

ирландского писателя оставили неизгладимый след в литературе модернизма и повлияли на творчество не только английских писателей, но и писателей других стран.

ЛИТЕРАТУРА

1. Джойс Д. Статьи. Дневники. Письма. Беседы // Публ. Е.Гениевой и А.Ливерганта. – Вопросы литературы. – 1984. – №4. – с.197.
2. Джойс Д. Портрет художника в юности. – Иностранная литература. – 1976. – №10, 11, 12.
3. Джойс Д. Творческие искания. – М., 2002. – с.221.
4. Джойс Д. Улисс. – Иностранная литература. – 1989. – №1-12.
5. Гениева Е.А. Джеймс Джойс. Дублинцы. – М., 1982. – с.5.
6. Гениева Е.А. Перечитываем Джойса. – М., 1989.
7. Цвейг С. Заметки по поводу «Улисса». – Иностранная литература. – 1989. – №6. – с.225-226.

Шаблей П.С., магистр истории,
преподаватель Костанайского филиала ГОУ ВПО «ЧелГУ»

МИССИОНЕРСКАЯ ПОЛЕМИКА ПРОТИВ ИСЛАМА И СТАРООБРЯДЧЕСТВА НА УРАЛЕ И В СЕВЕРНОМ КАЗАХСТАНЕ (XIX – НАЧАЛО XX ВВ.): КОНФЕССИОНАЛЬНЫЙ ДИСКУРС

Вхождение в состав империи новых этнокультурных компонентов с различными политико-культурными ценностями и потребность в централизации социокультурных моделей развития отдаленных провинций государства, привели к необходимости внедрения в массовое общественное сознание определенных парадигм, обосновывающих интегративное значение российского идеологического концепта: приоритета православной культуры в системе социальных и политических отношений. Его распространение в среде разнородных цивилизационных пространств требовало самой активной и в то же время гибкой, аргументированной идейной пропаганды, основанной на противопоставлении, сравнении, убеждении в превосходстве исходного парадигмального тезиса. Одним из ее наиболее ярких воплощений была миссионерская полемика против неправославного богословия. Свое особое специфическое проявление она носила на Урале и в Северном Казахстане. Здесь миссионеры встретились не просто с разнородными культурами, но и прочными традициями, по-своему отстаивающими

самобытность национально-религиозного самосознания.

В XIX в. большая часть территории Урала и Северного Казахстана входила в состав двух епархий: Оренбургской и Екатеринбургской. Трудности в распространении православного вероисповедания здесь, в наибольшей степени, были связаны с неоднородным конфессиональным составом населения региона. Только в Уральской и Тургайской областях степного края проживало, по данным переписи 1897 г., мусульман 894 571 человек, старообрядцев и уклонившихся от православия 55 225 человек, православных и единоверцев 144 780 человек [1]. В Екатеринбургском, Ирбитском, Верхнетурском, Камышловском и Шадринском уездах Екатеринбургской епархии доминировало население, как о том свидетельствуют данные ф.6 Государственного архива Свердловской области, уклонившееся в раскол, имелось также значительное количество мусульман в основном из татар и башкир [2]. Основная задача миссионерских обществ в этих регионах заключалась в привлечении к православию разнообразных иноверчес-

ких общин. Используемые для достижения этой цели приемы были самыми разнообразными: от гарантий социальной поддержки новокрещенных до теологической и социальной дискредитации их вероисповедания. Обличая ислам и старообрядчество в отсутствии самобытной историко-культурной традиции, косности, деградации, миссионеры, с одной стороны, становились, по словам М. Батунского, защитниками либерально-европейских ценностей с их своеобразной российской социокультурной спецификой (противопоставление передового европейско-христианского образа жизни мусульманскому якобы духовно и материально стагнирующему – Ш.П.), а, с другой, – превращались в рьяных славянофилов, отстаивая незыблемость русско-консервативных начал перед разнообразными иноверческими аксиологическими комплексами. Они понимали, что Российская империя трансформируется в новую синтезированную цивилизацию, «которая вполне могла стать – пусть и в самой отдаленной перспективе – антитезой не только колониализму, но и всей традиционно-русской, базирующейся на имперско-феодальном типе политической системе, культуре» [3]. Отсюда изобретение искусственных «объективных» атрибутов и условий, препятствующих равноценному межконфессиональному диалогу. Например, тезис не только о политической, социальной и культурной деградации ислама и старообрядчества, но и утверждение о заимствовании их основных догматических положений из ранней истории христианства. В этом случае миссионерская полемика была призвана утвердить в общественном сознании иерархическую модель вероисповедных отношений с приоритетом русско-православного субстрата. Иноверческие общества конструируются в своеобразную пирамиду, звенья которой, по убыванию от вершины, делятся на более

или менее терпимые Православие→Католичество→Ислам→Иудаизм→Старообрядчество). Вокруг этой модели и было сконцентрировано основное внимание миссионерской полемики. При этом важной задачей исследования является не столько показать пассивное воспроизведение конфессионально-этнической иерархии в устах православных прозелитов, но и особенности пропорционального дискурса, ориентированного на специфичность восприятия культур, формирование образа инаковости и сотнесение его с идеалом (Христос, Мухаммад и т.п.), и как конечный результат: суждение о неидентичности или идентичности множества положений миссионерской полемики между собой. Таким образом, дискурс приобретает чисто идеологический характер, когда один и тот же символ (некоторые общие значения православия, старообрядчества и ислама) имеет несколько смыслов и наоборот.

Миссионерская деятельность на Урале и в Северном Казахстане представляет нам немало примеров полемики. При этом заметим, что ее значение не может быть однозначно оценено с точки зрения нейтральности научных критериев. Она имела вполне конкретную логику развития, социальную обусловленность, культурно-историческую основу. Сами миссионеры были не просто манифестантами с узкой и односторонней апологетикой, но зачастую творчески и кумулятивно оперировали религиозной аргументацией. В Российской империи не только издавались богословские произведения наиболее терпимых конфессий: католичество, ислам, но и при некоторых духовных семинариях, готовивших распространителей православия, создавались специальные противомусульманские отделения. Более того, в обязанности сельского пастыря, например, в 1861 г. входило использование преимущественно проповеднической литературы,

отличающейся современностью, простотой и общепонятностью, изучение полемической литературы прежнего времени, знакомство с местными обычаями и учреждениями, предрассудками и суевериями, «противных духу православной веры и церкви, с указанием, когда нужно, исторического происхождения тех и других» [4]. Характерной чертой миссионерской полемики является противопоставление образа Иисуса Христа пророку Мухаммеду. В одной из своих поездок по казахской степи такой прием использовал священник Георгий Крашенинников. Беседуя с местным жителем, он заявил, что ставить знак равенства между христианским пророком и мусульманским нельзя. В отличие от Иисуса Христа «Мухаммед родился не только обыкновенным образом, а еще от язычников». Другой тезис миссионера заключался в попытке еще больше дезинтегрировать ислам утверждением о полной противоположности его христианству. Например, с легкой руки Крашенинникова происходит отождествление оценки многозначного смысла догматических положений Корана и Нового Завета. По его мнению, если Иисус заповедовал любовь к врагам, то Мухаммед – месть. Такое значение джихада употребляется им как беспрецедентное, что, безусловно, противоречит историческому и догматическому содержанию Корана. Менее искушенный в богословской риторике и в познаниях истории религии местный житель, тем не менее, в отличие от своего собеседника, готов был признать общие истоки ислама и христианства. Он даже высказал идею о том, что появление Мухаммеда, как последнего пророка, было предсказано Иисусом Христом [5]. Это фактически делает сомнительной мысль о фанатичности и отчужденности мусульманского мира.

Другим поводом к активной полемике было появление в начале XX в. в печати статей мусульманских

авторов, утверждавших о прогрессивности ислама. Огромное возмущение в миссионерской среде вызвала публикация в Туркестанских ведомостях очерка под названием «Последнее слово ислама Европы» [6]. По словам миссионера Екатеринбургской епархии Миропольского, автор, являясь представителем лиги панисламистов выступил «хулителем» всех христиан во главе с государем императором. Поэтому в целях защиты интересов поруганного христианства выходит брошюра «Алла Бер» («Бог един») [7]. Это издание, распространявшееся на татарском языке, даже, по мнению уфимского губернатора, содержало «целый ряд мест оскорбительных для религиозного чувства магометанского населения (как, например, крайне непристойного характера суждение о мусульманском рае, указание на то, что мусульманский Бог есть, в сущности, Дьявол и т.п.)» [8]. В ходе возникшего разбирательства по поводу изъятия из обращения такого произведения оказалось, что сам А. Миропольский является автором этого полемического текста. В свое оправдание миссионер заявил, что брошюра не вызывает гневных вожделений у мусульман. Она призвана, по его словам, «открыть глаза мусульман на их безобразную веру и жизнь». К ним он относит многоженство и наложничество как «изобретение темного греха». Решением министра внутренних дел «Алла Бер» было запрещено распространять в пределах Уфимской и соседних губерний, так как это может вызвать вражду одной части населения против другой [9].

Если полемика с мусульманами аргументировалась в основном противопоставлением двух религиозных систем, образов жизни, то критика старообрядчества протекала в несколько ином русле. Требовалось разрушить его догматически, выявить исторические атавизмы, обличить схизматический характер. Многолет-

няя борьба с расколом в русской церкви показала несостоятельность насильственных мер. Еще в XVIII в., в бытность губернаторства И.И. Неплюева в Оренбургской губернии, против старообрядцев предпринимались самые решительные действия. 19 октября 1752 г. Сенат предписал И.И. Неплюеву «крайнее старание приложить, чтоб появившихся на Самарской стороне на р. Иргиз раскольников всех переловить и то воровское их пристанище искоренить». В результате было переловлено и вывезено из Яицкого городка 144 человека, «из которых 42 старца были отправлены в Военную коллегию,...., а прочие определены на каторжные работы в Оренбурге» [10]. Уже в 1845 г. указом Николая I повелевалось «преосвященным тех епархий, где находится большее число раскольников... исполнять предписания о кротком, благодушном и осторожном образе сношений с ними православного духовенства, ни в каком случае не выходя из круга чисто духовных действий». Кроме этого, предписывалось «духовные увещания, делать, пользуясь благоприятными к собеседованию случаями,...., присоединять токмо лиц, изъявляющих собственное непринужденное и искреннее желание» [11]. Следовательно, акцент делался на идейное, духовное воздействие. Один из примеров подобного убеждения старообрядцев заключен в форму воображаемого разговора между единоверцем, православным, колеблющимся и ожесточившимся раскольником в Юговском заводе. Как видим, уже сам круг выбранных участников предполагает определенный предсказуемый сценарий беседы. Склонение сомневающегося к истинному православию на фоне критики догматического и духовного «утилитаризма» старообрядчества, а также в форме возможного компромисса или единоверчества (т.е. умеренного старообрядчества, достигшего в 1800 г. соглашения с РПЦ).

Приведем один из эпизодов. По мнению ожесточившегося раскольника до патриарха Никона существовала неразделенность церкви и веры, даже единомыслие в вере. Появление же разномыслия было придумано правительством, а не православной церковью. Подобные мысли, по словам православного героя произведения, являются плодом духовного невежества старообрядца. «Правительство из того (раскола – Ш.П.) никакой пользы не узрит. Оно видит, что Единоверцы, взыскуемы попечительностью правительства, не делают лишних перевздор,...., пользуются удобством в исправлении своих духовных нужд и т.п.». Логичным становится появление на сцене самого единоверца, который заявляет, что правительство через единоверческую церковь «вводит единый дух веры, единокерковное правление, единые соборные правила при единении духа и союза мира». Такие аргументы в словах участников разговора побуждают колеблющегося принять сторону единоверия [12]. Заметим, что подобные полемические тексты с дидактико-назидательным контекстом призваны были играть роль увещательной литературы в миссионерской деятельности среди раскольников.

Использованный пример лишь иллюстрирует попытки преодоления автокефализма русской церковью, но не раскрывает основные критерии, сформировавшие условия раскола православия, а, следовательно, и формы критического отношения к историческому бытию русской церкви. Более последовательно эту проблему обозначил великий русский богослов и мыслитель С.Н. Булгаков. В своем диалоге «У стен Херсониса» он от лица своего персонажа – беженца утверждает, что церковный протестантизм или раскол стал возможен на Руси в силу отсутствия вероучительного авторитета, иерархии. Русская православная церковь, утратившая

Вселенское сознание (особенно после Флорентийского собора, официально не признав его решение об объединении церковей – Ш.П.), выработала в себе схизматическое религиозное поведение. На этом фоне появился раскол, своеобразные измышления А.С. Хомякова и прочих вероучителей, объявивших свое учение истинным православием. Воображаемый оппонент С.Н. Булгакова, сторонник официальной церкви – светский богослов, в возникновении старообрядчества, наоборот, не видел духовного и исторического кризиса православия. По его мнению, раскол – это нарушение церковной дисциплины, историческое недоразумение и средневековое невежество [13]. Таким образом, считал С.Н. Булгаков, не признавая за старообрядчеством церковного движения и сознания, мы отказываем себе в принципиальном понимании природы православия, в объективном и справедливом отношении к различным вероисповедным вопросам. В результате «православие оказывается искомой величиной, туманностью в чужих созвездиях. И если мыслящих православных заставить высказать до конца свои верования, свое понимание, то получилось бы поистине пестрота неожиданная: кто в лес, кто по дрова» [14].

В конечном итоге, миссионерская полемика является важным источником с точки зрения изучения социокультурных трансформаций в национальных окраинах Российской империи. Ее культурно-историческая специфика, внутренняя логика объясняют особенности этнокультурного восприятия, формирование идеологи-

ческих концептов. Мнимые и антонимичные смыслы и образы миссионерской литературы предстают перед нами не просто как абстрактные понятия, а скорее демонстрируют нам эволюцию представлений о инаковости в общественном сознании и определенное культурно-историческое осмысление важнейших религиозно-философских и мировоззренческих вопросов.

ЛИТЕРАТУРА

1. Азиатская Россия. Т.1. Переселенческое управление. Люди и порядки за Уралом. СПб, 1914. С. 241.
2. См.: Государственный архив Свердловской области, ф. 6. оп.2, д. 76, 81.
3. Батунский М.А. Россия и ислам. Т.2. М., 2003. С. 240.
4. ГАСО, ф. 698. оп. 1, д. 195, л. 491.
5. Крашенинников Г. Из миссионерской поездки по киргизской степи // Оренбургские епархиальные ведомости. № 6 (8 февраля). 1907. С. 85-88.
6. См.: Абдулхинк. Последнее слово ислама Европы // Туркестанские ведомости. № 4. 1911. или Сотрудник № 40, 42, 44. 1911.
7. ГАСО, ф. 6, оп. 4, д. 556, л. 4.
8. Там же, ф. 6. оп.4, д. 556, л. 2.
9. Там же, ф. 6. оп. 4, д. 556, л. 5.
10. Витевский И.И. И.И. Неплюев и Оренбургский край в прежнем его составе до 1758 г. Т.2. Казань, 1897. С. 345, 350.
11. ГАСО, ф. 698, оп. 1, д. 195, л. 320.
12. Там же, ф. 697, оп. 1, д.10, л. 20-21.
13. Булгаков С.Н. У стен Херсониса. Диалоги. // Булгаков С.Н. Труды по социологии и теологии: в 2 т. Т. 2. Статьи и работы разных лет. 1902-1942. М., 1999. С. 396-397.
14. Там же. С. 399-400.