их специализация. Центрами духовных правлений оставались 5 монастырей (Туруханский Троицкий, Енисейский Спасский, Киренский Троицкий, Якутский Спасский, Селенгинский Троицкий), а Иркутский Вознесенский долгое время считался кафедральным. Миссионерскими были 4 монастыря (Туруханский Троицкий, Якутский Спасский, Селенгинский Троицкий, Посольский Преображенский), они являлись ключевым звеном в распространении православия среди коренного населения. Миссионерам разрешалось селить новокрещеных на монастырских землях, а в случае столкновений и конфликтов укрывать принявших православие в стенах монастыря. Селенгинский Троицкий монастырь был объявлен «противораскольническим».

Монастыри сыграли положительную роль в распространении грамотности в Восточной Сибири. В четырех из них (Туруханском Троицком, Енисейском Спасском, Иркутском Вознесенском, Якутском Спасском) в XVIII веке действовали учебные заведения. В XVIII веке Туруханский Троицкий монастырь, где тогда находились мощи местночтимого святого Василия Мангазейского, являлся центром миссионерской деятельности и распространения православия на севере Приенисейского края. В 1722 году при нем была открыта первая в Восточной Сибири школа для обучения детей «инородцев». Практически во всех монастырях имелись библиотеки, а во многих велись летописи. В пяти монастырях имелись кельи для «больнишников», где оказывалась помощь не только монашествующим, но и поселенцам. Одновременно власти использовали монастыри для помещения неугодных лиц или преступников.

Существенный вклад внесли монастыри в заселение и хозяйственное освоение Восточной Сибири. При заселении своих вотчин монастырям приходилось соблюдать гибкость, оказывать поселенцам на первых порах помощь. Нилова пустынь помимо обращения бурят и сойот (тувинцев) в

православие, знакомила их с правильным полеводством и огородничеством. В монастырских вотчинах имелись мельницы. Значительную роль в хозяйстве Туруханского Троицкого, Енисейского Спасского и Иркутского Вознесенского монастырей играл соляной промысел.

К началу XX века число монастырей в Восточной Сибири возросло до 15: мужских – 9, женских – 6. Крупнейшими, с численностью более 100 человек, были Иркутские Вознесенский и Знаменский монастыри; крупными, с населением более 80 человек – Красноярский Успенский и Знаменский Енисейской епархии. В 2012 году в Восточной Сибири насчитывалось 12 монастырей с небольшим количеством насельников, из них 6 мужских и 6 женских. Монастыри, как правило, имея разного рода святыни и почитаемых духовников, являлись и являются объектом паломничества.

Паломничества (путешествия по святым местам), как и крестные ходы, можно назвать важными объединяющими составляющими православной культуры. Центром их являются церковные реликвии (чудотворные иконы, святые мощи, целебные источники) и культ местночтимых сибирских святых. В крупных городах было много религиозных празднеств, привлекавших массы горожан, участвовавших в крестных ходах. Писатель И. Калашников говорит об Иркутске: «Вообще всякая духовная процессия была торжеством целого города. Дух религиозный проникал равно во все сердца» [82].

Иркутский Вознесенский монастырь в год посещали 8 и более тысяч паломников. В июне 1914 года для получения частицы мощей святого Иннокентия по просьбе красноярского епископа Никона, в Иркутск прибыло поездом около полутора тысяч паломников из Красноярска, Минусинска, Ачинска.

Прибытие в Красноярск в ноябре 2010 года частиц пояса Богородицы с Афонской горы, для поклонения которому собралось около 20 тысяч людей на крестном ходе, стало мощным объединяющим импульсом не только для верующих. За 3 дня прикоснулись к святыне более ста тысяч паломников, в том

числе из Барнаула, Новосибирска, Новокузнецка, Томска, Хакасии, Кемеровской области, Красноярского края, Бурятии.

Объектом паломничества также являются и мироточащие, плачущие иконы, от которых происходят чудеса, как например, «слезоточащая» икона Божией Матери в селе Казачинское Красноярского края [см. приложение, фото 1]. После молитвы перед этой иконой случались исцеления, защита от пожаров, разрешение сложной жизненной ситуации, обретение веры в Бога.

Особая роль в православной культуре всегда принадлежала иконам и церковной литературе, которые помогали молитве, а, значит, и соединению с Божественным, а также способствовали вневременному объединению поколений. Покидая родину, переселенцы везли с собой в Сибирь не только необходимые в быту вещи, но и иконы, и богослужебные книги. Их также целенаправленно присылали в качестве подарков государственная и церковная власти. Уже первые сибирские архиереи привезли с собой иконы, значительные библиотеки, а также быстро наладили в Сибири книжное дело и изготовление местных икон. В Иркутске, Енисейске, Красноярске, Илимске, Верхнеудинске складываются династии мастеров-иконописцев из нескольких поколений. На XVII–XVIII века приходится наивысший размах местного иконописания. Мастерами в основной массе были миряне – городские и деревенские ремесленники, что говорит об обмирщении иконописания того времени. Из сорока известных иркутских иконописцев XVIII века только семь были духовного звания, в том числе и епископ Иннокентий (Кульчицкий).

Поскольку в Сибирь шла интенсивная миграция из европейской части России, «сибирское письмо» испытало влияние самых разных иконописных школ. Это традиции иконописи Центральной России и Русского Севера, влияние украинского и польского искусства, западноевропейские элементы и творчество «народных иконописцев». Синтезируя эти традиции, сибирские мастера обращаются и к достаточной новой технике писания маслом на холсте. Именно с этими иконами на холсте и связан расцвет иконописи в Сибири [262, с. 270]. Существовали и местные прориси, служившие образцами для некоторых икон.

Возрождение иконописания в Восточной Сибири после гонений на православную церковь началось с 1990-х годов XX века. В настоящее время иконописцы успешно работают в Иркутской области, Бурятии, Красноярском крае. Отреставрированные и вновь построенные храмы нуждаются в росписи, в иконах и церковной утвари, и это обстоятельство способствует развитию иконописания.

Наряду с переписываемыми богословскими сочинениями у духовенства и мирян особым интересом пользовались жития святых. Из переводных преобладали жития Марии Египетской, Георгия Победоносца, Николая Мирликийского, из русских – жития подвижников северного края. Иеромонаху Тихону из Туруханского монастыря принадлежит древнейшая (70-е годы XVII века) редакция жития местного святого Василия Мангазейского. Из восточносибирских богословских трудов широко известны монографии нашего современника протоиерея Геннадия Фаста, долгое время прослужившего в Енисейске: Толкования на Песнь Песней Соломона, на Апокалипсис, Екклесиаст.

Большая роль в объединении общества имеет и церковная журналистика, которая делает доступной для широких масс людей новости православной жизни и формирует общественное мнение. «Иркутские епархиальные ведомости» (с 1863 года) – ценнейший источник по истории религиозной жизни региона. С 1884 года выходят «Енисейские епархиальные ведомости», с 1900 года – Забайкальские. Издавались также проповеди духовенства, беседы на различные этические темы. О безусловном интересе к проблемам возрождения православной культуры в Бурятии свидетельствует подборка публикаций журналистки Татьяны Убеевой в газете «Бурятия» за 2004 год. Понимание мышления бурят в современной действительности помогло ей, православной бурятке, раскрыть читателям смысл христианских праздников. В настоящее время все епархии Восточной Сибири имеют печатные издания и интернет-сайты. В 2010 году начала свою работу видеостудия Забайкальской епархии.

Православная культура включает в себя не только собственно церковную живопись, но и работы художников на христианские темы. В 2009 году в

Лесосибирске (Красноярский край) был открыт единственный в России Музей христианского искусства, в котором представлены произведения графики, живописи, скульптуры разных стилей и жанров со всей России. Коллекция была собрана в результате длительной работы протоиерея Андрея Юревича и доктора искусствоведения М. В. Москалюк. Открытию музея предшествовало проведение ряда выставок (1999, 2002, 2004, 2006), посвященных христианской тематике. Искусство, в котором наглядно проявлена проблема духовного поиска современного человека, востребовано сейчас в связи с кризисом ценностных ориентиров современной общественной жизни. Значение сакральных образов в искусстве может быть одним из путей обретения нравственной опоры для людей современного потребительского общества.

Хотя нет оснований говорить о существовании собственно сибирской школы церковного пения, оно занимало в музыкальном сознании сибиряков важное место. Яркие, интересные песнопения создавались здесь приезжими авторами даже в советское время, несмотря на идеологические запреты. Красноярским композитором В. В. Пономаревым, регентом Троицкого храма, были изданы несколько выпусков нотных сборников церковных песнопений, включающие в себя произведения сибирских дореволюционных и современных авторов.

Исполнительское мастерство красноярских православных хоров снискало международное признание. Красноярские детско-юношеский архиерейский духовный хор «София» и молодежный хор «Неувядаемый цвет», сменившие не одно «поколение» певчих, не только поют на богослужениях и популяризируют духовную музыку на концертах, но и имеют в репертуаре народные, лирические и патриотические песни, канты, колядки.

Православная Церковь дает духовный импульс для творчества сибиряков. Светлана Сибирская из Красноярска, автор–исполнитель лирических песен, широко известна в крае и за его пределами, её музыка входит в репертуар хоров и солистов России. В числе соавторов композитора – красноярский священник и поэт Виктор Теплицкий, лауреат премии имени В. П. Астафьева, выпустивший

нескольких поэтических книг. Талантливая писательница и послушница одного из красноярских храмов Татьяна Акуловская является автором сборников рассказов «Божьи блинчики». Новым интересным явлением стала уже всемирно известная поэзия священника Сергея Круглова из Минусинска, лауреата премии Андрея Белого (2008). Роль православного искусства в трансляции христианской нравственности и объединении людей весьма значима. Поэтому духовно–просветительские проекты с участием православных художников, поэтов, музыкантов очень актуальны.

С 90–х годов XX века в Сибири, как и в Европейской России, происходит активное возрождение православия, реставрация ранее существовавших церковных зданий и постройка новых. В процессе восстановления храмов подразумевается не только хозяйственно–строительный момент, но более всего восстановление традиций, жизненного уклада, духовного образа мышления. В связи с этим интересно замечание Г. С. Митыповой, фундаментально анализирующей православные храмовые комплексы Бурятии, что «при сохранении символа, знака любой культуры, традиции восстанавливаются за считанные годы» [167, с. 22]. Развивается приходская жизнь, восстанавливается монашество, возрождается присущая церкви благотворительность. Однако воцерковление огромного количества людей, принявших крещение в эти годы, происходит с определенными проблемами. Сложность этого процесса сопряжена и с изменением иерархии ценностей, дезориентацией национальных интересов, духовной оккупацией традиционных форм религиозного сознания, характерных для народов России, распространением деструктивных сект и течений, неоязыческих, неохристианских и индуистских учений. В связи с миграцией многочисленных неправославных переселенцев и миссионеров-проповедников в Восточной Сибири наблюдается довольно разнообразная конфессиональная ситуация.

Например, Хакасия в настоящее время является «одним из центров распространения экзотических учений не только в Сибири, но и в России в целом» [245]. Буряты в современном обществе, особенно активно подверженные

влиянию буддизма, испытывают своего рода культурное влияние и со стороны стран буддийского Востока – Китая, Монголии, Тибета и Индии, и со стороны Запада – протестантизма, католицизма, различных новых культов. Наибольшую конкуренцию православию в Сибири составляют протестантские деноминации. В 1995 году в Хакасии православных общин было 3, протестантских – 11, а в Бурятии количество протестантских общин (21) превышало количество не только православных (17), но и буддийских (11) [312, с. 293]. Во многом, именно поэтому православная культура представляет в регионе определенную значимость для консолидации и нравственного оздоровления общества.

Сегодня в Русской Православной Церкви с каждым годом увеличивается число не только приходов, но и епархий «в виду необходимости усиления миссионерской, духовно-просветительской, а также храмостроительной деятельности» [214]. Так, в последние годы были образованы Читинская, Бурятская, Енисейская епархия, Кызылская и Канская. Введение в школы программы предмета «основы религиозной культуры» с одним из модулей «основы православной культуры» способствует ознакомлению подрастающего поколения с православными ценностями. Эти и другие преобразования должны способствовать улучшению церковной жизни и дальнейшему развитию православной культуры в Сибири.

Таким образом, православная культура Восточной Сибири формировалась в условиях полиэтничности, поликонфессиональности, огромного географического пространства с суровым климатом и низкой плотностью населения. Важнейшими особенностями местной православной церкви, как ранее, так сейчас являются отсутствие храмов в большинстве сельских населенных пунктов, недостаток квалифицированных священников, малонаселенность монастырей, разнородный социальный и сословный состав прихожан. Степень важности каждого из этих факторов имеет не только общерегиональную, но и локальную специфику. Соседство Восточной Сибири с Китаем и Монголией оказало влияние на православную культуру региона, особенно в Прибайкалье и Забайкалье, выразившееся в использовании буддийских элементов в культовой

архитектуре, иконописи, в наличии достаточно самобытных икон с элементами буддийской иконографии, написанных предположительно [169, с. 104] бурятскими иконописцами.

Православие развивалось в Сибири благодаря поддержке светских и духовных властей из Европейской России, особенно в XVII–XVIII веках, лишившись её после отделения Церкви от государства в 1918 году. В среде русских поселенцев православная культура создала микросреду, доминирующее положение в которой занимала духовная жизнь церкви, практическая деятельность священнослужителей, приходской общины. Она способствовала выработке в Сибири относительно однородного социокультурного пространства, в котором сибирским народам была предоставлена возможность адаптироваться к новым условиям.

В данном параграфе с помощью историко–культурологического метода были проанализированы особенности становления и развития православной культуры рассматриваемого региона, рассмотрены в исторической ретроспективе важные объединяющие общество явления православной культуры: духовенство, православное искусство, духовное подвижничество, монашество, крестные ходы, паломничества, праздники, благотворительность. В работе отмечена конструктивная роль Православной Церкви в Восточной Сибири и сделан вывод о важности православной культуры в духовно-нравственном единстве общества.

2.2. Толерантность и духовно–нравственный потенциал православной культуры сибиряков

В системе ценностей современного общества одним из ведущих принципов человеческого сосуществования является толерантность, нацеленная на консолидацию общества, призванная урегулировать негативные тенденции в сфере национальных, конфессиональных и межличностных отношений. Важнейшей предпосылкой идеи толерантности является представление о плюрализме культурного универсума – мультикультурализме [135, с. 712]. Суть толерантного отношения к представителям иных культур заключается в

сдерживании неприязни в сочетании с отложенной негативной реакцией, заменой её на нейтральную или позитивную [135, с. 713]. Толерантность как стратегия международной коммуникации зиждется на идеях ненасилия и мирного сосуществования, которые квалифицируются как высшие ценности и блага. В сфере религиозной культуры идеи толерантности воплощаются в принципы веротерпимости, свободы совести, диалога религий.

Понятие толерантности достаточно широко используется в науках о человеке и обществе, прежде всего в психологии, культурологии и социологии, политологии и философии, педагогике и праве. При этом отсутствуют жестко отобранные общепризнанные характеристики этой дефиниции, толкование её научно не обосновано по уровням и формам проявления, по отношению ко многим близким по смысловой нагрузке терминам [34, с. 9]. Как отечественные (Л. М. Дробижева, В. М. Золотухин, Г. У. Солдатова, П. М. Козырева, В. А. Лекторский, А. В. Перцев, Б. М. Хомяков), так и зарубежные авторы (С. Хантингтон, И. Валлерстайн, А. Гжегорчик, К. Поппер, А. Токвиль, М. Уолцер, А. Этциони) имеют разные представления о данном явлении, рассматривая истоки и историю его становления, выстраивая различные классификации.

В настоящее время в российском обществе отношение к толерантности довольно противоречивое. Активное внедрение этого понятия в нашей стране в качестве своеобразной модели предотвращения разногласий вызывает неоднозначную реакцию, и не последнюю роль здесь играет разность подходов к толкованию этого заимствованного у западного мира термина.

В культурологическом дискурсе [135, 712] «толерантность» (от лат. *tolerans* – терпеливо переносящий) понимается как терпимость, стратегия межкультурных коммуникаций (протекающих на межгрупповом и межличностных уровнях), выражающаяся в подавлении, преодолении неприязни, вызванной различием (конфликтом) ценностей, установок, норм, носителями которых являются контактирующие социокультурные субъекты.

В Преамбуле Устава ООН такая стратегия выражена следующим образом: «...проявлять терпимость и жить вместе, в мире друг с другом, как добрые соседи». Во многих культурах понятие «толерантность» является своеобразным синонимом «терпимости»: латинское – *tolerantia*; английское – *tolerance*; немецкое – *Toleranz*; французское – *tolérance*. Словари XX века определяют «толерантность» как терпимость к чужому образу жизни, поведению, чужим обычаям, чувствам, верованиям, мнениям, идеям или просто называют «толерантность» синонимом понятия «терпимость». Словарь Брокгауза и Ефрона сводит толерантность в основном к веротерпимости. Слово «терпимость» присутствует практически во всех словарях русского языка. В частности, словарь В. И. Даля трактует «терпимость» как способность что-либо терпеть только по милосердию или снисхождению.

Однако именно «терпимость» и является одним из наиболее трудно определяемых понятий. В частности, весьма сложно отличить индифферентно–терпимое, безразличное отношение одних представителей этнических групп к другим от понимающего, позитивно–терпимого. Также «толерантность» неверно понимать как требование обязательной терпимости вообще ко всему, например, к проявлениям цинизма, попустительству порока и зла.

В современной научной литературе сложилось представление о четырех основных способах понимания толерантности. Наиболее зрелой, глубокой и устойчивой смысловой формой толерантности считается её понимание как «уважение к другой культуре» [142, с. 21-31]. Это возможно путем преодоления своецентризма, представления о равноценности культур. Толерантность как «уважение к другой культуре» формируется в процессе развития рефлексии, диалогического, критического по своей сути мышления. Эта форма представляет собой некоторую предельную, перерастающую самое себя степень толерантности, так как не является терпимостью в полном смысле этого слова, поскольку нет необходимости терпеть то, что одобряется. Понимание толерантности «как снисхождения» исходит из того, что в многообразии культурных, ценностных, интеллектуальных систем существует культурный

эталон. Эта форма содержит идею необходимости терпеть нетерпимое, она понимается как сдержанность, смиренность. Представление «толерантность как невозможность понимания» подразумевает равноценность культур, но вместе с тем отрицает возможность их взаимопонимания. Наиболее распространенной и ранней формой толерантности является «толерантность как безразличие». В основании этого типа лежит идея объединения разных культурных общностей вокруг решения практических проблем при отодвигании в сторону идеологических расхождений.

Без достаточно четких границ смысл идеи толерантности становится настолько многозначным, что существует опасность трансформации толерантности в особую идеологию толерантности (толерантизм) [209], которая претендует на общеобязательность и универсальность. Эта секулярная квазирелигиозная идеология, по мнению противников внедрения толерантности в сознание российского общества, есть, с одной стороны, навязанная принудительная индифферентность к явлениям общественной жизни, которые признаются определенными кругами западного мира. С другой – «толерантизм» представляет собой принудительное воспитание неприятия взглядов и суждений, базирующихся на традиционных ценностях, отстаивающих интересы духовной безопасности государства и нации [258].

Понятие толерантности, заложенное в «Декларации принципов толерантности ЮНЕСКО» (1995 г.), исходит из социокультурного подхода и одновременно подчеркивает его значение в индивидуальном этическом плане. С этих позиций «толерантность есть уважение, принятие и высокая оценка богатого многообразия культур нашего мира, наших форм самовыражения и способов проявлений человеческой индивидуальности. ...Это не только моральный долг, но и политическая и правовая потребность». Если толерантность превращается в правовую и, тем более, в политическую потребность, то это уже не толерантность, а толерантизм. По справедливому замечанию И. В. Понкина, «превращать и так присущее российскому обществу терпимое отношение к иным

вероисповеданиям и национальностям в специфическую форму идеологии нет никакой необходимости» [209].

Можно выделить узловые проблемы, связанные с феноменом толерантности в культуре. Во-первых, это проблема границ, пределов толерантности, проблема соотношения понятий толерантности и беспринципности, толерантности и релятивизма. Тот факт, что существуют пределы, за которыми призыв к толерантности становится неуместным, даже опасным, очевиден. «Толерантность может быть и аморальной. К примеру, цинизм – это безнравственная толерантность ко злу, проявляющаяся в том, что индивид не видит между добром и злом принципиальной разницы...», – замечают специалисты [33, с. 10]. Во-вторых, это проблема согласования двух форм толерантности – межгрупповой и межличностной, проблема сочетания принципов плюрализма групп и личностей. Толерантное отношение к нарушающему общепринятые нормы одиночке автоматически означает интолерантность по отношению ко всем остальным. В-третьих, это проблема выявления механизмов культивирования толерантности. Важнейшим из них является принцип отрицания воспроизведения иерархий, уничтожения любых привилегий. В-четвертых, это проблема асимметрии коммуникационных стратегий, когда толерантное отношение одной из сторон наталкивается на непреодолимую стену отчуждения, ненависти с другой стороны.

Размытость границ понятия «толерантность» способствует допущению нравственного нигилизма, индифферентности к различным порокам, которые неизбежно приводят к саморазрушению как личности, так и общества, но в то же время часто подразумевает неприятие традиционных национальных ценностей, прежде всего, христианских. Как верно отмечает В. Р. Легойда, «доведённая в наши дни до абсурда толерантность порождает исключительное право меньшинства, заставляя большинство только терпеть и не высказывать своего мнения. Это приводит к отказу от базовых оценочных категорий в той или иной традиционной культурной системе и замене их новомодным суррогатом» [48]. Среди исследователей даже есть мнение о нежелательности использования

понятия «толерантность» вне рамок научных работ, так как в массовом сознании оно приобрело «гротескное комическое звучание» [51, с. 432].

Истоки понятия «толерантность» можно видеть в развитии религиозного, прежде всего христианского, сознания. Но смысл, который вкладывается сегодня в это слово, находится вне христианской этики, так как в некотором смысле является подменой евангельского представления о любви. В отличие от любви – основной ценностной характеристики христианства – толерантность постепенно превратилась в синоним «безразличия и равнодушия» и используется как удобная форма молчания. Любовь же несовместима с безразличием и нетерпима к пороку.

Нельзя понимать толерантность как веротерпимость без веры, как простое религиозное равнодушие, как терпимое отношение к любым проявлениям чужого, даже злого вмешательства в личную жизнь и национальную культуру. «Подлинная толерантность основывается не на «духовном нейтралитете», а на вере и верности и нетерпимом отношении к собственной слабости и собственным порокам. Просто терпимость – это простое предательство и равнодушие ко злу, за которым обязательно идут нетерпимость и насилие», – справедливо замечает В. Н. Расторгуев [222, с. 10].

Таким образом, оперирование понятием «толерантность» требует очень четкого разъяснения смысла, вкладываемого в него. Если рассматривать толерантность как «чувство терпимости и уважительного отношения к мнениям других людей, не совпадающим с собственными» [235, с. 27], как психологическую установку, принимающую во внимание другого человека, предполагающую равноценность субъектов, «которым принадлежат несхожие взгляды» [131, с. 44], то это соответствует христианскому взгляду на любого человека как на личность, которая есть образ Божий. Главная мысль «Декларации о правах и достоинстве человека», выработанная Русской Православной Церковью в 2006 году, заключается в том, что «человек как образ Божий имеет особую ценность, которая не может быть отнята» [70, с. 77]. Эта ценность,

указывается в документе, должна уважаться каждым из нас, обществом и государством.

Христианская вера изначально настаивала на равенстве мужчины и женщины, людей разных национальностей, свободных и рабов. Апостол Павел пишет: «Все вы сыны Божии по вере во Христа Иисуса; все вы, во Христа крестившиеся, во Христа облеклись. Нет уже ни иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужеского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе» (Послание Галатам, 3:26-28) [27, с. 1275].

На основании равенства всех людей и заповеди Христа любить друг друга в христианской общине формируются новые отношения между людьми. Духом любви, не знающей никаких различий между людьми, проникнут совет: «А теперь вы отложите все: гнев, ярость, злобу, злоречие, сквернословие уст ваших; не говорите лжи друг другу, совлекшись ветхого человека с делами его и облекшись в нового, который обновляется в познании по образу Создавшего его, где нет ни эллина, ни иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, скифа, раба, свободного, но все и во всем Христос» (Послание Колоссянам, 3: 8-11) [27, с. 1292].

Одно из важнейших условий любви – это свобода. Стремление человека к свободе с особой силой проявилось в последние столетия. Но для христианства свобода изначально была одной из высших ценностей. «Итак, стойте в свободе, которую даровал вам Христос... К свободе призваны вы, братья, только бы свобода ваша не была бы поводом к угождению плоти, но любовью служите друг другу» (Галатам, 5:1,13) [27, с. 1277].

Однако конструктивная толерантность должна согласовываться не только с правами человека, но и с общепризнанными нравственными нормами, с ценностями, «которые стоят не ниже прав человека» [70, с. 78]. Толерантность же «как явление нравственного порядка, не рассматривалась основательно в большинстве публикаций», – отмечают специалисты [131, с. 47]. Именно Русская Православная Церковь первой сформулировала проблему связи прав и свобод

личности с её нравственной ответственностью и поставила её на международном уровне.

Представление о ценности человека в православной Декларации дополняется идеей о достоинстве личности. Если ценность – это то, что дано, то достоинство приобретается человеком в результате правильного морального выбора. В этом концепция РПЦ расходится со Всеобщей декларацией прав человека, принятой Генеральной Ассамблеей ООН в 1948 году, где говорится, что «все люди рождаются свободными и равными в своем достоинстве правах». Декларация же утверждает, что, когда человек выбирает зло, то свобода выбора ведет к саморазрушению и наносит урон достоинству человека. Так как, по христианскому учению, сам по себе человек в состоянии греха не всегда может ясно распознавать, что есть добро, а что есть зло, то человеку в своем нравственном выборе необходимо руководствоваться также внешними критериями, прежде всего, Божьими заповедями. В рамках десяти заповедей все основные религии мира совпадают между собой в определении добра и зла, поэтому религиозная традиция содержит в себе нравственные критерии.

Толерантность видится истинной ценностью как антипод фанатизма с его яростным неприятием любого отличия и стремлением к единообразию любой ценой. Но веру следует отличать от фанатизма, разделять религию и религиозную мотивацию, когда человек, воспринимая религию определенным образом, совершает конкретные поступки, но из этого не следует, что его религия принуждает это делать. Фанатизм – это болезненное состояние, слепая вера в какую-нибудь идею и навязывание её другим. Кроме расового, националистического (шовинизм), политического (фашизм, тоталитаризм), фанатизм бывает религиозный. Главными его видами являются обрядоверие, пуританство, прозелитизм, религиозная экспансия. Объективно содействует развитию нетерпимости ряд так называемых новых религиозных движений, преимущественно тоталитарной направленности. Участники этих многочисленных псевдорелигиозных организаций подвергаются серьезному психическому воздействию и становятся неспособными к критическому анализу

своих новых убеждений, представлений и верований, что делает практически невозможным установление диалога с носителями иных взглядов.

Религиозная ревность и усердие являются добродетелями только тогда, когда они вдохновлены любовью и происходят от чистого сердца и подлинной веры. Таким просвещенным усердием, а не слепым фанатизмом обладали апостолы, мученики, отцы Церкви, миссионеры и многие другие христиане, потому что их веру вдохновляла глубокая и бескорыстная любовь к Богу и человеку. В послании апостола Павла сказано: «Если имею дар пророчества... и всякое познание, и всю веру, а не имею любви, – то я ничто» (1 Коринфянам, 13:2) [27, с. 1256]. Христианская ревность проявляется в святости жизни, деятельной любви и смирении. Интересно в этом смысле замечание С. С. Аверинцева: «Христианину тем легче быть толерантным, справедливым, уважительным к иудаизму и к исламу, чем более полно и последовательно его вера реализует свое доктринальное отличие от этих религий, локализует себя в присущем лишь ей измерении. Напротив, бессознательное перенятие их парадигм неизбежно приводит к конфликту, к недостойной христианства агрессии» [2].

Цивилизация, корни которой находятся в христианстве, стремится быть гарантом и защитником прав человека, равноправия всех людей на земле и борцом со всеми видами рабства и дискриминации (расовой, национальной, религиозной, гендерной). Поэтому религиозная нетерпимость никак не может быть связана с православной верой, потому что в ней нет места ненависти и насилию. Носители православной культуры – святые молились за реальных и злобных врагов, несущих смерть, как, например, княгиня – монахиня Елизавета Федоровна молилась за убийцу своего мужа и своих убийц.

Общение с людьми иной веры может быть плодотворным только при условии свободного диалога и взаимного уважения к личности собеседника. Это не означает равнодушия к своей вере и компромисса с иными верованиями. В межрелигиозном диалоге необходимо соблюдать правило: каждая участвующая в нем сторона должна ясно артикулировать свою собственную позицию, а не пытаться приспособить её к позиции другой стороны. «Целью межрелигиозного

и межхристианского диалога является не размывание вероучения в целях достижения компромисса, а стремление понять и принять другого таким, как он есть» [104].

В православной Декларации подчеркивается стремление к диалогу с людьми разных вер и взглядов по вопросам прав человека и их места в иерархии ценностей и объявляется, что «такой диалог как ничто другое поможет избежать конфликта цивилизаций, достичь мирного сочетания на планете различных мировоззрений, культур, правовых и политических систем» [70, с. 78]. В своем выступлении на X Всемирном Русском Соборе митрополит (ныне патриарх) Кирилл отметил, что попираание прав наций и этнических групп на их религию, язык, культуру удаляет от человеческого достоинства, поэтому таким поступкам надо противодействовать [118, с. 86].

Спецификой религиозной толерантности является невозможность признания чужой веры как равной своей собственной. Для верующего его религия является единственно верной и истинной, и, соответственно, другая религия представляется ложной или, по крайней мере, не обладает всей полнотой истины. Здесь необходимо видеть грань между религиозным и нравственным сознанием индивида. На нравственном уровне религиозные различия не должны быть поводом для расправы со своим соседом-иноверцем. Однако, как замечает глава Информационного отдела РПЦ В. Р. Легойда, как правило, в настоящее время, «точки напряжения возникают не между верующими разных религий, а между, в принципе, достаточно секулярным, то есть нерелигиозным обществом, и представителями разных религий» [271].

Итак, недостаточная разработанность понятия «толерантность» обуславливает дискуссионность его использования и способствует применению этого понятия в целях манипулирования сознанием. Конструктивное оперирование этим термином требует включения нравственной составляющей, и в соответствии с этим, определения границ, за которыми толерантность становится опасной и разрушительной. Подлинная «толерантность» допускает терпимость к проявлению людьми своей самобытности, но лишь в той мере, в

которой это не выходит за рамки и национальной культуры, и общечеловеческих ценностей, базирующихся на заповедях Божиих.

Полиэтническое и поликонфессиональное Российское государство имеет уникальный опыт толерантных взаимоотношений между людьми разных национальностей и вероисповеданий. Россия, в отличие от всех западных европейских соседей и США, относилась более терпимо к культурам и народностям, вошедшим в её семью. «Особенность русской цивилизации в её многокультурности, в её способности удержать в едином пространстве многочисленные этносы» [255]. Важная роль здесь принадлежит Русской Православной Церкви, воспитывавшей доброжелательность и уважение к иным культурам и инославным (само это слово содержит в себе оттенок подчеркнутой уважительности). Во времена правления Екатерины II Святейшим синодом был выпущен эдикт «О терпимости всех вероисповеданий...» (1773).

История Российской империи свидетельствует, как, например, православие и ислам могут мирно сосуществовать на протяжении веков. Царские власти не просто демонстрировали веротерпимость, но и стремились покровительствовать мусульманам в конце XIX века в Средней Азии. Доходы и владения исламского духовенства не облагались налогом, преподавателям медресе выплачивалось государственное жалование. За счет казны массовым тиражом был издан Коран, а весь тираж был безвозмездно передан исламскому духовенству. Крупные дотации выделялись на реставрацию старинных мечетей и других архитектурных памятников. В частности, на наличные средства императора Александра III была восстановлена из развалин знаменитая ташкентская мечеть Джамии [258].

Сосуществование на одном пространстве небольшого судна православного и протестантского священников во время второй Камчатской экспедиции под руководством В. Беринга можно считать парадоксом. В состав этой экспедиции были включены православные иеромонахи для «приведения тамошней народ в христианскую веру». Одновременно ревностный протестант Беринг обратился в Адмиралтейств-коллегию за разрешением платить из казны пастору Э. Милиесе: «понеже для себя и обретающихся в моей команде служителей-иноземцев я нанял

пастора» [318]. Этот факт можно рассматривать в качестве примера реального «диалога религий», решавшегося на уровне личностей.

В целом уровень межрасовой и межэтнической терпимости в России в целом остается достаточно высоким, о чем свидетельствует «большая доля смешанных браков, отсутствие пространственной сегрегации в местах жительства, интенсивная личностная и трудовая коммуникация» [266, с. 317]. Этнические и религиозные меньшинства в современной России признаются государством, в том числе и их права на сохранение культуры и целостности.

Тем не менее, появление различных нетрадиционных религий и культов нужно воспринимать не только как реализацию права на свободу совести и вероисповедания, а как религиозную экспансию, угрожающую национальным интересам России [277]. В одном из номеров «Церковно-общественного вестника», приложения к парижской газете «Русская мысль», откровенно говорится об опасности излишней толерантности для российского общества: «У русских сильно чувство самосознания, и русская политика всегда определялась некоторой единой идеологией. Русские религиозные традиции также ведут к укреплению национального чувства. По мнению американцев, все эти особенности способствуют сплочению русских против Америки, которое можно предотвратить, поощряя плюрализм во всех областях человеческой жизни, прежде всего в идеологической и религиозной. Таким образом, Америка заинтересована в укреплении и росте нерусских религий и философий...» [47, с. 55]. Поэтому не стоит недооценивать важность православия для общества, созданного православной традицией.

Величайшей ошибкой последних лет стала повсеместная безоглядная тяга к культуре, ценностям и религиозным учениям Запада. Россия имеет богатейшее культурное прошлое, свои духовные ценности и тысячелетние корни православия. Российское государство формировалось на принципиально иных основах, чем европейская цивилизация. Если в основу европейской морали заложен компромисс, договор между индивидуальностями с последующим ограничением прав друг друга и делегированием властных полномочий

избранным, то Россия представляет собой уникальный цивилизационно-исторический проект, в государственном смысле последовательно создаваемый на основе христианской этики ненасилия, правды и любви. Имперская Россия выделялась среди других государств своей особой колонизаторской политикой – очень «странной», по признанию зарубежных исследователей [223]. Она, в отличие от Британии и Франции, не устанавливала на покоренных территориях колониальный режим, почти всегда была донором колонизируемых территорий и стремилась поддерживать уровень жизни периферии через централизованный механизм дотаций.

Полиэтнический характер освоения новых земель можно проследить и в Америке, и в Австралии. Но «редко, – замечают специалисты, – где освоение края шло так сравнительно безмятежно, взаимотерпимо и бескровно, как в Сибири» [8, с. 137]. Сибирь с её пестрой этноконфессиональной ситуацией и сейчас является одним из самых этнически бесконфликтных районов российского государства. Крайне малая плотность населения и взаимное невмешательство в устоявшийся уклад жизни коренных и некоренных жителей, государственная политика в отношении аборигенов, вся «полиэтническая» история России позволили заложить здесь основы согласия.

Русским поселенцам был чужд как религиозный, так и национальный фанатизм. Приводя в покорность царю очередную территорию, казаки заставляли присягать не на кресте, а на сабле [246, с. 187]. Ни один из сибирских народов, оказавших сопротивление, не подвергся уничтожению [18, с. 37]. Правительственные распоряжения выражали заботу о православном просвещении подданных в Сибири, но при этом не приветствовали насильное крещение. Характерен указ «от великих государей Иоанна и Петра Алексеевичей» и их сестры царевны Софьи: «Буде которые иноземцы похотят креститься в православную христианскую веру волею своею и их велеть принимать и крестить, а неволею никаких иноземцев крестить не велеть... Сибирь – государство дальнее и стоит меж бусурманских и иных вер многих земель, чтобы тем тобольских татар и бухарцев и иных земель приезжих

иноземцев не отогнать и сибирскому государству никакого повреждения не учинить...» [318].

Хотя господствующей признавалась православная вера, разрешалось исповедание и других верований. Ламы, католическое, протестантское, мусульманское духовенство находились под покровительством закона. В связи с тем, что государственная власть стремилась привлечь иностранцев к освоению Сибири, здесь встречались различного вероисповедания военные и гражданские чиновники, купцы, ремесленники, немало местных администраторов было протестантами. Так, управлявший с 1740 по 1752гг. Иркутской провинцией Лоренц Ланг был лютеранином, попавшим в плен в 1709 г. под Полтавой шведом, перешедшим на русскую службу. Лютеранином был и первый иркутский губернатор фон Фрауендорф (1765–1767гг.). В середине XIX в. также проявлялась довольно большая терпимость в отношении национальности и религии губернаторов Восточной Сибири. Русских из них было 12 человек, немцев — 5, украинцев — 3, по одному поляку и финну (или эстонцу). Хотя в основном губерниями управляли православные, подобный же пост был доверен четырем лютеранам и одному католику [82]. Узаконенные привилегии неправославной иерархии, в некоторых случаях искусственно созданные управленческие структуры иноверных исповеданий во многом были призваны «отсечь» иноверие от внешних центров влияния — Тибета, Монголии и Китая. Таким образом, в политике светской и духовной администрации были ощутимы элементы религиозной толерантности.

В качестве репрезентативного примера культурного многообразия и вместе с тем стабильной этнополитической ситуации можно назвать Республику Бурятию, на территории которой проживают более 120 национальностей и этнических групп. Наиболее крупными национальностями являются русские (66,1%) и буряты (30%), кроме них коренными народами считают эвенков и сойотов, также проживают в Республике татары, украинцы, белорусы, узбеки, грузины, армяне, азербайджанцы, немцы, поляки и многие другие. Наиболее крупными, этнически обусловленными религиями, получившими

распространение и развитие в Восточной Сибири, являются православие и буддизм, которые, в основном и сформировали религиозное пространство Бурятии. Православие представлено, в первую очередь, Русской Православной Церковью и старообрядчеством, которое, в свою очередь, распространено в пределах данного ареала не повсеместно. Две взаимодействующие системы – буддизм и шаманизм существовали и существуют в живом опыте и образе мироустройства бурятской традиционной культуры. К особенности региона можно отнести также проживание на его территории большой этноконфессиональной группы старообрядцев–семейских, переселенных большими группами в правление Екатерины II за Байкал для освоения огромных пространств на окраинах России.

Этот регион характеризуется высоким уровнем базовой этнической толерантности и отсутствием серьезных межэтнических конфликтов, что неоднократно отмечалось учеными, представителями власти, духовенством. Во время встречи в 2004 году с президентом республики Бурятия Л. В. Потаповым тогда еще митрополит Кирилл, (ныне патриарх), отметил, что два народа живут в республике «не просто мирно, а как один народ. Это замечательный пример межнациональных отношений не только для России, но и для многих стран мира» [282, с. 1].

Одной из причин социальной гармонии в регионе многие считают деятельность Русской Православной Церкви [11] и православную культуру [166, с. 111]. Подчеркивая важную конструктивную роль РПЦ в развитии этнокультурной и поликонфессиональной ситуации в регионе, её противостояние деструктивным религиозным объединениям, исследователи отмечают, что «РПЦ является позитивным фактором, всемерно содействуя восстановлению, укреплению и развитию культурно – исторического наследия народов Бурятии» [68, с. 53]. В отношении бытования традиционных конфессий и верований на территории Бурятии Православная Церковь выступает с позиций сосуществования, сохранения духовной и социальной гармонии в обществе, особенно это проявляется в отношениях с буддийскими священнослужителями.

Проводится совместная работа в народном Хурале Республики Бурятия по сохранению и развитию традиционных верований в обществе, сохранению религиозной безопасности, что является не только задачей Церкви, но и государства.

Взаимодействие и определенная терпимость проявляется и во взаимоотношениях между священниками и адептами различных вер, и в сосуществовании рядом разноконфессиональных храмов, в которых наблюдалось взаимовлияние буддийских и православных традиций. С одной стороны, православная культовая архитектура Восточной Сибири, а особенно Прибайкалья и Забайкалья, испытала влияние внешнего декора буддийских храмов. Внешний вид Спасской и Крестовоздвиженской церквей в Иркутске [см. приложение, фото 2, 3], Одигитриевского собора в Улан-Удэ [см. приложение, фото 4], Посольского Преображенского монастыря [см. приложение, фото 5] и других храмов [см. приложение, фото 6, 7] в той или иной степени являют примеры восточных «пламенеющих» декоративных мотивов, восьмеричного колеса Дхармы и конусообразной вертикальной формы ступы (субургана). С другой стороны, Анинский буддийский дацан, возведенный русскими строителями, имеет черты православного храма: крестообразность в плане, квадратный зал, арочные дверные и оконные проемы [см. приложение, фото 8].

В православных монастырях действовали иконописные мастерские, мастера-строители, как русские, так и буряты, соединяли на практике архитектурные традиции кочевой культуры и православного зодчества. Характер монастырских построек, парадная часть которых обращена к озеру, не случаен. Это свидетельство и подтверждение особого отношения к священному Байкалу, почитаемому у бурят, как шаманистов, так и буддистов. Связь с природой, присущая бурятскому шаманизму, пантеон которого тесно привязан к среде обитания, к окружающей местности – ручьям, перелескам, горам и холмам как святыням, жилищам богов и духов – особым образом нашли отражение в православной архитектуре. Культурное взаимовлияние можно увидеть также на погребальных сооружениях. Так, восходящая форма ступы с остроконечной

заостренной формой сочетается с православным крестом на памятниках крещеным «инородцам» в бурятском улусе (поселке) Шибертуй [см. приложение, фото 9].

По замечанию специалистов [152, с. 40–41], сибирские автохтонные народы, несмотря на религиозную гетерогенность, представляют себе окружающий мир схожим образом: Дом, Мировое древо, Мировая гора, святые места – это концепты, на основе которых формировался образ жизни народов Восточной Сибири. В религиозных представлениях православных старообрядцев и буддистов также можно видеть удивительную близость, в частности, мечты о свободной земле (Беловодье и Шамбале), куда могут войти только избранные и обладающие даром тонкого проникновения в духовный мир. Все это способствовало формированию культурного ландшафта пространства региона и является объединяющим его элементом.

Результатом целенаправленного многолетнего воздействия христианских миссионеров на умы и сердца бурят явилось, кроме всего прочего, появление этнической группы карымов – крещенных, метисированных бурят. Эта этноконфессиональная группа сложилась благодаря межэтническим бракам бурятского и русского населения и характеризовалась отличным от остальной части бурят антропологическим типом (с преобладанием европеоидных признаков), собственным этническим самосознанием, схожестью хозяйственно–бытового уклада с русским старожильческим населением Байкальского региона и переходом к русскоязычию. По данным И. А. Подгорбунского, наибольшая концентрация карымов отмечалась в Балаганском, Нижнеудинском, Верхотенском и собственно Иркутском округах Иркутской губернии – в местах, где были наиболее продолжительные и интенсивные межэтнические контакты аборигенного бурятского и пришлого русского населения [15]. По данным переписи 1897 года, общее число православных бурят в Иркутской губернии составляло 45364 человека, примерно четвертая часть из них относилась к карымам (Первая всеобщая перепись, 1904).

Веротерпимости, безусловно, способствовала и ментальность многочисленных приверженцев массовых форм ламаизма. Буряты не оказывали агрессивного противодействия по распространению христианства, уважая всякую религию и её представителей. Это было вызвано традицией, сохранившейся со времен средневековья, когда буряты входили в систему монгольского мира, где была «установлена смертная казнь за хулу любой религии» [279, с. 255]. Кроме того, буряты и тунгусы активно привлекались к православной вере и совместной хозяйственной деятельности.

Тем не менее, многие буряты и эвенки, приняв крещение, оставались верны своим прежним религиозным традициям, во многих семьях было распространено язычество. Так, по свидетельству Я. П. Дуброва (1884), в деревушке Нурхай «инородцы эти давно уже крещены, вполне усвоили русский быт, живут в домах, а не в юртах, хотя и обращаются больше к ламам, чем к русскому священнику» [204, с. 15]. До сих пор православное крещение является популярным обрядом не только для русских, но и бурят, назвавших себя буддистами или шаманистами [232, с. 447–448], что иллюстрирует исторически сложившийся в регионе религиозный синкретизм. Под влиянием христианства и верховное божество ненцев Нум приобрело черты христианского бога. Поверхностное усвоение христианства язычниками, которые видели в нем много похожего на свои верования, заставило задуматься в якутской ссылке в начале 1880-х годов писателя В. Г. Короленко о том, что «христианство не потеряло еще своего значения, что оно незаменимо для объединения человечества» [129, с. 305].

В результате влияния православия буряты–шаманисты стали почитать умерших знатных русских как хозяев–охранителей данной местности. С распространением буддизма в священные ступы–субурганы наряду с буддийской литературой закладывались также и христианские книги. Имело место, например, освящение в Тунке известной и почитаемой скалы Буха–нойон в виде быка – тотемного предка бурятского племени булагатов, а также постройка на ней православного культового сооружения наряду с бурятским.

И в светских, и церковных источниках неоднократно отмечалось, что в юрте бурята можно было увидеть и шаманские онгоны (изображения духов и их «вместилища»), и буддийские божества, и православные иконы одновременно, особенно образ святителя Николая (по-бурятски Микоола), почитаемого среди бурят (как, впрочем, и ненцев). Его, «Миколу-батюшку», «Сагаан-убэгэн», просили заступничества в пути, также молили о дожде и исцелении. Бурятами-шаманистами Николай Чудотворец понимался как тенгриий (житель Верхнего мира). «Монголо-буряты ламаиты и шаманисты чтут святителя Николая. В день его празднования массами ходят в церковь и зажигают пучки свеч перед иконой святого. В пантеоне буддийских божеств выделяется изображение благообразного, седого старика с продолговатым... лицом и длинной клином бородой, с круглыми глазами – старец одет в белый длинный халат и держит в правой руке жезл» [204, с. 11–12]. Этот синкретический культ получил особое распространение у западных бурят, освоивших земледелие.

Даже некрещеным бурятским детям давались не только бурятские, но и русские имена с целью ограждения от болезни и смерти. В ноябре 2010 года в бурятской деревне Шибертуй Бичурского района об этом рассказал диссертанту в беседе 80-летний житель Дамба Санжиевич Жамьянов, 1930 г. р., в частности, про своего отца, который выжил после того, как ему дали еще одно имя – русское – Прокопий, в то время как все его старшие братья и сестры умирали. Наречение русскими именами было распространенным в их улусе.

В то же время и русское население в Бурятии всегда испытывало влияние бурятской культуры и ламаизма. Казаки туранского караула «дома, между собою говорят по-бурятски, верят в тенгриев, почитают бурханов и их представителей-лам и к последним часто обращаются для удовлетворения своих духовных потребностей; обращаются также и к шаманам – в случаях желания узнать свою судьбу или же разыскать потерю; лечатся же исключительно у лам и тибетскими лекарствами. Склад ума и мировоззрение у туранца чисто бурятское; в религиозных его представлениях больше буддийского, чем христианского, христианин он только по имени и исполняет одни лишь необходимые обряды

своей религии... В общем, туранец плохой представитель «русского»...он разнится от бурята только домашней, чисто русской своей обстановкой...», – описывает путешественник Я. П. Дубров свою поездку в Монголию в 1884 году [204, с. 33].

Интересно и в наши дни наблюдать за крещеными русскими людьми, которые, проезжая священные места ламаизма – «бурханы», кидают жертвоприношения для духов из окна автомобиля в виде монет, сигарет, конфет, привязывают разноцветные ленточки на деревьях, загадывая желания, почитают духов конкретной природной местности (леса, озера, горы) и посещают дацаны, где крутят барабаны, спрашивают совета у лам, пьют или поливают молоко после их заклинаний. При этом, на вопрос о смысле происходящего и о том, как это соотносится с православным крещением, русские жители Улан–Удэ с высшим образованием Денис А. 1979 г. р. и Сергей Л. 1977 г. р., ответили автору, что этого «требуется бурятская шаманская земля», на которой они живут. Среди верующих, ориентированных на мировоззренческие ценности буддизма, одна треть верующих в буддийских храмах (по данным анализа дацанов Аги за десятилетие 1990–2000) [37] – это представители русского населения. Но религиозные представления современных жителей республики в своей массе не отличаются знанием даже основ религий, последователями которой они себя считают [305, с. 101].

Феномен своеобразного религиозного синкретизма проявляется в обыденном сознании значительной части жителей Бурятии в конструировании ими собственной особой религиозной картины мира. Из шаманизма в обыденное сознание пришло убеждение о существовании множества духовных сущностей, духов природы, с которыми необходимо правильно взаимодействовать. «Я на православной земле нахожусь, значит, должен чтить тех духов, которые здесь властвуют» [45], – объяснил свое празднование православного календаря тувинец, живущий в Санкт–Петербурге. Это можно рассматривать не только как отрицательное явление в рамках конкретной религии (буддизма или христианства), но и как более чуткое восприятие окружающей действительности,

более бережное отношение к природе и, как следствие, терпимое отношение к другим верованиям.

Буддийские субурганы соседствуют с обиталищами шаманских духов – ова (сооружениями из жердей и камней) и в Республике Тыва. «Тувинцы и многие русские, останавливаясь на перевалах, непременно кладут конфету или бутерброд у субургана, бросают пару монет на ова, а также брызгают водки на все стороны – чтобы ни ламаистские божества, ни шаманские духи не обиделись» [45]. Когда с установлением русской власти (1914) в Туве появились предпосылки для распространения православия среди местного тувинского населения, современники отмечали: «С любопытством сойот наблюдает за православным богослужением, причем обнаруживает серьезность и никогда не допустит насмешки или легкомыслия» [164]. Феномен религиозного синкретизма свидетельствует о росте конфессиональной толерантности на уровне межличностных отношений, лучшем знании обычаев и традиций друг друга, взаимообогащении повседневного опыта.

За все столетия освоения Сибири, включая наши дни, на её территории не было этнических войн и религиозных конфликтов, наблюдалась расовая толерантность, несмотря на то, что изначально Сибирь была многоплеменной, и туда же вливались бесконечные группы всех народов из Европейской России и не только. В настоящее время только на территории Иркутской области проживают представители 136 наций и народностей. Для сибиряков характерно толерантное отношение к аборигенным народам, относительно мирное сосуществование коренных народов и выходцев из европейской части России, что способствовало их сближению при наличии доминирующего этноса – русских. В освоении Сибири можно видеть истинное христианское качество любви, так как люди шли в неведомые земли, оказывая друг другу помощь и проявляя заботу о других. Отсюда и сформировался особенный сибирский характер – спокойный, радушный, основательный, надежный.

Исследователи отмечают среди качеств культурно-историческом стереотипа сибиряка «восприимчивость и терпимость ко всему новому,

«чужому», «другому», ... гостеприимство и внимательность к гостю» [152, с. 37]. Традиционно сибиряки характеризуются как мужественные защитники Отечества, выносливые, настойчивые в деле, доброжелательные, толерантные, демократичные, умеющие жить и работать сообща.

Демократизм сибиряков связан с отсутствием крепостничества и сословности, преобладанием крестьянского населения, изначально «вольным духом» поселенцев первых двух веков и коренного населения, кочевников лесов и степей. В этом же причина и отсутствия межэтнической напряженности. Д. А. Клеменц, сравнивая русского крестьянина и американского колониста, отмечал более гуманное отношение сибиряка к коренным жителям: «Он, хотя и считает себя выше инородца, но у него нет того отвращения к нему, которое мы видим у западноевропейских колонизаторов. Сибиряк видит в нем человека, водит с ним хлеб – соль, заимствует кое-что у инородца и не считает неприличным знать язык инородца, но ставит себе это в заслугу» [166, с. 53]. По словам А. О. Бороноева, сибирячество опирается не на этнографическую базу, а на территориальную. «Это очень важная черта и основа сибирской толерантности» [35]. Среди факторов миролюбия и терпимости сибиряка можно указать помимо огромной общей территории, отсутствия сословности, суровых условий жизни, также и православное этическое начало. Например, вызывает уважение не только честность сибирского купечества, проявляющееся в том, что в Сибири почти не было в употреблении векселей, но и благотворительность. Так, иркутский купец И. Л. Медведников вместе с женой (урожденной Сибиряковой), будучи глубоко верующими людьми, более десяти миллионов рублей направили на строительство и содержание больниц, церквей, монастырей, гимназий в Москве и Иркутске.

Не раз отмечались очевидцами, путешественниками, исследователями Сибири такие нравственные качества сибиряков, как доброта и гостеприимство. «...Они каждого проезжающего принимают ласково, рады разделить с ним, что имеют последнее...» – пишет статский советник Н. Пестов в своих «Записках об Енисейской губернии...» (1833). Отмечалось, что «нигде в России так не подают

нищим, как в Сибири» [7]. Соседствуя с ссыльно–преступными, жители на ночь оставляли пищу «на заваленках, чтоб ... «не погубить души человеческой»» [94, с. 20-21] из сострадания беглым каторжникам и из желания оградить себя от воровского нападения. Таким образом, сибирский менталитет со свойственными ему духовно-нравственными ценностями, как свобода, честность, надежность, коллективизм, миролюбие, милосердие, гостеприимство, обладает высоким потенциалом для развития в Сибири православной культуры.

В последние десятилетия в процессе национального возрождения и обращения к традиционным культурным ценностям перед народами Сибири неизбежно возникает необходимость определиться и с вопросом вероисповедания. Как правило, это выражается в попытках возврата к традиционным религиозным верованиям (в большинстве реальных ситуаций – к шаманизму) при частичном или полном отказе от христианства (у большинства народов) или буддизма (у бурят и тувинцев). Например, по данным 2003 года [43, с. 189], православное христианство не играло столь значительной роли в мировоззрении современных западных бурят, как в XVIII–XIX веках, по–видимому, в связи с возрождением их традиционной религии – шаманизма.

Однако, по замечанию исследователей [245], «исторически бесперспективное соперничество традиционных верований с мировыми религиями в итоге приводит к тому, что часть людей достаточно быстро отказывается от своих намерений и, либо возвращается к прежним (атеистическим или религиозным) воззрениям, либо обращается к новым, экзотическим верованиям», в том числе оккультизму, что препятствует сплочению общества и влечет за собой разрушительные последствия как для личности, так и для страны в целом. Обостренную этноконфессиональную ситуацию в этом смысле можно наблюдать в Хакасии, где не только возникают тенденции разделения этноса на отдельные группы, но и деформации в религиозном мировоззрении.

Поскольку государство не может обеспечить консолидацию своих граждан и свою безопасность вне духовно-нравственной составляющей, опора на

духовные ценности православия имеет особую важность для России и для Восточной Сибири, в частности. Духовный потенциал православной культуры, как обращенный к личностному плану бытия, при грамотном подходе способен не только консолидировать общество, но обладает мощным ресурсом налаживания межкультурного диалога, что особенно важно для многонациональной и многоконфессиональной России.

В сфере культуры концепция толерантности, как правило, реализуется лишь терпением инаковости при любых условиях. Установление нормальной коммуникации требует диалога, нахождение возможностей взаимоприятия, взаимообогащения, что переходит границы собственно толерантности. Этические начала православной культуры позволяют предложить такие принципы культурного сотрудничества, которые позволяют «преодолеть бесплодность призывов «к терпению других» (толерантности) и перейти к плодотворному поиску зон взаимного соразвития культур» [115].

Православный священник из бурят Александр Абидуев, в одном из интервью, например, справедливо отмечает, что принятие православия совершенно не требует отказа от национального языка и этнических особенностей, более того, православие способно обогатить, в частности, бурятскую культуру, как и языческая славянская была в свое время обогащена византийской [211]. При этом важно, что стирая смысловую обособленность народов и культур, более высокий порядок духовной организации православия не стирает их исторической уникальности. По справедливому замечанию М. В. Силантьевой, «там, где нет ни иудея, ни эллина, только там по-настоящему есть и эллин, и иудей, и всякий другой человек» [241, с. 52].

Православная Церковь интернациональна по своему этническому составу, исключая всякого рода дискриминацию. «Православие – это религия добра, любви, справедливости» [88], – утверждает бурятка по-национальности, супруга православного священника отца Георгия Иванова, матушка Татьяна, (в девичестве Аюрова), считая, что «у души нет национальности» [88]. Она

рассказывает, что ни разу не сталкивалась с проявлениями национализма в церкви и не чувствовала себя чужой в православной среде.

Итак, православная культура – это единое мировое духовное пространство с общей системой нравственных ценностей, объединяющее не только людей разных эпох, социального, профессионального и образовательного уровня, но и разных народов. Будучи нетерпимой ко злу, которое поселяется в душах и разделяет людей на врагов по национальному и конфессиональному признаку, православная культура не имеет ничего общего с расизмом, геноцидом, религиозными войнами, национализмом, терроризмом, с теми социальными явлениями, которые обуславливают актуальность толерантности.

В данном параграфе был проанализирован исторически сложившийся уникальный опыт гармоничного существования различных культур и верований в России, и, в особенности, в Сибири с её пестрой этноконфессиональной ситуацией. В частности, приведены примеры культурного взаимовлияния и религиозного синкретизма в этнически толерантной Бурятии. Подлинная толерантность должна быть открыта к чужой точке зрения, но лишь в той мере, в которой это не выходит за рамки национальной культуры и общечеловеческих ценностей, базирующихся на заповедях Божиих.

Процесс распространения в Сибири православной культуры видится взаимообусловленным. С одной стороны, на формирование сибирского характера наряду с огромной территорией, суровыми природными условиями, отсутствием крепостничества повлияли и высокие этические идеалы православной религии русских переселенцев. В то же время сибирский менталитет с такими его качествами, как надёжность, терпимость, миролюбие, гостеприимство, взаимопомощь, располагает к развитию в Сибири православной культуры.

Таким образом, особое значение для укрепления этнополитической ситуации как в современном российском обществе, так и позиции России в межкультурном диалоге представляет православная культура. Не являясь, в сущности, прерогативой какой-либо нации, православная культура имеет значительный духовно–нравственный потенциал для сплочения общества и

обогащения других культур на основе не просто терпимости, но христианской любви.

2.3. Роль православной культуры Восточной Сибири в формировании общероссийской идентичности

Проблема общероссийской идентичности является особо актуальной в связи с глубокими трансформациями российского общества рубежа XX–XXI веков. Распад СССР, смена идеологии и возникновение нового российского государства вызвали потребность в новой самоидентификации граждан и новых объединяющих идеях, способных консолидировать современное российское общество. Общероссийская идентичность, ориентированная на гражданственность и патриотизм, способна стать источником нормализации общественной жизни и залогом ее позитивного развития.

В иерархии других идентификаций государственная (общероссийская) идентичность квалифицируется как доминантная, учитывая, что она олицетворяет качество отношения общества, народа, граждан, личности к доминирующему (верховному) политическому институту – государству и является результатом действия интегрирующих центростремительных сил. Поэтому «степень укоренённости государственной (общероссийской) идентичности в сознании и действиях россиян – залог политической, духовной консолидации, единства российского общества» [12, с. 78-79].

Слово «идентичность» пришло в современный научный понятийно-терминологический аппарат из английского языка. В английском языке слово «identity» обозначает тождественность личности, глагол «to identify» – опознавание, отождествление личности. Термин «идентичность» людей и целых общностей широко распространился в общественных науках в середине 1970–х годов. Появление этого понятия связывают с именем Э. Эриксона, который понимал идентичность как продукт взаимодействия между обществом и

личностью. Э. Эриксону принадлежит постановка вопроса о значимости идеологии в идентификации.

Идентичность логично понимать как представление людей о себе и своем месте в окружающем мире. Идентификация – это процесс приобщения к себе подобным, уподобление кому–либо. По своей природе идентификация – субъектно–объектный, сознательно осуществляемый процесс. Со стороны субъекта предполагается сознательный выбор – приобщаться к кому–либо/чему–либо или не делать этого; со стороны объекта – способствовать или противостоять этому процессу, влиять на него, направляя в желаемое позитивное русло, раскрывая подлинные интересы всей общности и субъектов, включенных в этот консолидирующий процесс. Чем больше в общности число разделяющих единую идентичность, тем выше вероятность совместных действий в ее интересах.

Общероссийская идентичность, понимаемая как государственная, базируется на основе представлений о месте страны в мире, о её геополитическом пространстве, цивилизационном развитии, ресурсах и культурных достижениях. В России существует реальная общность граждан на основе культуры: исторических и социальных ценностей, языка. В процессе становления российской общегражданской идентичности есть пафос – эффективно ответить на вызовы гражданской интеграции и солидаризировать общество для очередного витка модернизации.

К базовым элементам российской идентичности, отличающих российское государство и его народ от других, относятся: географический (самая большая страна мира с суровыми природными условиями); религиозный (многоконфессиональное население с подавляющим большинством православных); политический (авторитарная форма правления, независимо от режима власти, при отсутствии развитого гражданского общества и демократических свобод); ментальный, заключающийся в противоречивости и в высшей степени поляризованности русского национального характера [55]. Важнейшая роль среди этих констант, определяющих цивилизационный облик России, принадлежит религии, в первую очередь Православной Церкви как

наиболее многочисленной и прочно укоренившейся в разных слоях общества. «Когда приходит кризис идентичности, для людей в первую очередь имеет значение кровь и вера, религия и семья. Люди сплачиваются с теми, у кого те же корни, церковь, язык, ценности и институты и дистанцируются от тех, у кого они другие» [295, с. 186], – замечает С. Хантингтон.

Определяющим в структуре государственной идентичности является идеологический компонент. После переустройства основ экономики и политической системы Российская Федерация нуждается в обновлении доктринально-идеологической сферы обеспечения гражданской солидарности и национальной идентичности. Отсутствие концептуально разработанной целостной государственной идеологии, знаковой национальной идеи, придающей общий смысл и содержание российской идентичности, снижает возможности идентификации подрастающих поколений с общественным сознанием. По мысли русского философа В. Соловьева, национальная идея – это осознание народом своей идентичности, общего пути, общих задач, общей ответственности и обязанности строить лучшее, свободное, гуманное и справедливое общество [130, с. 114].

Пробуждение национального самосознания обычно связано с оживлением интереса к культуuroобразующей религии нации. Она как «глубинный фактор, более долговременный, чем политические и идеологические пристрастия, определяет наиболее устойчивые формы и основания социального устройства, его цивилизационную специфику» [175]. Поэтому при современных трансформациях социально-политического устройства и глобальных сдвигах на культурно-цивилизационной карте мира актуализировалась проблема религиозной идентичности.

Возрождение России, мыслимой как национальное и культурное единство, невозможно без восстановления в ней православной версии христианства, без возвращения ее к христианству как основе духовного мира. Принимая во внимание сосуществование в стране различных конфессиональных традиций, очевидно, что ни одна религия по силе и степени влияния на историю и культуру

России не может конкурировать с православием. «При всякой иной – даже христианской, но не православной религии – это уже будет не Россия», – отмечают специалисты–обществоведы [130, с. 105].

О религиозности как о важной характеристике общероссийской идентичности было сказано и в работах ученых, и в выступлениях политиков. Президент В. В. Путин на встречах с православными иерархами отмечал, что «православие на Руси и Русская православная церковь – это самые корни нашей духовности» [53], «православное духовенство веками являлось объединяющей силой для многонационального российского общества, сохраняло традиции мирного сосуществования разных культур, различных религий, содействовало укреплению единой российской государственности» [52]. Православие так глубоко укоренено в русской культуре, что для русских оно вплетено в понимание национальной идентичности.

Русская (а затем российская) цивилизация формировалась в условиях, когда религия не только не была отделена от государства, но и активно участвовала, если не определяла как систему ценностей личности, так и аксиологию государственного и общественного развития. Именно Православная Церковь стала той силой, которая сформировала идеологию объединения русских княжеств в единое государство. Впоследствии религия была интегрирована в имперскую, государственную идеологию России. Отечественный философ и политолог А. С. Панарин справедливо замечает в своем труде «Православная цивилизация»: «Не племенное чувство и не имперская гордыня скрепляли идентичность русских людей московского периода, а православный идеал священного царства, основанный на высшей правде и жертвенном служении святой апостольской вере» [194, с. 7]. В XVI–XVII веках религиозное самосознание редко отделялось от национального и социального, а смена веры чаще всего была делом социального и политического выбора. В православие переходили представители знатных «инородческих» родов, оно распространялось благодаря движению переселенцев и смешанным бракам. Религиозные верования в императорской России не ограничивались рамками духовного опыта личности

или замкнутой общины. Они взаимодействовали со сферой политических убеждений, с различными формами идентичности - национальной, региональной, языковой, сословной, расовой, профессиональной и гендерной.

В дореволюционной России «линия понимания российскости на основе русской культуры и православного христианства занимала доминирующее положение...» [265]. При этом представляется интересным, что накануне революции 1917 года доля русских в этническом составе населения составляла всего 44,6%, а вместе с украинцами и белорусами - года 66,7% [234]. Тем не менее, благодаря уникальному опыту построения полиэтнического и поликонфессионального общества, Российской империи удавалось сохранять межэтнический мир. Христианизация же различных языческих этносов сыграла исключительно важную объединяющую роль и повлияла на осознание их себя составной частью многонациональной российской народности.

Массовое церковно-религиозное сознание русских было настолько укорененным в повседневной жизни, что его кризис (ослабление веры, вероотступничество) рассматривается многими церковными и светскими историками, философами, публицистами как первопричина Февральской и Октябрьской революций. Но идентификационная грань религии была в России настолько сильна, что её не удалось разрушить даже в советское время.

В Советском Союзе, в отличие от западного мира, происходила не просто активная и стремительная секуляризация, но и насильственная атеизация населения, так как даже на индивидуальном уровне религия воспринималась как угроза системе. Религия идеологизировалась, трактовалась исключительно как социальное явление, поэтому её старались вытеснить не только из общественной, но и из частной жизни.

В период же распада СССР и соответственно кризиса советской идентичности роль православия в национальной идентичности стала усиливаться, а в постсоветский период на неё попыталось опереться государство. Изменения в религиозной сфере 1990-х годов проявились прежде всего на общественном уровне. Причиной обращения к религии в эти годы у многих была не религиозная

потребность, а поиск новой идентичности. «В России религиозное возрождение является страстным желанием обрести идентичность», – считает С. Хантингтон [295, с. 141].

В настоящее время Русская православная церковь (РПЦ) представляет собой влиятельную силу. Она уже не жертва государства, как это было в советский период, а один из самостоятельных институтов гражданского общества. Социологические опросы [117] говорят о том, что Православная Церковь, безусловно, преобладающая среди всех конфессий России, имеет весьма весомую поддержку в обществе. Это позволило социологу религии А. Б. Зубову сделать вывод о наличии «осознанных или неосознанных, но религиозных устремлений значительной части современного русского общества» [118, с. 124]. Деятельность РПЦ становится одним из факторов интеграции российского общества на пространстве как бывшей РСФСР, так и тех политических и общественных кругов в государствах СНГ, которые выступают за сохранение и развитие связей с Россией. В современных условиях РПЦ может предложить россиянам общественный идеал общегражданской и духовной консолидации, дать ориентиры для становления православной идентичности в контексте гражданского общества, экономической и общественной активности, при этом с опорой на традицию. Согласно Э. Дюркгейму, «даже современные рациональные социальные отношения не могут существовать без священной ценностной основы, базирующейся в значительной мере на традиции» [60, с. 66].

Современной православной идентичности необходимо и опираться на традицию, и уметь отвечать на актуальные вызовы общества. Сформулированная А. Кураевым задача для церкви – стать народной, не став при этом государственной [215], означает, что по своей сути православная религия не может быть навязанной идеологией государства, но её аксиология должна быть значима для всех слоев общества. Потенциал православия видится в нравственном самосовершенствовании российских граждан, в моральной парадигме развития России.

В постсоветский период корреляция религиозной идентичности россиян с этнической и общероссийской гражданской имеет свои особенности. Социологические исследования последних лет свидетельствовали о том, что религия воспринимается больше на групповом уровне — как коллективная идентичность, чем на индивидуальном уровне — как личная вера [118, с. 106]. Число респондентов, заявляющих о своей конфессиональной принадлежности, оказывается существенно больше верующих в Бога. Количество людей, идентифицирующих себя как «православные», неуклонно растет — по данным Левада–Центра, с 17% в 1989 году до 73% в 2009 году, приближаясь в процентном отношении к доле русского населения страны. Но при этом доля убежденных верующих среди православных, — то есть тех, кто безусловно верит в Бога, значительно ниже доли православных по самоидентификации и, отражая динамику роста православной идентичности, составляла в 2009 году 42% (в 1991 г. — 36%; в 1998 г. — 39%; в 2008 г. — 39%) [234]. Большинство же опрошенных представляют культурную по своему содержанию идентичность, когда, по словам патриарха Алексия II, человек «через традиции и национальную культуру ощущает духовное родство с церковью» [183, с. 61].

О важности культурных функций религии писали многие ученые. Американский психолог Г. Олпорт считает, что религия больше, чем просто вера: она стержень культурной традиции группы и берет на себя многие культурные функции [118, с. 143]. Известный отечественный религиовед М. П. Мchedлов отмечает, что «сколь бы ни был сложен процесс приобщения этноса к определенной религии, последняя, став для него «своей», его в полном смысле духовной пищей, входит во все поры национальной культуры, начинает во многом определять национальное самосознание, стиль и образ жизни народа» [173]. С одной стороны, религиозная практика впитывает в себя этнические особенности культуры, а этническая идентичность, будучи механизмом, отбирающим и транслирующим социальные ценности, в число этих ценностей включает и религию. С другой стороны, некоторые религиозные предписания формируют особенности характера и образа жизни этноса. Православная

монастырская культура положила начало русской историографии и русскому национальному самосознанию. В этнической идентичности русских православие выступает значимой составляющей, и очень характерна ассоциация «русский-православный».

Среди черт русского народа, определяемых православием, А. И. Солженицын отмечает «доверчивое смирение с судьбой, сострадательность, готовность помогать другим, делаясь своим насущным, готовность к самоосуждению, раскаянию, даже преувеличение своих слабостей и ошибок, вера как главная опора характера» [251, с. 161–162]. Русская культура, основанная на православных традициях и морали, привлекает другие народы для проживания на территории России не только высокими духовно-эстетическими и научными достижениями, но и гостеприимными традициями человеческого общежития, миролюбия и братского отношения ко всем людям.

Консервативность религиозной традиции делает её своего рода хранилищем коллективной памяти народа. Иногда религия может играть роль маркера этнической идентичности. Сохранение своей традиционной религии помогает народам, попавшим в политическую зависимость, не ассимилироваться и сберечь самобытность. Поэтому «религиозная самоидентификация часто важна не только для верующих, но и для тех, кто себя таковыми не считает, ассоциируя себя с определенной религиозной традицией прежде всего в силу именно культурных причин» [118, с. 119–120].

При этом православие в России, в отличие от западных стран, по-прежнему воспринимается не только как личное дело, но в большей степени как сила культурной традиции. Таким образом, религия для большинства граждан России выступает в качестве основания для культурно-цивилизационной идентификации, часто не совпадающей с вероучительными постулатами данного учения.

Эта парадоксальность и противоречивость религиозности россиян приводит наблюдателей к неоднозначным выводам. Если принять во внимание действительно малое число «воцерковленных» верующих, знающих догматику, выполняющих религиозные предписания, часто посещающих храм, то очевидно,

что важность религиозного фактора не так существенна, а роль религии искусственно преувеличена. То есть обращение к религии в последние годы в большей степени является актом макросоциальной идентификации, чем результатом духовных исканий современного россиянина. Но если считать, что возможны любые проявления связи с религией, то тогда получается, что с православием связано большинство российского населения.

Разумеется, цифры религиозной статистики хотя и указывают, как много людей соотносят себя с православной религией, но отразить силу веры или место религиозных воззрений в сердцах и мыслях они не могут. Нет единого общепринятого критерия, говорящего о причислении человека к определенной деноминации. Как справедливо размышляет социолог религии А. В. Щипков, «качество веры», то есть степень погруженности в религиозную жизнь нельзя подвергнуть статистике, к тому же «в разные периоды жизни мы находимся в разной степени религиозности» [230].

Является важным сам факт утверждения своей принадлежности к определенному религиозному течению, независимо от религиозных убеждений, нравственной, культурной и политической ориентации гражданина, который вкладывает определенный смысл в свою религиозную самоидентификацию. Данная религия имеет особую по сравнению с другими религиями ценность для человека, называющий себя православным, мусульманином или буддистом, как бы мало он не разделял соответствующее вероучение, в каких-бы отношениях он ни был с соответствующей религиозной общиной.

Поскольку значительное число жителей России – ассоциирующие себя с православием, то получается, что религиозная идентичность очень важна, и, как предупреждают некоторые этнографы, недооценка идентификационной грани религии опасна [118, с. 142]. В этом контексте православная традиция может внести значительный вклад в процесс согласования этнического и гражданского в политическом самосознании русского большинства страны. Более того, люди, которые сейчас ассоциируют себя с определенной конфессией в силу этнической принадлежности и историко-культурных традиций, по верному замечанию

О. Е. Казьминой, «представляют собой резерв, потенциал для данной конфессии и в будущем могут принять её учение на уровне мировоззренческого выбора» [118, с. 122]. Итак, современная православная идентичность россиян базируется на традиционно–культурной основе, православие широко участвует в формировании и поддержании универсальной (репрезентативной) российской культуры, что необходимо учитывать при рассмотрении оснований общероссийской идентичности.

Взаимная открытость русских и тянувшихся в Россию представителей самых разных культур и религий, привела к созданию на огромной евразийской территории единой этнической общности – русского суперэтнуса. В дореволюционной России после сложения централизованного государства существовало основное понятие «русский (российский) народ». В отношении этнических меньшинств и неправославных использовались понятия «инородцы», «иноверцы», «племена», «туземцы», «народности» и другие категории. Важно отметить, что русский народ представлял собой внеэтническую категорию. Российский гражданский национализм основан на идеологии солидарности и признания многообразного единства. Слова «русский» и «российский» в дореволюционной России были во многом синонимами. Первое – больше относилось к обычаям и культуре, а второе – к понятию народа страны. «Обрусение» жителей страны означало для российских правителей государственную политику, направленную на административную унификацию империи, а не на превращение всех в русских в культурном смысле.

Понятие «народность» означает исторически сложившуюся языковую, территориальную, экономическую общность людей. Категории «народ» и «нация» в мировой науке и в общественно–политической практике чаще всего рассматриваются как синонимы. Но под словом «народ», как правило, имеется в виду население страны, граждане России, имеющие российский паспорт [264]. Также понятие «народ» используется равным образом применительно к этническим общностям, при этом понятие «народы России» существует наряду с понятием «российский народ». Термин «этнос» (от греч. ἔθνος, «народ») означает

общность на основе культурной самоидентификации по отношению к другим общностям, с которыми она находится в фундаментальных связях [205, с. 654]. Понятие «нация» подразумевает политическое объединение граждан на основании общего гражданства.

В Российской Федерации нациями считают и признаются все исторически населяющие страну народы (этнические общности), но нацией считается и всё многоэтническое население страны. Этническая форма идентичности среди россиян совсем не исключает другую, общероссийскую идентичность. Именно на этой основе строится патриотизм, гражданская ответственность и солидарность.

Русская Православная Церковь по названию хотя и «русская», но по сути не представляет собой чисто этническую русскую Церковь, и православия придерживаются многие этносы, живущие в России. Приблизительно 86% всего населения страны составляют так называемую «православную группу» [118, с. 118]. Из них около 93% приходится на русских, а 7% – на другие народы. Именно к этой группе относится подавляющее большинство жителей России, и именно она определяет основные черты этноконфессиональной ситуации в стране. На территории Зауралья к этим этносам относятся ряд христианизированных в достаточно сильной степени народов Севера, Сибири и Дальнего Востока: якуты, хакасы, телеуты, шорцы, кумандинцы, чулымцы, тофалары, манси, ханты, селькупы, кеты, юги, эвенки, эвены, долганы, негидальцы, нанайцы, ульчи, ороки, орочи, алеуты, ительмены, камчадалы, юкагиры, чуванцы. Заметные группы православных имеются среди коряков и сойотов. У долган [77, с. 79] православная вера была одним из факторов их консолидации в единую этническую общность. Для всех этих народов весьма характерно двоеверие, когда сочетается выполнение православных и языческих обрядов.

Из-за сильной связи религиозной идентичности с этнической восприятие других конфессий в России также происходит сквозь призму этничности. Этим объясняется, почему у Православной Церкви, например, легче налаживались отношения с так называемыми традиционными религиями России, которые четко ассоциируются с определенными этносами, чем со многими инославными

христианами. Традиционными религиями Восточной Сибири, кроме православия, можно назвать буддизм и шаманизм, которые четко ассоциируются с определенными этносами этого региона: бурятами и тюркоязычными тувинцами. Их можно считать поликонфессиональными этническими общностями, тем более что среди бурят есть также православные, большей частью проживающие в Иркутской области.

В этом восприятии последователи «традиционных религий» – это «наши соседи», представители народов, традиционно живущих в стране, а неправославные христиане – конкуренты, реально или потенциально претендующие на попечение тех, кто должен быть православной паствой. Таким образом, «религия выступает и символом национальной идентичности, и мерилom на шкале «мы» – «наши соседи» – «чужие»» [118, с. 122]. К примеру, в Туве в период протектората России распространение буддизма не встречало какого-либо препятствия со стороны русских властей. Наоборот, российские чиновники поддерживали буддийское духовенство. В наши дни между главами православной церкви и буддийского храма также существует взаимоуважение.

Ориентирами формирования новой общероссийской идентичности останутся общность территории и исторической судьбы народов, населяющих Россию, «и латентный пока запрос на поддержание общего культурного поля» [100]. Это единое культурное пространство составляют базовые системы ценностей, характерные для данного общества. Отождествление себя с определенными культурными образцами делает социальные взаимодействия упорядоченными и понятными. Эту репрезентативную в целом для данного общества так называемую «универсалистскую» [234] культуру разделяют все его члены, либо активно соучаствуя в ней, либо пассивно ее признавая. Она включает в себя социальные институты, а также идеи, убеждения и ценности, которые разделяются всеми участниками, независимо от их конфессиональной и этнической принадлежности и являются основой для социального взаимодействия и интеграции общества.

В стране, где русские составляют доминирующее большинство (80 % в по данным 2010 года [233]), государственная идентичность не может не базироваться на самом крупном этносе. В силу исторического развития, значительного численного доминирования русского населения, российская универсальная культура построена на русскоязычном базисе. Таким образом, объединяющим началом для этнических и конфессиональных общностей страны является русская культура.

Интересно, что понятие «культура» собственно и является ведущим признаком в определении «русскости» массовым сознанием. Согласно всероссийскому репрезентативному исследованию «Российская идентичность в социологическом измерении» [228, с. 50], при ответе на вопрос о том, кого в первую очередь можно назвать русским человеком, наибольшую поддержку получило суждение: «того, кто воспитан на русской культуре и считает ее своей» (38%). Также признаками русской этничности были названы любовь к России, русский язык, православная вера.

Но, как справедливо заключает В. М. Дробижева, «чтобы общероссийская идентичность стала привлекательной для других народов России, ее ценности, символы, представления, ассоциирующиеся с российскостью, должны соответствовать также и их интересам и ценностям» [80, с. 29]. Составной частью новой формирующейся российской идентичности становятся религиозные ценности, присущие дореволюционной России, поскольку они отвечают этим наднациональным требованиям. В самом православном учении заложены идеи коллективной идентичности, которые народами впитывались в течение столетий.

Российская культура по самой сути своей диалогична в самом широком и разнообразном значении этого понятия. Пройдя долгий и трудный путь синтеза, она приобрела опыт, который может быть бесценным в поиске выхода из цивилизационного тупика. В ней заложены возможности альтернативного глобального проекта, обеспечивающего сообщество различных этносов и наций в едином социокультурном пространстве. Поэтому сегодня необычайную актуальность приобретают размышления Ф. М. Достоевского о предназначении

России содействовать единению народов в силу уникальной способности русской культуры к «всепримиренности», открытости чужому миру и решению проблем «с полным уважением к национальным личностям и к сохранению их» [51, с. 442].

Важно отметить, что культура – это открытая система, в которой человек с самого момента вхождения в неё устанавливает диалоговые взаимоотношения. Как справедливо заметил Ф. Н. Козырев, «идентичность формируется не под воздействием, а во взаимодействии, частично – в противостоянии культуре» [127, с. 560]. Российская нация не размывает никакую этническую идентичность, так же, как и не размывает её наднациональная и трансграничная православная религия.

Интересны в этом контексте размышления бурят, осознанно принявших православную веру, при этом не изменившими своей этнической идентичности. Супруга православного священника отца Георгия Иванова из Улан-Удэ, матушка Татьяна Аюрова замечает в интервью, что ощущает «себя буряткой» [88]. Прихожанин Свято–Троицкого храма Юрий Даши-Нимаевич Тубденов не согласен и с «предательством бурятской веры»: «После того, как я принял крещение, буддисты спрашивали: «Почему ты ушел в другую веру? Ты предал веру своих предков». Но я свою веру не предавал: нашими прародителями ведь были Адам и Ева. А шаманизм, буддизм – это все было позже. Я просто вернулся к вере наших прародителей» [315].

Обсуждение в интернете на сайте бурятского народа (июль 2005 года) [42] культурной национальной идентичности выявило, что в речи участников, сокрушающихся об исчезающем бурятском языке, широко используются символы и обороты русского языка (например, «Бог в помощь»). Один из самых активных защитников бурятской нации, языка и культуры (Чингис), с неприязнью высказывающихся о русских, использует визуальные символы православной культуры (крест): «А другого выхода нет, разве что: † † † † †», русские словосочетания: «Пусть земля будет тебе пухом. Аминь». Другой, такой же противник русификации и ассимиляции бурят (dGalsan) все же декларирует: «я из

России никуда убегать не собираюсь, (и, кстати, всегда готов защищать интересы России - СВОЕЙ РОДНОЙ СТРАНЫ)). Их оппонент (MougLee), чувствующий свою «маргинальность в России и экономическую депривацию в Бурятии», тем не менее, замечает: «спасибо, что на эту территорию пришли русские, а не китайцы, иначе такого этноса как буряты, уже бы не было...». Таким образом, в данном случае просматривается объединяющая роль русского языка и православной культуры для других народов России. При этом общероссийская идентичность участников форума не мешает их «этнической мобилизации».

В православном дискурсе присутствует понимание интеграционного и универсального характера современной российской культуры. Патриарх Кирилл высказывался об этом так: «Несмотря на колоссальное разнообразие культур, России удалось сохранить собственную культурную доминанту, избежать кровавых конфликтов на национальной и религиозной почве, а также включить множество людей в созидание единого пространства доверия и солидарности, экономического благополучия и правовой справедливости» [239]. Собственная культурная доминанта – это и есть универсальная (репрезентативная) российская культура, которая является сегодня основой для гражданской интеграции всех этнокультурных и этноконфессиональных групп страны.

В формировании сибирского субэтноса основную роль сыграл великорусский этнос, но в той или иной степени в этом приняли участие все народы Российской империи. С самого начала освоения Сибири Православная Церковь выступала как важнейший фактор национального единства. Объединяющее свойство культуры, принесенной православными переселенцами в Сибирь из Европейской России, развивающейся благодаря поддержке светских и духовных властей, определило её вклад в укрепление российской государственности.

Присоединение Сибири рассматривалось в качестве праведного и святого дела. Само деяние дружины Ермака воспринималось не только как подвиг воинский, но и духовный, нравственный – очищение сибирской земли от «богомерзских капищ» [206, с. 120]. Знаменитая «История Сибирская» С.

Ремезова (XVII) также делает акцент на проявлении особой божественной воли, способствующей продвижению русских казаков в Сибирь и прославляющей их подвиг как христианский.

Правительство рассматривало православие как один из инструментов, с помощью которого Сибирь можно было сделать русской и закрепить этот край в составе России. Русские поселенцы не мыслили своего существования без православия, так как оно организовывало и направляло общественный быт, формировало культурную среду и духовную культуру, служило фактором национальной идентичности. Для коренного населения Восточной Сибири знакомство с новой религией являлось вхождением в орбиту российской государственности с возможностью адаптироваться к новым условиям. Для духовенства распространение православия означало установление своего влияния на новой территории, укрепление экономических позиций и возможность развертывания миссионерской деятельности. Таким образом, распространение православия соответствовало интересам церкви, общества и государства.

Первая архиерейская кафедра в Сибири была учреждена в 1620 году в Тобольске, и в её юрисдикцию вошла вся азиатская часть страны, включая Восточную Сибирь. Примечательно, что эта обширная епархия сразу же получила почетный статус архиепископии (а вскоре и митрополии), что свидетельствует об особом внимании светских и церковных властей к вопросу освоения вновь присоединенных восточных земель и их христианского просвещения. На сегодняшний день ранее обширная епархия Красноярского края поделена на несколько, и в Красноярске определена митрополичья кафедра для более внимательного окормления жителей региона.

Возведение часовен, храмов и монастырских комплексов в Сибири играло огромную роль в укреплении общероссийской идентичности сибиряков. Огромное влияние на ход церковного строительства оказывала правительственная политика. Прихожане в XVII веке довольно часто прибегали к помощи государства при строительстве церкви, и эта помощь, как правило, оказывалась. Строительство храма считалось важнейшим событием в истории города, острога,

слободы или села, так как свидетельствовало об устойчивости поселения, его стабильности и административной значимости. Каменные церкви в Восточной Сибири строили мастера «из России» по передовым столичным образцам. Важно, что через храмы вся Сибирь приобщалась не только к христианским канонам, но и к глубокой духовной традиции русского народа и российского государства.

В дореволюционное время, помимо своего культового значения, приходские храмы были своеобразными культурно-информационными центрами, особенно в деревнях. Там зачитывались важнейшие государственные акты и сообщалось о крупных политических событиях, на что соответствующим образом реагировали церковнослужители: праздновались радостные события, справлялись панихиды в случаях смерти членов царствующего дома, крупных местных светских и церковных администраторов. Преподавательница Иркутского Девичьего института Варвара Быкова описывает, как восприняли в городе покушение на императора Александра II. Была отправлена телеграмма с текстом «Восточная Сибирь благодарит Бога за спасение драгоценной жизни Вашего Величества», предложили построить часовню в воспоминание о спасении жизни государя, и в первый же день собрали деньги (25 тысяч) на строительство. Через четыре месяца «тысячи людей участвовали в этом народном торжестве» [94, с. 175] по поводу начала строительства часовни. Не случайно восстановление храмов в последние десятилетия видится не только как процесс трансляции ценностей православной культуры, но и как национально и государство образующий фактор.

Так как православный храм символизирует «народ Божий» в духовном космосе истории и вечность, где пребывает Бог, то приход служил в качестве наиболее доступного проявления православной идентичности как метафизическое единство христиан, приступающих к Церковным Таинствам. Как правило, невежественное в богословских догматах, большинство верующих, тем не менее, поместило Евхаристию в центр религиозной традиции, мистически разделяя это Таинство с их единоверцами по всей империи. Представив свой населенный пункт (поселок, городок) в более широком историческом контексте, прихожане

соединили свои малые общины с более и более многочисленными, которые все вместе духовно составили одно целое. Для большинства православных христиан в России богатое разнообразие символов и ритуалов послужило фундаментом для национальной идентичности, которая начиналась с местного прихода и расширялась, включая империю в целом.

Государственной поддержкой в Восточной Сибири в дореволюционное время пользовались монастыри. Правительство и местные власти оказывали им финансовую помощь, выделяли земли, снабжали колоколами и церковной утварью. Пожертвования и вклады местного населения способствовали налаживанию хозяйства, что позволило в короткие сроки заселить монастырские вотчины и создать миссионерскую базу. Скромная миссия монастырей играла огромную роль в укреплении единого государства, потому что они, «благодаря своему трудолюбию, хозяйственному укладу, добротой и благотворительностью к инородцам смогли переплавить целый континент...и поставили его под скипетр Белого Царя» [250, с. 54].

Канонизация Иннокентия Кульчицкого (1804), единственного узаконенного Синодом сибирского святого, сделало Иркутский Вознесенский монастырь, где хранились его мощи, объектом паломничества. По сей день православные из разных областей России приезжают в восстановленный Знаменский монастырь Иркутска для молитвы святителю Иннокентию Иркутскому.

Христианизация коренных народов Российской империи была возведена в ранг государственной задачи. По мнению историка Сибири П. А. Словцова, правительство стремилось прекратить «неправды местные» и распространить христианство: «Вот две неопровержимые истины, сказывающиеся в делах первых периодов: правосудие и православие» [248, с. 281]. Христианизация народов в Восточной Сибири в дореволюционное время объединяла русских и коренных жителей, не приводя к русификации.

Православие способствовало стабилизации межэтнических отношений в сибирском регионе, предотвращая социально-экономические конфликты. И. А. Арзуманов по этому поводу пишет: «Именно из христианского сознания

полноты бытия в Боге исходили и исходят национально-государственные идеалы для этносов, входящих в великую семью российских народов. Они определили в конечном итоге и само понятие «русский» прежде всего как духовный, подверженный православному единству. В этом смысле совпадение интересов государства и апостольской, миссионерской природы церкви послужило методологическим началом для национальной политики стремительно растущей империи, включившей в себя в течение XVIII–XIX веков обширные пространства Сибири, Центральной Азии и Дальнего Востока с разнообразным этноконфессиональным составом» [10, с. 97].

В формировании духовно–нравственной среды, способствовавшей появлению интеллигенции, как русской, так и «иностранческой», определяющей была роль православного образования и воспитания. Коренные жители, обучаясь в школах при храмах и монастырях, имея доступ к церковным библиотекам, приобщались через христианство к ценностям русской и европейской культуры. Церковно–приходские школы готовили национальные кадры учителей и переводчиков и формировали в сознании слушателей идеи политического единства и общероссийской идентичности.

Важные культовые ценности православия – иконы можно рассматривать как символические связи между разными поколениями российских граждан, между центром и периферией государства. Списки почитаемых широко известных икон, например, Божией Матери (Смоленской, Владимирской, Казанской), разделивших героическую историю России, визуализируют в сибирских храмах принадлежность сибирского общества к этому историческому прошлому. Иконы, приносимые в дар, на память также объединяют людей из разных регионов. Так, в 1854 году жители маленького городка Селенгинска неоднократно посылали деньги соименного их городу Селенгинскому полку в пользу раненых. Воины полка отправили им по почте в благодарность походную икону, простреленную противником. Жителями Селенгинска она была принята с глубоким благоговением и с общим восторгом.

Церковные праздники, будучи одним из главных явлений православной культуры, являются важнейшим интегрирующим фактором общероссийского значения. «Русские» религиозные праздники, такие, как Пасха, Крещение Господне, Троица, Радоница, отмечались в Сибири не только русскими и не только православными. Сегодня, хотя Православная Церковь и представляет только часть репрезентативной общероссийской культуры, будучи отделенной от государства, она, тем не менее, является важной составляющей общенациональной идеи, способной объединить россиян. Этому способствуют государственные праздники, репрезентирующие элементы православной культуры – 7 января (Рождество Христово) и 4 ноября (День народного единства и, одновременно, праздник Казанской иконы Божьей Матери).

Торжественные шествия крестных ходов, символизирующее победу Христа над смертью, как правило, привлекает множество православных в крупных городах. Около двадцати тысяч человек собралось на крестный ход в Красноярске по случаю прибытия в ноябре 2010 года ковчега с частицами пояса Богородицы с Афонской горы. К святыне приложилось более ста тысяч людей, в том числе из Красноярского края, Кемеровской области, Новосибирска, Новокузнецка, Хакасии, Бурятии, стало важным событием в жизни сибиряков. Благодаря приезду этой святыни и многочасовому стоянию в очереди к ней, многие люди тем самым идентифицировали себя православными христианами. Более того, это позволило им духовно объединиться с миллионами соотечественников, приложившихся к святыне в четырнадцать других городах России от Санкт-Петербурга до Владивостока.

Спецификой восточносибирского региона является этнически и конфессионально разнородный состав населения, обусловленный миграцией и ссылкой поселенцев разных национальностей и религий, а также в связи с языческими верованиями коренных жителей. Большинство политических ссыльных в дореволюционной Сибири было атеистически настроено, сами коренные сибиряки, не испытавшие крепостного права, отличались свободолюбием и были менее склонны к признанию каких-либо авторитетов, в

том числе церковных. Это не могло не отразиться на религиозных и нравственных понятиях поселенцев, характеризующихся определенной религиозной индифферентностью и склонностью к «местному» патриотизму. Очевидно, утверждение локальных характеристик идентичности в противостоянии общероссийским препятствуют становлению единого российского экономического, социально-политического и культурно-информационного пространств.

В специальной записке о состоянии церковного дела в Сибири, подготовленной канцелярией Комитета министров, указывалось на необходимость объединения сибирской окраины и центральных губерний «путем укрепления в этом крае православия, русской народности и гражданственности» [224]. Деятели Православной Церкви выступали против сепаратистских настроений, внушаемых сибирякам революционерами – бунтарями и польскими ссыльными. Так, в 1866 году учитель Иркутской духовной семинарии Вознесенский произнес на похоронах русского военного, убитого в схватке с восставшими поляками, речь, осуждающую «обособленность сибирских интересов, будто бы несовместными с интересами родной, общерусской семьи» [94, с. 161]. Таким образом, православие и православная культура являются маркером единства российского государства.

Поэтому РПЦ поддерживалась государством как важный компонент общественно-политической жизни. Например, в 1914 году Тува (Урянхайский край) вступила под протекторат России, войдя в состав Енисейской губернии. Развитие российских государственных и общественных институтов в Туве создавали необходимость и церковного строительства в регионе [164]. Во время Великой Отечественной войны 1941-1945 года также стали восстанавливаться разрушенные храмы. Советское правительство во многом изменило свое отношение к гонимой им же Православной Церкви, разрешило массовые богослужения и церемонии, издательство книг, листовок, сняло ограничения на культовую деятельность.

Православные приходы Сибири к началу были почти все закрыты. Но в это время 24 августа 1943 года в Новосибирск приехал назначенный на Новосибирскую кафедру архиепископ Новосибирский и Барнаульский Варфоломей (Городцев). В Сибири Владыка Варфоломей (1866-1956) начал восстанавливать церковную жизнь и при этом не переставал заботиться о нуждах военного времени. Совершая богослужения в храмах Новосибирска, Иркутска, Омска, Тюмени, Тобольска, Красноярска, Барнаула, Бийска и других городов, этот старец призывал людей к пожертвованиям на нужды армии [199]. Сборы по церквам шли на приобретение теплых вещей для воинов, на содержание госпиталей и детских домов, на помощь инвалидам войны и на восстановление районов, пострадавших во время немецкой оккупации. Как отмечал английский журналист А. Верт в 1943 году, в России «православные храмы превратились... в активные центры русского национального самосознания» [281]. Православная Церковь вдохновляла воинов на защиту отечества и поддерживала патриотизм граждан, являясь фактором общероссийской идентичности.

Примером верного служения Отечеству является вся жизнь епископа Луки (Войно-Ясенецкого), к началу войны отбывавшего ссылку в селе Большая Мурта Красноярского края. Один из талантливейших хирургов своего времени, профессор, Лука направил телеграмму Председателю Президиума Верховного Совета М. И. Калинину. Опальный архиерей просил использовать его как медика, обещая по окончании войны вернуться в ссылку. Епископу разрешили переехать в Красноярск и назначили «консультантом всех госпиталей края». Уже на следующий день после приезда профессор приступил к работе, проводя в операционной по 10-11 часов, делая до пяти сложнейших операций. Одновременно с этим архиерей консультировал военных хирургов, читал лекции, писал трактаты по медицине. За научную и практическую разработку новых хирургических методов лечения гнойных ранений епископу Луке Войно-Ясенецкому была присуждена Сталинская премия I степени, из 200 тысяч рублей которой 130 тысяч владыка перечислил в помощь детям, пострадавшим на войне. В течение 1942 года хирург ходатайствует об открытии церкви в Красноярске. В

1943 году, когда маленький кладбищенский Никольский храм на 40-50 человек открывают, то прихожан оказывается намного больше, около 200-300 [144, с. 319]. Таким образом, патриотические чувства как народа, так и выдающихся деятелей Православной Церкви, в свою очередь, способствовали религиозной самоидентификации граждан страны.

Россия всегда была надэтнической и поликультурной общностью, и её консолидация не может не основываться на позитивно ориентированной идентичности. Очевидно, что религия «подобно любому другому явлению культуры...выполняет важнейшую общественную функцию: как-то объединять, сплачивать определенную группу людей и тем самым противопоставлять её всем другим» [267, с. 97]. Православная вера и культура повлияли на процесс объединения страны, а православие оказалось востребованным в плане культурно–политической самоидентификации русского народа и российского государства. Об этом говорил А. С. Грибоедов своему другу Ф. В. Булгарину: «В русской церкви я в отечестве, в России! Меня приводит в умиление мысль, что те же молитвы читаны были при Владимире, Димитрии Донском, Мономахе, Ярославе, в Киеве, Новгороде, Москве; что то же пение трогало их сердца, те же чувства одушевляли набожные души. Мы русские только в церкви, – а я хочу быть русским!..» [40, с. 97].

В последние десятилетия идеализация процессов глобализации и западного образа жизни, некритичное абсолютизирование так называемых «общечеловеческих ценностей» и демократических принципов негативно отразилось и сказывается на самочувствии и психологическом состоянии народа. Игнорирование и критика ценностей собственной российской культуры воспитывают социальный слой космополитов и культурных отщепенцев, что ведет к потере государственной самоидентификации и мировоззренческих ориентиров. Совокупность форм православной культуры представляет собой самоорганизующуюся и саморазвивающуюся систему, обеспечивающую социальную идентичность. Система ценностей православной культуры ориентирована на вневременные, неизменные идеалы, которые основаны на

православной вере, формулируются, хранятся и распространяются Православной Церковью.

В результате рассмотрения вопроса о влиянии православной культуры Восточной Сибири на формирование общероссийской идентичности, можно выделить следующее. Общероссийская идентичность представляет собой структуру самосознания, включающую субъективно осознаваемые общечеловеческие ценности, государственные символы, социально-политические установки, нормы надэтнической общности, которые определяют место личности и общности в пространственно–временном континууме культуры. Большинство людей в России (по данным 2009 года [97, с. 72] идентифицируют себя как «православные» (73%), при этом доля убежденных верующих среди православных составила лишь 42%. Из-за того, что верующих на протяжении многих лет оказывалось меньше, чем идентифицирующих себя православными, а также из-за того, что православными себя называли не только верующие, логичен вывод, что православие обретает особое значение культурологического стержня и символа национальной идентичности.

Таким образом, макроинтегрирующим фактором гражданской солидарности россиян является православная культура, имеющая общероссийское значение. Русские переселенцы в Сибирь осознавали себя православными. Это связывало их с покинутой родиной и определило их стремление воспроизводить на новых землях основы традиционной для них религии в быту, в мирной и военной жизни. Христианизация народов Севера и Сибири не ставила цели русификации, но помогла сформироваться сибирским национальным культурам на основе их собственных языков и традиций. Православная культура в определяющей степени повлияла на приобщение сибирских народов к культурным ценностям России и способствует формированию у сибиряков общероссийского самосознания и чувства патриотизма.

Православная культура XVII–начала XX веков, приобщая к православию многочисленные сибирские народы, закрепила за православной Россией

крупнейший и перспективный сибирский регион. Ориентация государства на православие в то время сдерживала в какой-то мере проникновение различных нетрадиционных духовно–религиозных направлений.

В настоящее время в связи с различными местными религиозными инновациями, нетрадиционными неоязыческими и неохристианскими культами, оккультными и эзотерическими практиками, которые являются религиозной экспансией, угрожающей единству страны и наносящую ущерб общероссийской гражданской идентичности, значение православной культуры в Восточной Сибири возрастает. «Попытки распространить чуждые религиозные и культурные традиции являются разрушительными для национальной культуры» [114] – отмечено в итоговом заявлении конференции «Евангелие и культура», посвященной 200-летию со дня рождения святителя Иннокентия (Вениаминова). Современные преобразования в государственной и церковной политике должны способствовать дальнейшему развитию православной культуры Восточной Сибири, содействующей формированию общероссийской идентичности и укреплению российской государственности.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В результате культурологического рассмотрения проблематики единства российского общества можно сделать вывод, что его детерминантой должна быть, прежде всего, духовно-нравственная составляющая: система ценностей, законов, правил, то есть культура. Традиционная культура, опирающаяся на религиозные ценности, является важным фактором стабильности российского государства.

Данное исследование не претендует на универсальность выводов по отношению ко всем аспектам национального единства. Православная культура является важным фактором духовно-нравственного единения российского общества наряду с другими. Тем не менее значимость исследуемого материала не вызывает сомнений.

Религия является центральной, определяющей характеристикой любой культуры наряду с языком и, более того, по авторитетному мнению, «религия в сегодняшнем мире – одна из центральных, пожалуй, самая главная сила, которая мотивирует и мобилизует людей» [295, с.89]. На протяжении многих веков Русская Православная Церковь являлась тем центром, где закладывались духовно–нравственные основы российского общества, способствуя его сплочению. «Православие легло краеугольным камнем великого здания России, и на нем зиждется наше национальное единство, цельность и самобытность» [303, с. 9].

Православная культура имеет общероссийское значение, являясь макроинтегрирующим фактором гражданской солидарности россиян, поскольку на уровне идентификации большинство наших соотечественников разных социальных, возрастных, профессиональных и других стратификационных разделений относят себя к одной православной культурной общности.

Православие способствовало формированию характерных для российской культуры духовных ценностей, способствующих национальному единству. Являясь, в сущности, наднациональным феноменом, православная культура имеет значительный духовно–нравственный потенциал для сплочения общества и

обогащения других культур на основе христианских ценностей: любви, взаимопомощи, сострадания, коллективизма, самоотверженности, служения. Поэтому освоение духовно–нравственного богатства, которое накопила Православная Церковь, должно занять важное место в сфере образования и воспитания подрастающего поколения.

Теоретико-методологический аспект анализа православной культуры выявил, что она представляет собой многогранное, многоплановое образование, охватывающее большой круг социальных явлений. Православная культура как морфологическая единица целостного культурного организма включает такие области социальной практики, как художественная, научная, нравственная, хозяйственная, правовая, политическая, философская, физическая, информационно-кумулятивная, образовательная и воспитательная.

В русле аксиологического подхода, не претендуя на универсальность, православная культура была определена в диссертационном исследовании как система объединяющих общество ценностей, сложившихся в восточно-христианской религиозной традиции, транслируемых из поколения в поколение. К таким ценностям относятся, к примеру, качества православной культуры: христоцентричность, церковность, символичность, аскетичность, преображающая человеческую душу. Критерием принадлежности к православной культуре является соответствие православному вероучению. Иерархичность православной культуры хотя и показывает различную способность восприятия Божественных проявлений разумными существами, но, в тоже время подразумевает полноту присутствия «Единого» на каждой стадии иерархического разделения, что важно для данного исследования.

России принадлежит исторически сложившийся уникальный опыт гармоничного существования различных культур и верований, и, в особенности, в Сибири, с её далеко неоднородной этноконфессиональной ситуацией. Например, культурное взаимовлияние в этнически толерантной Бурятии отличается таким явлением, как религиозный синкретизм. Это можно рассматривать, в том числе, и как более чуткое восприятие окружающей

действительности, более бережное отношение к природе и, как следствие, терпимое отношение к другим верованиям.

Процесс развития в Сибири православной культуры видится взаимообусловленным. С одной стороны, на формирование сибирского характера наряду с огромной территорией, суровыми природными условиями, отсутствием крепостничества повлияли и высокие этические идеалы православной религии русских переселенцев. В то же время сибирский менталитет с такими его качествами, как надежность, терпимость, миролюбие, гостеприимство, взаимопомощь, располагает к развитию в Сибири православной культуры.

Историко-культурологический анализ становления и развития православной культуры в Восточной Сибири показал важные объединяющие общество явления православной культуры: духовенство, православное искусство, духовное подвижничество, монашество, крестные ходы, паломничества, праздники, духовное образование и благотворительность. Русская Православная Церковь выполняла интегративную функцию, содействовавшую укреплению государственной власти и формированию единой русской культуры на сибирской территории, способствуя формированию у сибиряков общероссийского самосознания и чувства патриотизма.

Православие способно обогатить любую национальную культуру, не повреждая её исторической уникальности. Духовно–нравственные основания православной культуры способствуют развитию толерантности личности, её способности к уважению других традиций и конструктивному межкультурному диалогу. Тем не менее, необходимо учитывать различные теневые стороны реализации православного образа жизни, в том числе в современности: коммерциализация церковного института, случаи недостойного поведения духовенства, неправильное понимание ряда православных ценностных установок («терпение», «смирение» и других), эксплуатация религиозного чувства верующих. Ученым–культурологам следует больше внимания обратить на осмысление разного рода текстов православной культуры (изобразительных, поведенческих, вербальных) и её влияния на разные аспекты человеческой

деятельности, с одной стороны. С другой стороны, анализ таких текстов позволяет сделать определенные выводы об их культурном контексте (мировоззрениях автора, эпохи).

Таким образом, консолидация усилий государственных, церковных и общественных институтов в сферах воспитания и образования, социальной коммуникации и социального служения необходима для утверждения в обществе традиционных духовно–нравственных ценностей. Это должно способствовать активной заботе о пожилых, больных и нуждающихся людях, урегулированию межличностных и межнациональных конфликтов, преодолению проблем нравственного здоровья общества: семейного и демографического кризисов, алкогольной, наркотической, табачной зависимостей, лудомании и суицида.

Представляется необходимым обращать внимание районных административных аппаратов Восточной Сибири на религиозную осведомленность служащих в области социокультурной практики. В настоящее время часто наблюдается неспособность чиновников отделов культуры, молодежной политики, а также директоров учреждений культуры и образования компетентно разобраться во всякого рода «духовно–нравственном» содержании различных общественных мероприятий, сочетающих в себе информационную путаницу православных и языческих традиций, сектантских заблуждений и суеверий. Допуск в образовательные учреждения адептов разных деструктивных культов и тоталитарных течений представляет угрозу для духовного здоровья подрастающего поколения россиян.

Введение в школы программы предмета «Основы религиозных культур и светской этики» с модулем «Основы православной культуры» направлено на воспитание традиционных духовно–нравственных ценностей, однако возникает проблема обеспечения этого культурологического курса квалифицированными преподавателями. Кроме специальной подготовки таких специалистов необходимо обратить внимание и на должное количество и качество учебных пособий по православной культуре в школах, колледжах и университетах.

Опора на духовные ценности православия имеет особую важность для России, для её регионов, в частности, для Восточной Сибири. Духовный потенциал православной культуры при грамотном подходе способен не только консолидировать общество, но обладает мощным ресурсом налаживания межкультурного диалога, что особенно важно для многонациональной и многоконфессиональной России.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Абросимов, Б. Н. Духовность личности в контексте русской идеи XX века. [Электронный ресурс] // URL: <http://spirituality-study.ru/duxovnost-lichnosti-v-kontekste-russkoj-idei-xx-veka.html> (дата обращения 25.04.2013).
2. Аверинцев, С. С. Смысл вероучения и формы культуры [Электронный ресурс] // URL: <http://www.feosobor.ru/db/486/> (дата обращения 25.04.2013).
3. Авксентьев, В., Попов, М. Макросоциальные идентичности в России XXI века: конфликтность и векторы развития [Электронный ресурс] // Обозреватель № 8 (199) 2006 // URL: http://www.rau.su/observer/N8_2006/8_02.HTM (дата обращения 25.04.2013).
4. Актуальные проблемы истории и культуры народов Азиатско–Тихоокеанского региона [Текст]: материалы Международной научно–практической конференции, (посвященной 80–летию со дня рождения д.и.н., профессора Б. М. Батуева и 60–летию Победы и Великой Отечественной войне). – Улан Удэ, 2005.
5. Александрова, М. «Владимир Легойда: «Никого нельзя заставлять принимать чужие взгляды»» [Текст] // М. Александрова // Новые времена в Саратове, – 2007 г. – № 38 (247). – 28 сентября – 4 октября, – С. 12.
6. Алексеев, А. В. Духовно-нравственное состояние русского общества конца XIX–начала XX веков; историко-конфессиональный (православный взгляд) [Текст]: автореферат дисс. на соискан. уч. степени к. и. н./ А. В. Алексеев. – М., 2008. – 28 с.
7. Андюсев, Б. Е. Ментальность сибиряков [Электронный ресурс] // Информационный центр БАБР.RU: [сайт]. URL: <http://newsbabr.com/?IDE=88906> (дата обращения 25.04.2013).
8. Андюсев, Б. Е. Сибирское краеведение [Текст]: Учебное пособие для учащихся и студентов. / Б. Е. Андюсев. – Красноярск: РИО КГПУ, 1999. – 180 с.
9. Антоний Сурожский, митрополит. Таинство любви [Текст] / Митрополит Антоний Сурожский. – Клин: Христианская жизнь, 2005. – 126 с.

10. Арзуманов И. А. Миссия церкви и ламаизм как центральноазиатская форма буддизма [Текст] / И. А. Арзуманов // Православие на рубеже тысячелетий: сб. ст. к 2000-летию Рождества Христова. – Чита, 2001. – С. 97.
11. Арзуманов, И. А. О положении Русской православной церкви в Бурятии [Текст] / И. А. Арзуманов // Правда Бурятии. – 1995. – 30 марта (№ 58). – С. 7.
12. Арутюнова, Е. М. Российская идентичность в представлениях московских студентов [Текст] / Е. М. Арутюнова // Социологические исследования. – 2007. – №8 (280). – С. 77-85.
13. Арутюнян, Ю. В. Этносоциология перед вызовами времени [Электронный ресурс] Ю. В. Арутюнян, Л. М. Дробижева // http://www.isras.ru/files/File/Socis/2008-07/Arutyunyan_Drobizheva.pdf (дата обращения 25.04.2013).
14. Ахиезер, А. С. Россия: некоторые проблемы социокультурной динамики [Текст] / А. С. Ахиезер // Мир России. – 1995. – № 1. – С. 3 – 57.
15. Бадмаев, А. А. Некоторые новые данные о христианизации предбайкальских бурят [Электронный ресурс] <http://zaimka.ru/religion/badmaev1.shtml> (дата обращения 25.04.2013).
16. Балханов, И. Г. Двуязычие и общероссийская идентичность [Текст] / И. Г. Балханов // Образование и культура в XXI веке. Т. I: Материалы межрегиональной научно-практической конференции. – Улан-Удэ: Издательско-полиграфический комплекс ВСГАКИ, 2000. – С. 290-311.
17. Балханова, Т. Г. Культурное разнообразие и толерантность в республике Бурятия [Текст] / Т. Г. Балханова // Культурное пространство Восточной Сибири и Монголии: от прошлого к будущему: материалы IV междунар. симп./ науч.ред. Р. И. Пшеничникова. – Улан-Удэ: Изд.-полиграф.комплекс ФГОУ ВПО ВСГАКИ, 2009. – С. 25-33.
18. Бахрушин, С. В. Исторические судьбы Якутии [Текст] / С. В. Бахрушин // Научные труды. – Т. 3. – Ч. 2. – М.: Изд. АН СССР, 1955. – С. 13-48.
19. Безъязыков, Л. В. Красноярск изначальный [Текст] / Л. В. Безъязыков. – Красноярск: Красноярское книжное издательство, 1978. – 190 с.

- 20.Белобородова, Н. М. Православные традиции в семьях русских старожилов Предбайкалья: XIX в.–30-е гг. XX в. [Текст]: дисс. на соискан. уч. степени к. и. н. / Н. М. Белобородова. – Улан-Удэ, 2010. – 210 с.
- 21.Белогорцев, В. Н. Способно ли православие выполнять идеологическую функцию? [Текст] / В. Н. Белогорцев // Социологические исследования. – 2009, – №11, – С. 98-102.
- 22.Беляев, И. А. Человеческая целостность в теоцентрическом измерении [Текст] / И. А. Беляев // Вестник Оренбургского государственного университета. – 2003. – № 6. – С. 4-8.
- 23.Бердяев, Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма [Текст] / Н. А. Бердяев. – М.: Наука, 1990. – 224 с.
24. Бердяев, Н. А. Истина православия. [Электронный ресурс] //: <http://www.philosophy.ru/library/berd/pra.html> (дата обращения 25.04.2013).
- 25.Бердяев, Н. А. О культуре [Текст]: Письмо 13ое / Н. А. Бердяев // Бердяев Н. А. Философия неравенства. – М.: ИМА-ПРЕСС, 1990. – С. 247-262.
- 26.Берсенева, Т. А. Духовно – нравственные основания традиционного уклада жизни как социально-педагогическая проблема [Текст]: автореферат дисс. на соискан. уч. степени д. п. н./ Т. А. Берсенева. – Курск, 2008. – 42 с.
- 27.Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета [Текст]. –М., Издание Московской Патриархии, 1990. – 1371 с.
- 28.Бобков, К. В. Символ и духовный опыт православия [Текст] / К. В. Бобков, Е. В. Шевцов. – М., 1996. – 312 с.
- 29.Богачков, Е. В. Корневое значение слов «Культ» и «Культура» [Электронный ресурс] // «Академия Тринитаризма». // <http://www.trinitas.ru> (дата обращения 25.04.2013).
- 30.Божественная литургия Иоанна Златоустого [Текст]: литургия/ Святой Иоанн Златоуст // Служебник. – М., Изд. отд. МП, 1991. – 351 с.
- 31.Бойко В. П. Роль православной веры в освоении и хозяйственном развитии Сибири XVII–начала XX века [Текст] / В.П. Бойко // Вестн. Том. гос. ун-та. Культурология и искусствоведение. 2013. – № 4 (12). – С. 163–169.

- 32.Бондар, А. В. Укрепление институтов государства как фактор консолидации российского общества. [Текст]: автореферат дисс. на соискан. уч степени д. полит. н. / А. В. Бондар. – Саратов, 2009, – 42 с.
- 33.Бондырева, С. К. Толерантность (введение в проблему)/ С. К. Бондырева, Д. В. Колесов. – М.: Изд-во МПСИ; Воронеж: Изд-во НПО «МОДЭК», 2003. – 240 с.
- 34.Бондырева, С. К. Феномен толерантности в системе межэтнических отношений [Текст] / С. К. Бондырева // Толерантное сознание и формирование толерантных отношений (теория и практика): Сб. науч.-метод. ст. – 2-е изд., – М.: Изд-во МПСИ; Воронеж: Изд-во НПО «МОДЭК», 2003. – С. 9-20.
- 35.Бороноев, А. О. «Сибирство» как форма территориальной идентичности [Текст] / А. О. Бороноев // Сибирь. Проблемы сибирской идентичности. – СПб.: Астерион, 2003.
- 36.Бороноев, А. О. Проблемы динамики сибирской идентичности [Текст] / А. О. Бороноев // Общество. Среда. Развитие (Terra Humana). – 2010. – № 3. – С. 81-85.
- 37.Будаева, С. Ц. Система буддийских направлений в религиозно-философском образовании дацанов Восточного Забайкалья [Электронный ресурс] // <http://www.dissercat.com/content/sistema-buddiiskikh-napravlenii-v-religiozno-filosofskom-obrazovanii-datsanov-vostochnogo-za> (дата обращения 25.04.2013).
- 38.Булгаков, С. Н. Тихие думы [Текст] / С. Н. Булгаков – М., 1996. – 509 с.
- 39.Булгаков, С. Н. Свет Невечерний: созерцания и умозрения [Текст] / С. Н. Булгаков. – М.: Фолио, 2001. – С. 672.
- 40.Булгарин Ф. В. Воспоминания о незабвенном Александре Сергеевиче Грибоедове [Текст] / Ф. В. Булгарин // А. С. Грибоедов в воспоминаниях современников. – М.: Федерация, 1929. – С. 21-42.
- 41.Булычев, Ю. Ю. О смысле национального начала в православии [Текст] / Ю. Ю. Булычев // Православие в русской культуре: сбор. трудов Русского историко-культ. об-ва. – СПб., Вести, 1998. – С. 14-43.
- 42.Бурятские традиции, связанные с именами // Сайт бурятского народа. 2005. [Электронный ресурс] URL:

<http://buriatia.org/modules.php?name=Forums&file=viewtopic&t=5529&postdays=0&postorder=asc&start=60> (дата обращения: 29.03.2015)

43. Бухаева, Р. В. Особенности религиозной идентичности современных западных бурят [Текст] / Р. В. Бухаева // Образование, культура и гуманитарные исследования Восточной Сибири и Севера в начале XXI века: материалы V междун. научн. симп. Байкальские встречи V. Т. II. – Улан-Удэ, 2005. – С. 185 – 189.
44. Буцинский, П. Н. Сочинения в 2-х томах: Т. 1. Заселение Сибири и быт первых ее насельников [Текст] / П. Н. Буцинский // Под ред. С. Г. Пархимовича; сост. Ю. Л. Мандрика. – Тюмень: Издательство Ю. Мандрики, 1999. – 328 с.
45. В современной Туве православие соседствует с шаманизмом и буддизмом [Электронный ресурс] // <http://www.rodon.org/relig-110214124737> (дата обращения 25.04.2013).
46. Векшина, Н. М. Миссионерская деятельность Русской православной церкви в Сибири и на Дальнем Востоке во второй половине XIX в. [Текст]: автореферат дис. на соискан. уч. степени к. ф. н. / Н. М. Векшина. – Санкт-Петербург, 2014. – 20 с.
47. Вигилянский, В. Русская Православная Церковь: итоги двадцатилетия религиозной свободы [Текст] / В. Вигилянский // Двадцать лет религиозной свободы в России. – М.: Российская политическая энциклопедия, 2009. – С. 41–69.
48. Владимир Легойда: «Доведённая в наши дни до абсурда толерантность...» [Электронный ресурс] // http://www.religare.ru/2_46748.html
49. Воронкова, Л. П. Из классификации культурологических учений: теология культуры [Текст] / Л. П. Воронкова // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. – 1997. – № 1. – С. 80–93.
50. Вортман, Р. «Официальная народность» и национальный миф российской монархии XIX века. [Электронный ресурс] // http://ec-dejavu.ru/o/Official_Nation.html (дата обращения 25.04.2013).

51. Второй Российский культурологический конгресс с международным участием «Культурное многообразие: от прошлого к будущему» [Текст]: Программа. Тезисы докладов и сообщений. – Санкт–Петербург: ЭЙДОС, АСТЕРИОН, 2008. — 560 с.
52. Выступление Президента России В.В. Путина на встрече с участниками Архиерейского Собора Русской Православной Церкви 7 июня 2008 г. [Электронный ресурс] // <http://www.patriarchia.ru/db/text/425532.html> (дата обращения 25.04.2013).
53. Выступление Путина В.В. на встрече с иерархами Украинской православной церкви Московского патриархата, 24 янв. 2004 г. [Электронный ресурс] //: <http://www.russian.kiev.ua/archives/2004/0401/040125gru1.shtml> (дата обращения 25.04.2013).
54. Выступление Святейшего Патриарха Кирилла на соборных слушаниях Всемирного русского народного собора // [Электронный ресурс] // <http://www.pravoslavie.ru/smi/53301.htm> (дата обращения 25.04.2013).
55. Гаджиева, Р. Проблемы поиска идентичности в современной России // [Электронный ресурс] // <http://www.isras.ru/files/File/Vlast/2009/05/Problemi%20poiska%20identichnosti.pdf> (дата обращения 25.04.2013).
56. Георгий (Шестун), игумен. Православная культура – культура православной цивилизации [Текст] / Игумен Георгий (Шестун) // Духовно – нравственная культура в школе: Учебно – методическое пособие. Альманах II. – М., 2009. – С. 55 – 57.
57. Глубоковский, Н. Н. Православие по его существу [Текст] / Н. Н. Глубоковский // Церковь и время. – М., 1991. – № 1. – С. 3 - 18.
58. Глухарев, М., архимандрит. Мысли о способах к успешнейшему распространению христианской веры [Текст] / Архимандрит Макарий Глухарев / Свет Христов просвещает всех! Сборник / Сост., вступит. статья и примеч. протоиерея Б. И. Пивоварова. – Новосибирск: Православная гимназия во имя Преподобного Сергия Радонежского, 2000. – 526 с.

59. Гоголь, Н. В. Записная книжка, 1846—1851 [Текст] / Гоголь Н. В. // Полное собрание сочинений / АН СССР, Ин-т рус. литературы (Пушкинский дом). – Т. 7. Мертвые души. [Ч. 2] – М., Изд-во Акад. наук СССР, 1951. – С. 359 - 390.
60. Гофман, А. Б. Проблематика традиции в творчестве Эмиля Дюркгейма [Текст] / А. Б. Гофман // Социологический журнал. – 2007, – № 4. – С. 63 – 73.
61. Гражданские, этнические и религиозные идентичности в современной России [Текст] / Отв. ред. В.С. Магун. – М.: Издательство Института социологии РАН, 2006. – 327 с.
62. Громыко, М. М. О воззрениях русского народа [Текст] / М. М. Громыко, А. В. Буганов. – М., 2007. – 527 с.
63. Гулыга, А. В. Русская идея и её творцы [Текст] / А. В. Гулыга. – М.: Соратник, 1995. – 310 с.
64. Гуревич, П. С. Философия культуры [Текст]: Пособие для студентов гуманитар. Вузов / П. С. Гуревич. – М.: АО Аспект Пресс, 1994. – 317 с.
65. Даль, В. И. Толковый словарь живого великорусского языка [Текст] / В. И. Даль. Т. 1: А-З. – М.: Рус.яз., 1989. – 699 с.
66. Даниленко, В. И. Современный политологический словарь. [Текст] / В. И. Даниленко. – М: NOTA BENE, 2000. – 1024 с.
67. Данилюк, А. Я. Концепция духовно–нравственного развития и воспитания личности гражданина России [Текст] / А. Я. Данилюк, А. М. Кондаков, В. А. Тишков. – М., Просвещение, 2013. – 24 с.
68. Дарижапов, Б. Д. Влияние Русской Православной Церкви на этноконфессиональную ситуацию в Бурятии [Текст] / Б. Д. Дарижапов, Б. А. Егоров, Т. Н. Абаев, Т. Ф. Алексеева // Исторические судьбы православия в Сибири: тезисы докладов и сообщений научной конференции, посв. 200-летию со дня рождения митрополита Московского Иннокентия (Вениаминова) и 270-летия основания Иркутской епархии. 1 – 3 октября 1997 г. – Иркутск, 1997. – С. 51 – 54.
69. Двадцать лет религиозной свободы в России [Текст]. – М.: Российская политическая энциклопедия, 2009. – 399 с.

70. Декларация о правах и достоинстве человека [Текст] // X Всемирный Русский Народный Собор // Журнал Московской Патриархии, – 2006. – № 6. – С. 77.
71. Демин, М. А. Сведения о религиозных верованиях народов Сибири в русских литературно – исторических сочинениях XVII в. [Текст] / М. А. Демин // Этнографическое обозрение. – 1997. – №5. – С. 114 – 120.
72. Дивногорцева, С. Ю. Духовные ценности православной культуры в содержании педагогических знаний: доклад на секции "Религиозные ценности и современная система образования" XV Международных Рождественских образовательных чтений "Вера и образование: общество, школа, семья в XXI веке" [Электронный ресурс] // <http://www.verav.ru/common/mpublic.php> (дата обращения 25.04.2013).
73. Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии [Текст] / Ареопагит Дионисий. – СПб.: «Глаголь», 1995 г. – 370 с.
74. Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии [Текст] / Ареопагит Дионисий. – СПб, «Глаголь», РХГИ, «Университетская книга», 1997. – 188 с.
75. Доброновская, А. П. Религиозная жизнь населения Приенисейского региона на переломе эпох (1905-1929) [Текст]: автореферат дисс. на соискан. уч. степени к. и. н./ А. П. Доброновская. – Красноярск, 2007. – 24 с.
76. Доброхотов, А. Л. Культура и христианство [Текст] / А. Л. Доброхотов // VII Рождественские Чтения: сб. докладов конференции «Христианство и культура (27 января 1999 г.). – М., 1999. – С. 3–4.
77. Долганы [Текст] // Этноатлас Красноярского края. – Изд. 2 – е, перераб. И доп. – Красноярск: «Платина», 2008. – С. 79 – 82.
78. Дорофей, Авва. Подвижнические наставления Св. Аввы Дорофея [Текст] / преподобный Авва Дорофей // Добротолюбие. Т.2./ Свято – Троицкая Лавра; репринтн. изд. – М., 1993. – С. 601 - 643.
79. Доусон, К. Г. Религия и культура [Текст] / К. Г. Доусон. – СПб, «Алетейя», 2000. – 281 с.
80. Дробижева, Л. М. Государственная и этническая идентичность: выбор и подвижность [Текст] / Л. М. Дробижева // Гражданские, этнические и

- религиозные идентичности в современной России / Отв. ред. В.С. Магун. – М.: Издательство Института социологии РАН, 2006. – С. 10–29.
81. Дробижева, Л. М. Российская идентичность в массовом сознании [Электронный ресурс] // http://clck.yandex.ru/redirect/AiuY0DBWfJ4ePaEse6rgeAjs2pI3DW99KUdgowt9Xs7e_DEZHQ5W7tN_TIWqbl (дата обращения 25.04.2013).
82. Дулов, А. В. Православная церковь в Восточной Сибири в XVII - начале XX веков [Электронный ресурс] / А. В. Дулов, А. П. Санников. – <http://mion.isu.ru/pub/church/index.html> (дата обращения 25.04.2013).
83. Дунаев, М. М. Вера в горниле сомнений: Православие и русская литература в XVII–XX веках [Текст] / М. М. Дунаев. – М.; Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2002. – 1056 с.
84. Духовно–нравственная культура в школе [Текст]: Учебно-методическое пособие по ОПК для учителей общеобразовательных школ. Сб. I. – М.: Институт экспертизы образовательных программ и государственно-конфессиональных отношений, 2007. – 400 с.
85. Евменова, Л. Н. Культурное подвижничество в истории Красноярского края [Текст] / Л. Н. Евменова. – Красноярск: СФУ, 2008. – 220 с.
86. Екинцев, В. И. Проблемы миссионерской деятельности Православной Церкви в Забайкалье [Текст] / В. И. Екинцев // Исторические судьбы православия в Сибири: тезисы докладов и сообщений научной конференции, посв. 200–летию со дня рождения митрополита Московского Иннокентия (Вениаминова) и 270–летия основания Иркутской епархии. 1 – 3 октября 1997 г. – Иркутск, 1997. – С. 37 – 39.
87. Ерохина, Е. Л. Влияние мировоззренческих ценностей русского этнического сознания на характер восприятия иноэтнических культур Западной Сибири: XVII–сер. XIX вв. [Текст] / Е. Л. Ерохина // Русские Сибири: культура, обычаи, обряды. – Новосибирск, 1998. – С. 5–15.
88. Есть ли монополия на "бурятскую душу"? [Электронный ресурс] // http://e-baikal.ru/news?record_id=13629 (дата обращения 25.04.2013).

- 89.Ефремова Т. Ф. Новый словарь русского языка Толково – словообразовательный [Текст] / Т. Ф. Ефремова. т.1: А – О. – М.: Рус.яз., 2000. — 1209 с.
- 90.Жалсараев, А. Д. Из истории миссионерской деятельности (православные священнослужители – буряты) [Текст] / А. Д. Жалсараев // Русская православная церковь в Сибири: история и современность: материалы конференции. – Улан – Удэ: Изд-во Бурятского научн. центра СО РАН, 2003. – С. 138–141.
- 91.Забегайло, О. Н. Духовное понимание истории [Текст] / О. Н. Забегайло. – М., 2009. – 848 с.
- 92.Задохин, А. Г. Роль Русской Православной церкви в формировании российского государства [Электронный ресурс] // <http://niisep.ru/publikacii/pechatnye-smi/236> (дата обращения 25.04.2013).
- 93.Зайнутдинов, А. Э. Сибирское областничество: историко-социологический анализ [Текст]: автореферат дисс. на соискан. уч. степени к. соц. н./ А. Э. Зайнутдинов. – СПб, 2012. – 22 с.
- 94.Записки старой смолянки. В. П. Б-вой. 1858-1878 [Электронный ресурс]. Часть вторая. СПб, 1899. – 396 с. // <http://libriz.net/book/95999-zapiski-staroy-smolyanki-1833-1878-v-2-h-chastyah.html> (дата обращения 25.04.2013).
- 95.Заславская, Т. И. Социетальная трансформация российского общества: деятельно-структурная концепция [Текст] / Т. И. Заславская. – М.: Дело, 2002. – 566 с.
- 96.Захаров, Н. Л. Система регуляторов социального действия российских государственных служащих [Электронный ресурс] // http://www.i-u.ru/biblio/archive/zaharov_system_social_action_regulation/12.aspx (дата обращения 25.04.2013).
- 97.Зоркая, Н. А. Православие в безрелигиозном обществе [Текст] / Н. А. Зоркая // Вестник общественного мнения. – 2009. – №2 (100). – Апрель–июнь. – С. 65–84.

- 98.Иванова, С. Ю. Культура как фактор духовно-нравственного единства российского общества [Текст] / С. Ю.Иванова // Второй Российский культурологический конгресс с международным участием «Культурное многообразие: от прошлого к будущему»: Программа. Тезисы докладов и сообщений. – СПб: ЭЙДОС, АСТЕРИОН, 2008. С. – 431–432.
- 99.Ивин, А. А. Основы социальной философии [Текст]: учебное пособие для вузов / А. А. Ивин. – М.: Высшая школа, 2005. – 439 с.
100. Идентичность в системе координат мирового развития [Электронный ресурс] / Коллектив авторов. <http://gtmarket.ru/laboratory/expertize/2010/2699> (дата обращения 25.04.2013).
101. Идентичность как предмет политического анализа [Текст]: сборник статей по итогам Всероссийской научно-теоретической конференции (ИМЭМО РАН 21-22 октября 2010 г.) / Редколлегия сборника: И. С. Семененко (отв. редактор), Л. А. Фадеева (отв. редактор), В. В. Лапкин, П. В. Панов. – М., ИМЭМО РАН, 2011. – 299 с.
102. Иеремия, епископ Вроцлавский и Щецинский. Вклад Православия в единство Европы [Текст] / Епископ Вроцлавский и Щецинский Иеремия // Церковь и время. – М., 2006. – №2 (35). – С. 21–28.
103. Иерофей, (Влахос), митрополит. Православная духовность [Текст] / Митрополит Иерофей (Влахос). – СТСЛ, 1998. – 134 с.
104. Иларион (Алфеев), епископ. Православное богослужение как школа богословия и богомыслия [Электронный ресурс] // <http://subscribe.ru/archive/rest.esoteric.angel/200805/07001311.html> (дата обращения 25.04.2013).
105. Ильин, И. А. О русской идее [Текст] / И. А. Ильин // Русская идея: сборник. Изд. "Айрис-Пресс", М., 2004. – С. 411.
106. Ильин, И. А. Путь духовного обновления [Текст] / И. А. Ильин // Собрание сочинений в 10 т. – Т. 1. – М.: Русская книга, 1993. – 400 с.
107. Ильин, И. А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека [Текст] / И. А. Ильин; вступ. ст. И. И. Евлампиева. – СПб.: Наука, 1994. – 541 с.

108. Иоанн (Экономцев), игумен. Православие как первооснова и оправдание русской культуры [Текст] / Игумен Иоанн (Экономцев) // Церковь и общество. События. Анализ. Комментарии. – М., 1998. – № 4. – С. 20–25.
109. Иоанн Златоуст, св. К верующему отцу [Текст] / Св. Иоанн Златоуст // Творения: В 12 т./ Репринт. Изд. Моск. Патриархии. Т.1. Кн.1. – М., 1991. – С. 79–124.
110. Исаева, Н. Н. Церковная живопись Приенисейского края XVII–начала XIX века. [Текст]: Альбом–каталог / Н. Н. Исаева. – Красноярск: «Платина», 2008. – 288 с.
111. Исторические судьбы православия в Сибири [Текст]: тезисы докладов и сообщений научной конференции, посв. 200 - летию со дня рождения митрополита Московского Иннокентия (Вениаминова) и 270 - летия основания Иркутской епархии. – Иркутск, 1997. – 120 с.
112. История Сибири: в 5 т. [Текст] Т.2. Сибирь в составе феодальной России / под ред. В. И. Шункова. – Новосибирск: Наука, 1965. – 157 с.
113. Источниковедческие и историографические аспекты сибирской истории [Текст]: коллективная монография. Ч. 1 / под ред. Я. Г. Солодкина. – Нижневартовск, 2006. – 102 с.
114. Итоговое заявление конференции «Евангелие и культура», посвященной 200-летию со дня рождения святителя Иннокентия (Вениаминова), Митрополита Московского и Коломенского [Электронный ресурс]/http://www.missiaspb.narod.ru/juridical_doc/doc8.html (дата обращения 25.04.2013).
115. Итоговый документ Всероссийского форума «Девятые Дальневосточные образовательные чтения, посвященные памяти святых Кирилла и Мефодия» [Электронный ресурс] // <http://vladivostok.eparhia.ru/education/primchetenia/chtenja09/?ID=2794> (дата обращения 25.04.2013).
116. Йоас, Х. Будущее христианства [Текст]/ Х. Йоас // Социологические исследования. – 2009. – №11. – С. 78–88.

117. Каарияйнен К. Религиозность в России в 90-е годы XX – начале XXI века [Электронный ресурс] / К. Каарияйнен, Д. Е. Фурман // <http://krotov.info/history/21/2000/furman3.htm> (дата обращения 25.04.2013).
118. Казьмина, О. Е. Русская Православная Церковь и новая религиозная ситуация в России: этноконфессиональная составляющая проблемы [Текст] / О. Е. Казьмина. – М.: Изд-во Моск. Ун-та, 2009. – 304 с.
119. Калашников, Ю. В. Православная культура [Электронный ресурс] // Ю. В. Калашников // <http://vcsl.dn.ua/clt/cultura.htm> (дата обращения 25.04.2013).
120. Кара-Мурза, А. А. Кризис идентичности в современной России: возможности преодоления [Электронный ресурс] // Реформаторские идеи в социальном развитии России. – М., 1998. // <http://www.philosophy.ru/iphras/library/reform/06.htm> (дата обращения 25.04.2013).
121. Кармин, А. С. Основы культурологии: морфология культуры [Текст] / А. С. Кармин. – СПб.: Изд - во «Лань», 1997. – 512 с.
122. Касьянова, Е. И. Православные основы российской концепции толерантности [Текст] / Е. И. Касьянова // Православие: миссионерство и дипломатия в Сибири: материалы всерос. науч.-практ.конф. (14 – 15 января 2010 г. , г. Улан-Удэ) – Улан-Удэ: Издательство Бурятского университета, 2010. – С.72–84.
123. Клеменц, Д. Наговоры и приметы у крестьян Минусинского округа [Текст] / Д. Клеменц // ИВСОИРГО. – Иркутск, 1888. Т. XIX. – №3. – С. 27–45.
124. Клокова, Г. С. Иконы Енисейского края (по материалам экспедиций 1983 – 1988 годов) [Текст] / Г. С. Клокова // Искусство христианского мира: сборник статей. Вып.1 – М., 1996. – С. 96–104.
125. Ключевский, В. О. Значение Преподобного Сергия Радонежского для русского народа и государства [Текст] / В. О. Ключевский // Афоризмы. Исторические портреты и дневники. – М.: Мысль, 1993. – 415 с.

126. Кнабе, Г. С. Заповедь терпимости [Текст] / Г. С. Кнабе // Первое сентября: газета объединения педагогических изданий; раздел «Искусство». – 2001. – № 20 (236). – 16-31 октября. – С. 12.
127. Козырев, Ф. Н. Религиозное образование в светской школе [Текст] / Ф. Н. Козырев. – СПб, 2005. – 636 с.
128. Колин, К. К. Духовная культура общества как стратегический фактор обеспечения национальной и международной безопасности [Текст] / К. К. Колин // Вестник ЧГАКИ. – 2010, Т. 21. – №1. – С. 27–45.
129. Короленко, В. Г. История моего современника. Книга третья [Текст] / В. Г. Короленко // Собр. соч. Т.8. – М., 1953. – С. 305.
130. Кортунув, С. В. Национальная идентичность: Постижение смысла [Текст] / С. В. Кортунув. – М.: Аспект Пресс, 2009. – 589 с.
131. Кочергина, З. А. Современные дискуссии по проблеме толерантности [Текст] / З. А. Кочергина // Толерантное сознание и формирование толерантных отношений (теория и практика): Сб. науч.-метод. ст.– 2-е изд. – М.: Изд-во МПСИ; Воронеж: Изд-во НПО «МОДЭК», 2003. – С. 40–50.
132. Куква, Е. С. Общероссийская идентичность в полиэтничном регионе [Электронный ресурс] // http://www.vestnik.adygnet.ru/files/2006.2/254/kukva2006_2.pdf (дата обращения 25.04.2013).
133. Культура как главное оружие в столкновении цивилизаций. [Электронный ресурс] // <http://www.bogoslov.ru/text/512811.html> (дата обращения 25.04.2013).
134. Культурология [Текст]: Энциклопедия: В 2-х т. / Гл. ред. С. Я. Левит. – М.: РОССПЭН, 2007. Т. 1. – 1392 с.
135. Культурология [Текст]: Энциклопедия. В 2-х т. / Гл. ред. С. Я. Левит. – М.: РОССПЭН, 2007. Т. 2. – 1184 с.
136. Кураев А., дьякон. Культурология Православия [Текст] / Дьякон А. Кураев. – М., «Грифон», 2007. – 272 с.

137. Кургузов, В. Л. Гуманитарная культура (теоретическое обоснование феномена и проблемы функционирования в техническом ВУЗе) [Текст] / В. Л. Кургузов. – Улан-Удэ: ВСТГУ, 2000. – 556 с.
138. Лебедев, С. Д. Духовное versus культурное? К пониманию религиозного возрождения в России [Текст] / С. Д. Лебедев // Россия и современный мир. – М., 2004, – № 3 (44). – С. 110 – 119.
139. Лебедев, С. Д. Религиозно-светское взаимодействие как фактор духовной консолидации [Электронный ресурс] // <http://www.socionav.narod.ru/staty/wzaim.htm> (дата обращения 25.04.2013).
140. Левашов, В. К. Морально–политическая консолидация российского общества в условиях неолиберальных трансформаций [Текст] / В. К. Левашов // Социологические исследования. – 2004. – № 7. – С. 27–45.
141. Левчук, Д. Г., Потаповская, О. М. Духовно-нравственное воспитание детей и молодежи России [Электронный ресурс] // <http://www.fw.ru/Lib/Text/51-100/56.html> (дата обращения 25.04.2013).
142. Лекторский, В. А. Эпистемология классическая и неклассическая [Текст] / В. А. Лекторский. – М.: Эдиториал УРСС, 2001. – 256 с.
143. Лепти Б. Общество как единое целое. [Электронный ресурс] // <http://www.tuad.nsk.ru/~history/Author/Engl/L/LepelitB/objectvo.html> (дата обращения 25.04.2013).
144. Лисичкин, В. А. Лука, врач возлюбленный [Текст] / В. А. Лисичкин. – М.: Издательский совет Русской Православной Церкви, 2009. – 456 с.
145. Лихачев, Д. С. О филологии [Текст]: сборник. / Д. С. Лихачев. – М.: Высшая школа. 1989. – 206 с.
146. Лихачев, Д. С. Раздумья о России [Текст] / Д. С. Лихачев. – СПб, Издательство «Логос», 1999. – 667 с.
147. Лосев, А. Ф. Диалектика мифа [Текст] / А. Ф. Лосев. – М.: Академический проект, 2008. – 303 с.

148. Лосский, В. Н. Очерк мистического богословия восточной церкви [Текст] / В. Н. Лосский // Мистическое богословие. – Киев: «Путь к истине», 1991. – С. 97–259.
149. Лосский, В. Н. Святой Дионисий Ареопагит и святой Максим Исповедник. // http://www.angelologia.ru/patrologia/198_lowsskiy.htm (дата обращения 25.04.2013).
150. Лосский, Н. О. Характер русского народа [Текст] / В. Н. Лосский. – М.: Издательский совет Русской Православной Церкви, Издательство «ДАРЪ», 2005. – 336 с.
151. Лука (Войно-Ясенецкий), святитель. Дух, душа, тело [Текст] / Святитель Лука Войно-Ясенецкий,. – М.: Образ, 2011. – 128 с.
152. Ляпкина, Т. Ф. Архитектоника культурного пространства Восточной Сибири (конец XVII - начало XX вв.) [Текст]: автореферат дис. ... д-ра культурологии / Т. Ф. Ляпкина. – СПб, 2007. – 44 с.
153. Маняхина, М. Р. Русская Православная церковь в конфессиональных процессах истории культуры Сибири [Текст]: автореферат дис. ... д-ра культурологии / М. Р. Маняхина. – СПб, 2003. – 38 с.
154. Маритен, Ж. Религия и культура // [Электронный ресурс] // <http://www.agnuz.info/library/books/relig/> (дата обращения 25.04.2013).
155. Маркарян, Э. С. Теория культуры и современная наука [Текст]: (логико-методол. анализ) / Э. С. Маркарян. – М.: Мысль, 1983. – 284 с.
156. Марсадолова, Т. Л. Изучение православной культуры в светской школе: культурологический подход [Текст]: автореферат дисс. на соискан. уч. степени к. п. н./ Т. Л. Марсадолова. Санкт-Петербург, 2011. – 22 с.
157. Масиель Санчес, Л. К. Каменные храмы Сибири XVIII века: эволюция форм и региональные особенности [Текст]: автореферат дис...канд.искусствоведения. / Л. К. Масиель Санчес. – М., 2004. – 24 с.
158. Матяш, Т. Православие как культурный феномен. [Электронный ресурс] // <http://evrazia.org/modules.php?name=News&sid=185> (дата обращения 25.04.2013).

159. Медушевский, В. В. Где духовный кислород? Понимание и построение предмета «Православная культура» [Текст] / В. В. Медушевский // Духовно – нравственная культура в школе: Учебно – методическое пособие. Альманах II. – М, 2009. – С. 88–94.
160. Межуев, В. М. «Русская идея» и универсальная цивилизация. // Куда ведет кризис культуры? Дискуссии. Семинар четвертый. // [Электронный ресурс] // <http://www.liberal.ru/articles/5022> (дата обращения 25.04.2013).
161. Мень, А. В. Культура и духовное восхождение [Текст] / А. В. Мень. –М.: Искусство, 1992. – 495 с.
162. Мертон, Р. Явные и латентные функции. [Электронный ресурс] // <http://socioline.ru/pages/r-merton-yavnye-i-latentnye-funktsii> (дата обращения 25.04.2013).
163. Миненко, Н. В долг без расписки [Заселение Сибири русскими. Нравы, обычаи сибиряков] [Текст] / Миненко, Н. // Родина. – 2000. – №5. – с. 110-115.
164. Миссионерская деятельность Русской православной церкви в Туве // [Электронный ресурс] // <http://www.pravtuva.ru/node/12> (дата обращения 25.04.2013).
165. Митасова, С. А. Культовое искусство православной культуры: аксиологические основания [Текст] / С. А. Митасова. – Красноярск, СФУ, 2010. – 126 с.
166. Митыпова, Г. С. Православие в истории и культуре Бурятии [Текст] / Г. С. Митыпова. – Улан-Удэ: Изд – во ОАО «Республиканская типография», 2005. – 232 с.
167. Митыпова, Г. С. Православная церковь в Бурятии: XX-XXI вв. [Текст] / Г. С. Митыпова. – Улан-Удэ: Издательско – полиграфический комплекс ФГОУ ВПО ВСГАКИ, 2006. – 111 с.
168. Михайлова В. Т. Православие в духовной культуре бурят [Текст]: автореферат дис. ... к – та исторических наук / В. Т. Михайлова. – Улан-Удэ, 1997. – 23 с.

169. Михайлова, В. Т. Православие в духовной культуре бурят (30 – е гг. XVII в.– 1917 г.) [Текст] / В. Т. Михайлова. – Улан-Удэ: Изд-во ВСГТУ, 1999. – 174 с.
170. Михайлова, В. Т. Этические аспекты христианизации как социокультурная проблема [Текст] / В. Т. Михайлова // Семиотика культуры: сб. научн. статей. – Улан-Удэ: Изд-во ВСГТУ, 2001. – С. 119-127.
171. Морозова, И. Н. Культурно-историческая типология Православной культуры: методологические аспекты [Текст] / И. Н. Морозова // Второй Российский культурологический конгресс с международным участием «Культурное многообразие: от прошлого к будущему»: Программа. Тезисы докладов и сообщений. – СПб: ЭЙДОС, АСТЕРИОН, 2008. – С. 314-315.
172. Музей истории Бурятии им. М. Н. Хангалова [Текст] // Сборник статей, вып. 2. – Улан-Удэ, 1999. – 80 с.
173. Мchedlov М. П. Взаимосвязь религиозного и национального // Национальное и религиозное [Текст] / М. П. Мchedlov. – М.: Российский независимый институт социальных и национальных проблем. Исследовательский центр «Религия в современном обществе». Международный фонд духовного единства российских народов, 1996. – С. 11-12.
174. Мchedlov, М. П. Новый тип верующего на пороге третьего тысячелетия [Электронный ресурс] / Исторический вестник. – 2000, – № 9-10 // http://www.vob.ru/public/bishop/istor_vest/2000/5-6_9-10/1_30.htm (дата обращения 25.04.2013).
175. Мchedlova, М. М. Место религии в социально-политическом процессе: цивилизационные основания и современные тенденции [Электронный ресурс]: автореферат дис. ... докт. полит. наук // <http://dissers.ru/avtoreferati-doktorskih-dissertatsii/politika/13/> (дата обращения 25.04.2013).
176. Мchedlova, М. М. Роль религии в современном обществе [Текст] / М. М. Мchedlova // Социологические исследования. – 2009. – №12. – С. 77–84.

177. На поприще православного миссионерства [Текст] // Выдающиеся бурятские деятели XVII – нач. XX вв. – Улан-Удэ, 2001. ч.1, вып. II. – С. 162–167.
178. Назарова, Г. Ф. Культура. Наука. Образование. [Электронный ресурс] / Г. Ф. Назарова, С. И. Некрасов, Н. А. Некрасова, Т. В. Серегина. – М.: «Академия Естествознания», 2010. // <http://www.monographies.ru/103> (дата обращения 25.04.2013).
179. Никитин, В. А. Основы православной культуры [Текст] / В. А. Никитин. – М, 2001. – 486 с.
180. Никитина, Н. Н. Духовно-нравственное воспитание: сущность и проблемы [Электронный ресурс] // http://www.pedagogika-cultura.narod.ru/private/Articles/N_7/Nikinina_08_2.htm (дата обращения 25.04.2013).
181. Николаев, Э. А. Православие как фактор формирования духовно – нравственных основ личности [Текст]: Автореферат на соискание ученой степени канд. филос. н. / Э. А. Николаев. – Улан-Удэ, 2003. – 24 с.
182. Новгородцев, П. И. Об общественном идеале. [Текст] // П. И. Новгородцев. – М.: Пресса, 1991. – 639 с.
183. О "моде" на религию и истинном духовном возрождении [Текст]. Ответы Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II на вопросы корреспондента газеты "Корриере дела сера" (Италия) Ренцо Чанфанелли // Россия. Духовное возрождение. – М., 1999. – С. 61.
184. Образование, культура и гуманитарные исследования Восточной Сибири и Севера в начале XXI в. [Текст]: материалы V междун. научного симпозиума, Байкальские встречи V, т. II, 28-30 сент. 2005 г. – Улан-Удэ, 2005. – 447 с.
185. Общая психология. Словарь [Текст] // Психологический лексикон: энциклопедич. словарь в шести томах / Ред.-сост. Карпенко Л. А. под общей ред. А. В. Петровского. – М.: ПЕРСЭ, 2005. – 251 с.
186. Общественная палата РФ. Декларация «О культуре» 02.04.2012 г. [Электронный ресурс] // <http://azerros.ru/information/2759-obsuzhdenie->

[deklaracii-o-kulture-kak-nravstvennom-obosnovanii-sozidatelnoy-deyatelnosti-gosudarstva.html](#) (дата обращения 25.04.2013).

187. Одинцов, М. И. Государство и церковь в России, XX в. / М. И. Одинцов. – М.: Луч, 1994. – 171 с.
188. Ожегов, С. И. Словарь русского языка: ок. 53. 000 слов. — М, 2003. – 896 с.
189. Озмитель, Е. Е. История православной культуры Киргизии (середина XIX века - 1917 год) [Текст]: автореферат дис. ... д-ра ист.наук / Е.Е. Озмитель – Бишкек, 2011. – 24 с.
190. Озмитель, Е. Е. Православная культура и научные подходы к её изучению [Электронный ресурс] // <http://www.kurgan.orthodoxy.ru/index.php?option> (дата обращения 25.04.2013).
191. Озмитель, Е. Е. Проблемы изучения истории православной культуры [Текст] / Е. Е. Озмитель // Вестник КРСУ. – 2010. Том 10. –№ 10. – С. 41–46.
192. Основные направления государственной политики в области сохранения культурных и нравственных ценностей, укрепления духовного единства русского народа. Проект (16 июня 2009 г.) [Электронный ресурс] // <http://ifap.ru/pr/2009/n091027a.pdf> (дата обращения 25.04.2013).
193. Островская, Е. А. Институционализация религиозной модели общества [Текст]: автореферат дис. ... доктора социологических наук: / Е. А. Островская. – С.–Петерб. гос. ун-т. – СПб., 2003. – 43 с.
194. Панарин, А. С. Православная цивилизация в глобальном мире [Текст]. А. С. Панарин. – М.: Алгоритм, 2003. – 541 с.
195. Пантин, В. И. Проблемы идентичности и российская модернизация [Электронный ресурс] / В. И. Пантин, И. С. Семененко // <http://spkurdyumov.narod.ru/pantin.htm> (дата обращения 25.04.2013).
196. Парсонс, Т. Система современных обществ [Текст] // Пер. с англ. Л. А. Седова и А. Д. Ковалева. Под ред. М. С. Ковалевой. – М.: Аспект Пресс, 1998. – 270 с.

197. Петракова, Т. И. Духовно-нравственное воспитание в условиях общеобразовательной школы: категории, содержание, критерии [Электронный ресурс] // www.verav.ru/common/mpublic (дата обращения 25.04.2013).
198. Печников, М. В. Георгий Федотов как историк древнерусской духовной культуры (комментарий в свете веры) [Электронный ресурс] // <http://www.sedmitza.ru/text/414434.html> (дата обращения 25.04.2013).
199. Пивоваров Борис, протоиерей. День победы, день памяти [Электронный ресурс] // Наука в Сибири (еженедельная газета сибирского отделения РАН) № 17 (2253) 28 апреля 2000 г. // <http://www.nsc.ru/HBC/article.phtml?nid=98&id=27> (дата обращения 25.04.2013).
200. Пивоваров, Д. В. История и философия религии [Текст] // Д. В. Пивоваров, А. В. Медведев. – Екатеринбург; Изд-во Урал. ун – та, 2000. – 408 с.
201. Платонов, Г. В., Проблема духовности личности (состав, типы, назначение) [Текст] / Г. В. Платонов, Косичев, А. Д. // Вестник Московского университета. – Серия 7. – Философия. – 1998. – № 3. – С. 16–33.
202. Платонов, О. А. Русская цивилизация [Текст]: учеб. пособие для формирования рус. нац. сознания / О. А. Платонов. – М., Роман-газета, 1995. – 222 с.
203. Повесть временных лет [Текст]. – СПб.: Азбука, 1997. – 224 с.
204. Поездка в Монголию Я. П. Дуброва (с рисунком и карточками) [Текст] // Известия Восточно-Сибирского отдела императорского русского географического общества. – Иркутск, 1884. Т. XV. – № 1. – С. 1–92.
205. Политическая энциклопедия в двух томах [Текст]. Т. 2. – М.: Мысль, 1999. – 701 с.
206. Полное собрание русских летописей [Текст]. Т. XXXVI. – СПб. – М., 1841–1989. – С. 120.
207. Полный церковно-славянский словарь [Текст] / сост. Г. Дьяченко; репринт. изд. – М, 1993. – 1120 с.
208. Полунов, А. Ю. [Текст] / А. Ю. Полунов // Отечественная история. 2003. № 5. С. 197–202. Рец. на кн. «О религии и империи: миссии обращения и

- веротерпимость в Царской России». / Под ред. Роберта Джераси и Майкла Ходарковского. – Итака; Лондон: Издательство Корнелльского университета, 2001. – 356 с.
209. Понкин, И. В. Секулярные религии в светском государстве [Электронный ресурс] // http://cddk.ru/gos_i_religia/analit/secul/002.htm (дата обращения 25.04.2013).
210. Понкин, И. В. Толерантность и толерантизм в светском государстве [Текст] / Понкин, И. В. // Национальные интересы. – 2003. – № 3. – С. 50–55.
211. Поп с фамилией Будда рая [Электронный ресурс] // <http://www.infpol.ru/videoday/87546.php> (дата обращения 25.04.2013).
212. Попов, М. Е. Российская идентичность в изменяющемся мире: интеллигенция в постсоветском социуме [Электронный ресурс] // <http://mncipi.narod.ru/l026.htm> (дата обращения 25.04.2013).
213. Пospelовский Д.В. Тоталитаризм и вероисповедание [Текст] / Д. В. Пospelовский. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2003. – 655 с.
214. Постановление Священного Синода РПЦ от 30 мая 2011 г.: Создана Енисейская и Норильская епархия [Электронный ресурс] // <http://www.pravoslavie.ru/news/46806> (дата обращения 25.04.2013).
215. Право быть с Богом на «ты». Интервью диакона А. Кураева журналу «Фома» [Электронный ресурс] // <http://rusk.ru/st.php?idar=20097> (дата обращения 25.04.2013).
216. Православие: миссионерство и дипломатия в Сибири [Текст]: материалы всерос. науч. – практ. конф. (14–15 января 2010 г.). – Улан-Удэ: Издательство Бурятского университета, 2010. – 524 с.
217. Православная община в XXI веке. Саранский священник Алексей Масловский и его духовное наследие [Текст]: Материалы Масловских региональных образовательных чтений. – Саранск, 2002. – 252 с.

218. Прыжов, И. Г. Записки о Сибири [Текст] // Двадцать шесть московских дур и дураков: Исследования. Очерки. Письма / И. Г. Прыжов. – М.: Эксмо, 2008. – 544с.
219. Пупар, П. Церковь и культура. Заметки о пастырстве разума [Текст] / П. Пупар. – Милан; М., 1993. – 256 с.
220. Раднаева, Л. А. Межконфессиональный диалог в национальном регионе [Текст] / Л. А. Раднаева // Образование и культура в XXI века. Т. I. Материалы межрегиональной научно-практической конференции. – Улан-Удэ: Издательско–полиграфический комплекс ВСГАКИ, 2000. – С. 92 - 94.
221. Разгон, В. Н. Сибирское купечество в XVIII – первой половине XIX века [Электронный ресурс] // <http://new.hist.asu.ru/biblio/razgon/611-635.html> (дата обращения 25.04.2013).
222. Расторгуев, В. Н. Православная культура как предмет [Текст] / В. Н. Расторгуев // Духовно-нравственная культура в школе: Учебно-методическое пособие по ОПК для учителей общеобразовательных школ. Сб. I. – М., 2007. – С. 9-11.
223. Рахно, Е. В. Проблемы толерантности и ненасилия в современном этнокультурном мире [Электронный ресурс] // http://www.pglu.ru/lib/publications/University_Reading/2009/XII/uch_2009_XII_00_024.pdf (дата обращения 25.04.2013).
224. Ремнев А. Призрак сепаратизма [Текст] [Сибирский сепаратизм: история вопроса] / А. Ремнев // Родина, 2000. – №5. – С. 10-17.
225. Ригер, Ю. Борьба культур – борьба религий? [Электронный ресурс] // <http://www.velesova-sloboda.org/geo/rieger-kampf-der-kulturen-ru.html> (дата обращения 25.04.2013).
226. Риккерт, Г. Науки о природе и науки о культуре [Текст] / Г. Риккерт. – М.: Республика, 1998. – С. 44-128.
227. Романцова, Т. Подвиг православного служения [Текст] / Т. Романцова // Земля Иркутская. – 2000. – № 14. – С. 48.

228. Российская идентичность в социологическом измерении [Текст]: Информационно-аналитический бюллетень ИС РАН. Выпуск 3. – 2008. – С. 50.
229. Российская цивилизация: Этнокультурные и духовные аспекты: Энциклопедический словарь. – М.: Республика, 2001. – 544 с.
230. Россия — страна формальной религиозности? [Электронный ресурс] // <http://mnenia.ru/rubric/society/rossiya--%E2%80%94strana-formalnoy-religioznosti/> (дата обращения 25.04.2013).
231. Россия в метакультурном диалоге со странами АТР [Текст]: сб. науч. ст. – Владивосток, 2009. – 208 с.
232. Русские в Бурятии: история и современность [Текст] / Ответ. редактор В. И. Затеев. – Улан-Удэ: Издательство БГУ, 2002. – 578 с.
233. Русских в России более 80 процентов [Электронный ресурс] // http://via-midgard.info/news/in_russia/17469-russkix-v-rossii-bolee-80-procentov.html (дата обращения 25.04.2013).
234. Рыжова, С. В. Становление православной идентичности русских: традиционно-культурные и гражданские основания [Электронный ресурс] // http://ecsocman.hse.ru/data/2011/03/11/1214896884/Ryzhova_6.pdf (дата обращения 25.04.2013).
235. Садохин, А. П. Толерантное сознание: сущность и особенности [Текст] А. П. Садохин // Толерантное сознание и формирование толерантных отношений (теория и практика): Сб. науч. –метод. ст. – 2-е изд. – М.: Изд-во МПСИ; Воронеж: Изд-во НПО «МОДЭК», 2003. – С. 20–31.
236. Салтыков Александр, протоиерей. О православной культуре [Электронный ресурс] // Журнал Московской Патриархии, 1997. – № 3 // <http://kadashi.ru/oas/2010-01-08.html> (дата обращения 12.04.2013).
237. Самеева, В. С. Религиозная толерантность в Бурятии [Текст] / В. С. Самеева // Вестн. Том. гос. ун-та. Культурология и искусствоведение. 2013. – № 2 (10). – С. 125–129.
238. Санников, А. П. Организация и деятельность православной церкви на территории Прибайкалья во второй половине XVII-XVIII вв. [Текст]:

- автореферат диссертации ... кандидата исторических наук / А. П. Санников; Иркутский университет [ИрГУ]. – Иркутск, 2004. – 29 с.
239. Святейший Патриарх Кирилл. Русская Церковь и европейская культура [Электронный ресурс] // <http://www.patriarchia.ru/db/text/1062197.html> (дата обращения 25.04.2013).
240. Сибирский характер как ценность [Текст]: коллективная монография под общ. ред. д. пед. наук, проф., чл.-кор. РАО М. И. Шиловой; Краснояр. гос. пед. ун-т им. В. П. Астафьева. Т. 3. – Красноярск: КГПУ, 2009. – 324 с.
241. Силантьева, М. В. Православие в системе современной российской культуры [Текст] / М. В. Силантьева // Православие: миссионерство и дипломатия в Сибири: материалы всерос. науч.-практ. конф. (14–15 января 2010 г.). – Улан-Удэ: Издательство Бурятского университета, 2010. – С. 39–52.
242. Симеон (Томачинский), иеромонах. Культура как главное оружие в столкновении цивилизаций [Электронный ресурс] // <http://www.bogoslov.ru/text/512811.html> (дата обращения 25.04.2013).
243. Синелина, Ю. Ю. Роль религии в жизни современной России [Электронный ресурс] // <http://www.isras.ru/files/File/Socis/2006-12/Sinelina.pdf> (дата обращения 25.04.2013).
244. Ситько, Р. М. Ценности православной культуры как средство противодействия экстремизму и агрессии в социокультурном пространстве Юга России. [Электронный ресурс] // <http://scienceport.ru/content/tsennosti-pravoslavnoi-kultury-kak-sredstvo-protivodeistviya-ekstremizmu-agressii-sotsiokult?page> (дата обращения 25.04.2013).
245. Скобелев, С. Г. Этноконфессиональные процессы у коренных народов Сибири: историческое наследие и современность (на примере Хакасии) [Электронный ресурс] // <http://zaimka.ru/religion/skobelev10.shtml> (дата обращения 25.04.2013).
246. Скрынников, Р. Г. Сибирская экспедиция Ермака [Текст] / Р. Г. Скрынников. – Новосибирск, 1982. – 255 с.

247. Слободчиков, В. И. Новая глава в отечественной психологии [Текст] / В. И. Слободчиков; вст. ст-я // Ничипоров Б. В. Введение в христианскую психологию: Размышления священника-психолога / Ничипоров Б. В. – М.: «Школа–Пресс, 1994. – С. 9–20.
248. Словцов, П. А. История Сибири. От Ермака до Екатерины II [Текст] / П. А. Словцов. – М.: Вече, 2006. – 512 с.
249. Современный философский словарь [Текст] / Под общ. ред. д.ф.н. профессора В.Е. Кемерова. – М.: Академический Проект, 2004. – 864 с.
250. Солдатов, В. Д. История забытых святынь Красноярского края. Кашино – Шиверский Спасо–Преображенский мужской монастырь [Текст] / В. Д. Солдатов, А. В. Спасский // Красноярский родослов / Красноярское краеведческое историко–родословное общество. – Красноярск, 2004. – вып. 2. – С. 53–65.
251. Солженицын, А. И. Россия в обвале [Текст] / А. И. Солженицын. – М.: Русский путь, 2009. – 208 с.
252. Соловьёв, А. А. Интеллигенция и Православная Церковь в социокультурном развитии российского общества в конце XIX–начале XX века: [Текст] автореферат дис. на соискан. уч. степени д. и. н. / А. А. Соловьёв. – Иваново, 2009. – 38 с.
253. Соловьёв, В. С. Сочинения в 2–х т. [Текст] Т. I: Оправдание добра // В. С. Соловьёв; сост., общ. ред. и вступ. ст. А. Ф. Лосева и А. В. Гулыги. – М.: Мысль, 1990. – 892 с.
254. Сорокин, П. А. Человек. Цивилизация. Общество [Текст] / П. А. Сорокин. – М.: Политиздат, 1992. – 542 с.
255. Состоялась пресс-конференция по итогам X Всемирного Русского Народного Собора [Электронный ресурс] // <http://www.mospat.ru/center.php?page=30732?&newwin=1&prn=1> 06/012007 (дата обращения 25.04.2013).

256. Софронов, В. Ю. Распространение православия в Сибири. XVI—XVII вв. [Электронный ресурс] // http://www.zaimka.ru/01_2002/sofronov_orthodoxy (дата обращения 25.04.2013).
257. Социологический энциклопедический словарь [Текст]. – М.: ИНФРА. М. – Норма, 1998. – 488 с.
258. Сторчак, В. М. Толерантность в социокультурном и политическом пространстве современной России. [Электронный ресурс] // http://www.manwb.ru/articles/world_today/tolerance/Tolerance_VMStorchak/ (дата обращения 25.04.2013).
259. Сургуладзе, В. Ш. Тенденции социокультурной трансформации современного российского общества [Текст]: дис. ... канд. филос. наук / В. Ш. Сургуладзе, – М., 2007. – 193 с.
260. Тальберг, Н. Д. История Русской Церкви [Текст] / Николай Тальберг. – 2-е изд. – М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2009. – 960 с.
261. Тиллих, П. Избранное: Теология культуры [Текст] / П. Тиллих. – М., 1995. – 479 с.
262. Титова Н. Н. Красноярские «иконы на холсте» [Текст] / Н. Н. Титова // Исаева Н. Н. Церковная живопись Приенесейского края XVII – начала XIX века: Альбом – каталог / Н. Н. Исаева. – Красноярск: Платина, 2008. – С. 270–275.
263. Тихий свет Зерцал. Жизнь и посмертная слава праведного старца Даниила Ачинского [Текст]. – Красноярск: Енисейский благовест, 2006.–120 с.
264. Тишков, В. А. Как понимать «народ» и «нацию» [Электронный ресурс] // <http://prosvpress.ru/2012/03/narod-i-natsiya/> (дата обращения 25.04.2013).
265. Тишков, В. А. О российском народе и национальной идентичности в России [Электронный ресурс] // http://www.valerytishkov.ru/cntnt/publikacii3/publikacii/o_rossisko.html?forprint=1 (дата обращения 25.04.2013).

266. Тишков, В. А. Реквием по этносу: исследования по социально-культурной антропологии [Текст] / В. А. Тишков; Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. – М.: Наука, 2003. – 544.
267. Токарев, С. А. О религии как о социальном явлении (мысли этнографа) [Текст] / С. А. Токарев // Советская этнография. – 1979. – №3. – С. 87–105.
268. Токарева, С. Б. Методологические основания анализа духовности [Текст] / С. Б. Токарева // Философия и общество – 2005. – № 2 (39). – С. 80–100.
269. Толерантное сознание и формирование толерантных отношений (теория и практика) [Текст]: Сб. науч.-метод. ст. – 2-е изд. – М.: Изд-во МПСИ; Воронеж: Изд-во НПО «МОДЭК», 2003. – 368 с.
270. Толерантность [Электронный ресурс] / Общ. ред. М. П. Мчедлова // http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Sociolog/toler/09.php (дата обращения 25.04.2013).
271. Толерантность в наши дни эквивалентна равнодушию и превращена в идол цивилизованного общества – Владимир Легойда [Электронный ресурс] // <http://www.interfax-religion.ru/?act=news&div=37836> (дата обращения 25.04.2013).
272. Толковый словарь русского языка [Текст] // под ред. проф. Д. Н. Ушакова. Т.1. – М.: ТЕРРА, 1996. – 824 с.
273. Топоров, В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре [Текст] / В. Н. Топоров. Т. 1. – М., 1995. – С. 479 – 480.
274. Тресвятский, Л. А. Влияние православия на духовную жизнь Сибири в XVII – нач. XX веков [Текст]: дисс. на соискан. уч. степени докт. культ. // Л. А. Тресвятский. – Кемерово, 2006. – 372 с.
275. Тресвятский, Л. А. Теоретические основы исследования православной культуры [Текст] / Л. А. Тресвятский // Философия в XXI веке: международный сборник научных трудов. Вып. 10. – Воронеж: ВГПУ, 2006. – С. 70 – 75.
276. Тростников, В. Н. Основы православной культуры [Текст] / В. Н. Тростников. – М, 2009. – 432 с.

277. Трофимчук, Н. А. Экспансия [Электронный ресурс] / Н. А. Трофимчук, М. П. Свищев // http://www.patriotica.ru/enemy/trofim_expan.html (дата обращения 25.04.2013).
278. Трубецкой Е. Н. Умозрение в красках: Вопрос о смысле жизни в древнерусской религиозной живописи [Текст] / Князь Евгений Трубецкой // Русская иконопись. – М.: Белый город, 2006. – 432 с.
279. Урбанаева, И. С. Человек у Байкала и мир Центральной Азии [Текст] / И. С. Урбанаева. – Улан-Удэ, 1995. – 255 с.
280. Ушинский, К. Д. Собрание сочинений [Текст]. О народности в общественном воспитании // К. Д. Ушинский // Педагогические статьи 1857 – 1861 гг. Т. 2. – М., Ленинград, 1948. – 655 с.
281. Фабрика Ю. А. Патриотическая деятельность русской православной церкви в годы ВОВ (1941-1945) [Электронный ресурс] // <http://www.librero.ru/article/megapolis/patriot.htm> (дата обращения 26.04.2013).
282. Фадеева, А. Митрополит Кирилл: Бурятия - замечательный пример межнациональных отношений не только для России, но и для многих стран мира [Текст] / А. Фадеева // Бурятия. Общественно-политическая газета, 2004 г. – №185. – 29 сентября. – С. 1.
283. Фаст, Геннадий, протоиерей. Енисейск православный [Текст] / Протоиерей Геннадий Фаст. – Красноярск: Енисейский благовест, 1994. – 239 с.
284. Федоров, В.. протоиерей. Межконфессиональный диалог и проблемы толерантности [Текст] / Протоиерей В. Федоров // Религия и гражданское общество: проблема толерантности. Материалы Круглого стола (16 ноября 2002). – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2003. – С. 37-40.
285. Федотов, Г. П. Святые Древней Руси [Текст] / Г. П. Федотов. – СПб., 2004. – 302 с.
286. Фендель, Е. Р. Начальный этап миссионерской деятельности Русской Православной церкви в Сибири [Текст] / Е. Р. Фендель // История Сибири, 1583 – 2006. Проблемы и перспективы: Сборник материалов региональной молодежной научной конференции. – Новосибирск, 2006. – С. 44 – 50.

287. Феофан Затворник, святитель. Что есть духовная жизнь и как на неё настроиться? [Текст] / Святитель Феофан Затворник. – М.: Отчий дом, 2006. – 302 с.
288. Филатов, С. Б. Статистика российской религиозности: магия цифр и неоднозначная реальность [Электронный ресурс] / С. Б. Филатов, Р. Н. Лункин // <http://www.archipelag.ru/authors/filatov/?library=2043> (дата обращения 25.04.2013).
289. Фирсанкова, Л. И. Канск православный [Текст]: Краеведческие очерки. / Л. И. Фирсанкова. – Красноярск: Издательство ООО «Версо», 2006. – 164 с.
290. Фирсов, С. Л. Православная церковь и государство в последнее десятилетие существования самодержавия в России / С. Л. Фирсов. – СПб.: Изд-во Рус. христиан. гуманитар. ин-та : Изд-во СПбГУ, 1996. - 660 с.
291. Флиер, А. Я. Культурология для культурологов [Текст]: Учебное пособие для магистрантов и аспирантов, докторантов и соискателей, а также преподавателей культурологии / А. Я. Флиер. – М.: Академический Проект, 2000. – 496 с.
292. Флоренский, П. А. Культ, религия и культура [Текст]: Религиозно-философская лекция (май 1918 года) / Священник П. А. Флоренский // Богословские труды. Сб.17. – М: Изд. Московской Патр., 1977. – С. 101-119.
293. Флоренский, П. А. Храмовое действо как синтез искусств [Текст] / П. А. Флоренский // Флоренский П. А. Избранные труды по искусству. – М.: Изобразительное искусство. 1996. – С. 199-213.
294. Франк, С. Л. Духовные основы общества [Текст] / С. Л. Франк. – М.: Республика, 1992. – 471 с.
295. Хантингтон, С. Столкновение цивилизаций [Текст] // Самюэль Хантингтон; пер. с англ. Т. Велимеева. – М.: Аст: Астрель, 2011. – 571 с.
296. Харитонова, В. И. «Собери свои корни...» [Текст] (религиозный вопрос в постсоветском пространстве Южной Сибири) / В. И. Харитонова // Расы и народы. Вып.28. – М.: Наука, 2002. – 315 с.

297. Харченко, Л. Н. Православная церковь в культурном развитии Сибири (вторая половина XIX в. – февраль 1917 г.): Очерк истории [Текст] / Л. Н. Харченко. – СПб.: Изд-во Политехн. ун-та, 2005. – 512 с.
298. Хеффнер, Й. Христианское социальное учение [Электронный ресурс] // http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/bogoslov/Hoff_HrSoc/Index.php (дата обращения 25.04.2013).
299. Хилханов, Д. Л. Маркеры этнической идентичности как факторы культурной дистанции [Текст] / Д. Л. Хилханов // Культурологическое образование и наука в Восточной Сибири: актуальные проблемы и перспективы: материалы регион. круглого стола. Улан-Удэ, 20 мая 2011 г. – Улан-Удэ: Изд.-полигр. комплекс ФГОУ ВПО ВСГАКИ, 2011. – С. 109–115.
300. Хлевинский, З. Толерантность в психологическом и аксиологическом аспектах [Текст] / З. Хлевинский // Поиски единства. Проблемы религиозного диалога в прошлом и настоящем. – М.: Изд-во ББИ, 1997. – С.155–165.
301. Хорнби, А. С. Учебный словарь современного английского языка [Текст]: Спец. изд. для СССР / А. С. Хорнби при участии К. Руз. – М.: Просвещение, 1984. – 769 с.
302. Цалко, Е. О. Гендерный аспект национальной идентичности русских: социологический анализ [Текст]: автореферат дис. ... канд. социол. наук / Е. О. Цалко. – Нижний Новгород, 2011. – 28 с.
303. Царевский, А. А. Значение Православия в жизни и исторической судьбе России [Текст] / А. А. Царевский. – Издание Братства препод. Иова Почаевского, Монреальская и Канадская Епархия Православной Церкви Заграницей. – Репринтн. изд. 1848 г. – Монреаль, 1986. – 153 с.
304. Цыпин В., протоиерей. История Русской Православной Церкви: Синодальный период. Новейший период / Протоиерей В. Цыпин. – М.: Московская духовная академия, 2006. – 352 с.
305. Чагдурова, Э. Д. Феномен обыденного религиозного синкретизма в сознании современных жителей Бурятии [Текст] / Э. Д. Чагдурова // Православие: миссионерство и дипломатия в Сибири: материалы всерос.

- науч.–практ.конф. (14–15 января 2010 г., г. Улан-Удэ). – Улан-Удэ: Издательство Бурятского университета, 2010. – С. 98–101.
306. Чойропов, Ц. Ц. Сибирская ментальность как региональная особенность [Текст] / Ц. Ц. Чойропов, Н. К. Жамсуева // Социологические исследования. – 2007. – № 3. – С. 136.
307. Шаров, А. В. Взаимодействие культур и проблема идентичности [Электронный ресурс] // http://anthropology.ru/ru/texts/sharov_av/commnat02_09.html (дата обращения 25.04.2013).
308. Шафажинская, Н. Е. Русское монашество как историко-культурное явление [Текст]: диссертация на соиск. уч. ст. докт. культурологии / Н. Е. Шафажинская. – М., 2010. – 407 с.
309. Шелер, М. Формализм в этике и материальная этика ценностей [Текст] / М. Шелер // Избранные произведения; пер. с нем. А. В. Денежкина, А. Н. Малинкина, А. Ф. Филиппова. – М. 1994. – С. 259–339.
310. Шмелева, Н. Д. Благотворительность как форма духовной деятельности в дореволюционной России [Текст] / Н. Д. Шмелева // Духовные основания деятельности – Рос. Акад. Наук, Ин-т философии; отв. ред. С. А. Никольский. – М.: ИФ РАН, 2008. – С. 179–191.
311. Шмеман А. Д. Евхаристия. Таинство царства [Текст] / Протоиерей Александр Шмеман. – М.: Паломник, 2010. – 304 с.
312. Щипков, А. В. Соборный двор [Текст]: Публицистические статьи. (1991–2001) / А. В. Щипков. – М: Медиасоюз, 2003. – 319 с.
313. Щученко, В. А. Некоторые идеи христианской культурологии Е. В. Спекторского в свете современного общественного развития. [Электронный ресурс] // <http://www.rculture.spb.ru/docs/shuchenko/pravosl1.htm> (дата обращения 25.04.2013).
314. Юрганова, И. И. Миссионерская деятельность Русской православной церкви в Якутском крае [Электронный ресурс] // <http://www.pribaikal.ru/kbzd-article/7195.html> (дата обращения 25.04.2013).

315. Я считал себя настоящим буддистом [Текст] // Православная Бурятия. – 2010. – № 3 (218). – 14 октября. – С. 5.
316. Яковлев, Е. Г. Эстетика. Искусствознание. Религиоведение [Текст] / Е. Г. Яковлев. – М.: Книжный дом «Университет», 2003. – 639 с.
317. Яковлев, И. А. Единство общества и социальная свобода человека анализ взаимосвязи на примере российского социума [Текст]: дис... канд. филос.наук / И. А. Яковлев. – Новосибирск, 2003. – 177 с.
318. Ярков, А. П. Из регионального опыта разрешения межконфессиональных проблем в XVIII в. [Электронный ресурс] // Русская Америка: Материалы III Международной научной конференции Иркутск, 8–12 августа 2007 г. // <http://www.pribaikal.ru/talci-article/article/7196.html> (дата обращения 25.04.2013).
319. Ячин, С. Е. Метакультурные основания межкультурного диалога в условиях глобализации [Текст] / С. Е. Ячин // Россия в метакультурном диалоге со странами АТР: Сб. науч. ст. – Владивосток, 2009. – С. 9–28.
320. Chulos, C. Russian piety and culture from Peter the Great to 1917. // The Cambridge History of Christianity. V.5. Eastern Christianity. Cambridge University Press, 2008. – С. 348-372.
321. Dixon, S. The Russian Orthodox Church in imperial Russia 1721–1917 The Cambridge History of Christianity. V.5. Eastern Christianity. Cambridge University Press, 2008. – С. 325-347.
322. Downey, M. Current Trends Understanding Christian Spirituality: Dress Rehearsal for a Method // Spirituality today, Fall 1991, Vol.43 No. 3, pp. 271-280 // <http://www.spiritualitytoday.org/spir2day/91433downey.html>
323. Hughes, L. Art and liturgy in Russia: Rublev and his successors // The Cambridge History of Christianity. V.5. Eastern Christianity. Cambridge University Press, 2008. – С. 276-301.
324. Rock, S. Russian piety and Orthodox culture 1380–1589// The Cambridge History of Christianity. V.5. Eastern Christianity. Cambridge University Press, 2008. – С. 253-275.

325. Stylianopoulos, T. Gospel, spirituality and renewal in orthodoxy // <http://www.intratext.com/IXT/ENG0823>
326. The Cambridge History of Christianity. V.5. Eastern Christianity // Cambridge University Press, 2008.
327. Webster`s Desk Dictionary of English Language/ Portland House, New York, 1990. – 1078 p.

ПРИЛОЖЕНИЕ



Фото 1.
Икона Богоматери Казанская.
с. Казачинское. Красноярский край.



Фото 2.
Церковь Нерукотворного Спаса
Христа (1706-1710). г. Иркутск.





Фото 3. Крестовоздвиженский храм
(1747-1758). г. Иркутск.

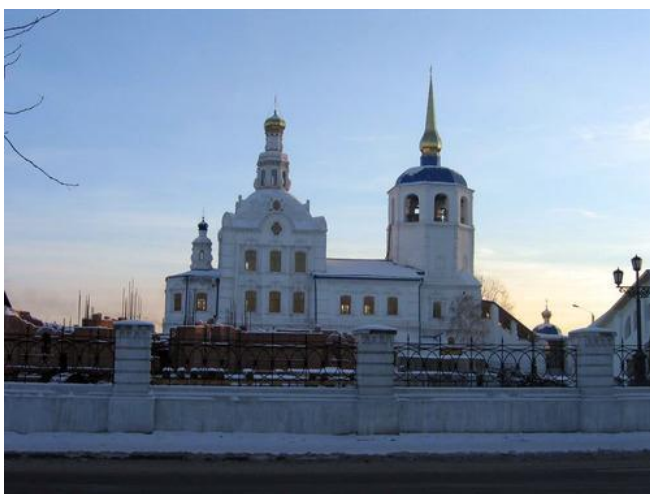


Фото 4. Одигитриевский собор
(1741-1770). г. Улан-Удэ. Бурятия.



Фото 5. Спасо-Преображенский мужской монастырь. 1681. с. Посольское. Бурятия.



Фото 6. Благовещенский храм. (1793-1799). с. Байкало-Кудара. Кабанский район. Бурятия.



Фото 7. Покровский собор. (1785-1791) г. Красноярск.



Фото 8. Анинский дацан
(Ана дасан). 1795.
Хоринский район. Бурятия.



Фото 9. Надгробия крещеных бурят. Шибертуй. Бичурский район. Бурятия.