

Работа посвящена исследованию феномена религиозности на современном этапе развития общества. Тенденции эволюции данного феномена рассмотрены в контексте социокультурных трансформаций на материале конкретного социума - гагаузского общества. Гагаузы - православный тюркоязычный народ, этническая мобилизация которого привела к созданию Автономии, признанной Молдовой в 1994 году, что стало редким примером успешного разрешения этнополитического конфликта. Эволюция системы идентичностей гагаузского общества, пережившего в XX веке 4 волны трансформаций, связанных с преодолением традиционности, позволяет рассмотреть процессы в религиозной сфере в контексте данных преобразований. Вместе с тем, на данном примере можно выявить специфику трансформаций религиозности, так как конфессиональная и этническая идентичности оказываются разнонаправленными: идентификация с тюркским миром включает гагаузов в культурное пространство неправославных народов, в то время как их культурные стереотипы определены их принадлежностью к православию. Временные рамки охватывают период, когда радикальность трансформаций, преодолевая замкнутость статичных форм, способствует выявлению сущности и феномена религиозности.

Религиозность в современном обществе

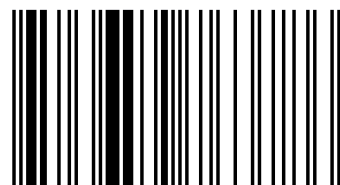


Алла Папцова

Религиозность в современном обществе: феномен религиозности гагаузов



Папцова Алла Константиновна, доктор философии, преподаватель Комратского государственного университета (Гагаузия, Республика Молдова). Окончила исторический факультет МПГУ (Москва)



978-3-659-76378-6

Папцова

 **LAMBERT**
Academic Publishing

Алла Папцова

**Религиозность в современном обществе: феномен
религиозности гагаузов**

Алла Папцова

**Религиозность в современном
обществе: феномен религиозности
гагаузов**

LAP LAMBERT Academic Publishing

Impressum / Выходные данные

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek: Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Alle in diesem Buch genannten Marken und Produktnamen unterliegen warenzeichen-, marken- oder patentrechtlichem Schutz bzw. sind Warenzeichen oder eingetragene Warenzeichen der jeweiligen Inhaber. Die Wiedergabe von Marken, Produktnamen, Gebrauchsnamen, Handelsnamen, Warenbezeichnungen u.s.w. in diesem Werk berechtigt auch ohne besondere Kennzeichnung nicht zu der Annahme, dass solche Namen im Sinne der Warenzeichen- und Markenschutzgesetzgebung als frei zu betrachten wären und daher von jedermann benutzt werden dürften.

Библиографическая информация, изданная Немецкой Национальной Библиотекой. Немецкая Национальная Библиотека включает данную публикацию в Немецкий Книжный Каталог; с подробными библиографическими данными можно ознакомиться в Интернете по адресу <http://dnb.d-nb.de>.

Любые названия марок и брендов, упомянутые в этой книге, принадлежат торговой марке, бренду или запатентованы и являются брендами соответствующих правообладателей. Использование названий брендов, названий товаров, торговых марок, описаний товаров, общих имён, и т.д. даже без точного упоминания в этой работе не является основанием того, что данные названия можно считать незарегистрированными под каким-либо брендом и не защищены законом о брендах и их можно использовать всем без ограничений.

Coverbild / Изображение на обложке предоставлено: www.ingimage.com

Verlag / Издатель:

LAP LAMBERT Academic Publishing

ist ein Imprint der / является торговой маркой

OmniScriptum GmbH & Co. KG

Heinrich-Böcking-Str. 6-8, 66121 Saarbrücken, Deutschland / Германия

Email / электронная почта: info@lap-publishing.com

Herstellung: siehe letzte Seite /

Напечатано: см. последнюю страницу

ISBN: 978-3-659-76378-6

Zugl. / Утверд.: Кишинев, Молдавский государственный университет, 2013. диссертация "Феномен религиозности на современном этапе развития общества (конкретная ситуация)"

Copyright / АВТОРСКОЕ ПРАВО © 2015 OmniScriptum GmbH & Co. KG

Alle Rechte vorbehalten. / Все права защищены. Saarbrücken 2015

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3
I. ФЕНОМЕН РЕЛИГИОЗНОСТИ В ФИЛОСОФСКИХ И АНТРОПОЛОГИЧЕСКИХ КОНЦЕПЦИЯХ	21
1.1. Многоаспектность изучения феномена религиозности	21
1.2. Эволюция понятия «религиозность» в философских концепциях.....	60
1.3. Выводы по главе I	102
II. ОСНОВНЫЕ ТЕНДЕНЦИИ ЭВОЛЮЦИИ РЕЛИГИОЗНОСТИ	104
2.1. Религиозность в обществе моностилистической культуры.....	104
2.2. Основные тенденции проявления религиозности на уровне современного социума	135
2.3. Выводы по главе II.....	169
III. ФЕНОМЕН РЕЛИГИОЗНОСТИ ГАГАУЗОВ	173
3.1. Специфика проявления религиозности в традиционном гагаузском обществе.....	173
3.2. Тенденции развития религиозности гагаузов – общее и особенное.....	218
3.3. Выводы по главе III.....	269
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	273
СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ	279
БИБЛИОГРАФИЯ	280
ПРИЛОЖЕНИЯ	312
Приложение 1. Динамика роста православных приходов на основе данных об их регистрации.....	312
Приложение 2. Степень значимости идентичностей.....	313

Приложение 3. Масштабность, технология и интенсивность религиозности.....	313
Приложение 4. Показатели религиозной практики.....	314
Приложение 5 Данные о системе ценностей.....	315
Приложение 6 Динамика роста количества общин.....	316
Приложение 7.Иллюстрации.....	317

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность обращения к исследованию религиозности предопределена тем обстоятельством, что в настоящее время, вопреки прогнозам, связанным с осмыслением последствий секуляризации, наблюдается рост религиозности. Это не исключает ни дальнейшей секуляризации духовной жизни, ни дальнейшего развития процессов глобализации, ни процессов трансформации традиционного общества. Религиозность, представлявшаяся атрибутом общества моностилистической культуры, или традиционного общества, трансформировалась вместе с ним и черты этих трансформаций являются индикаторами перемен в обществе в целом.

Еще одним обстоятельством, обусловившим возможность и необходимость переосмысления сущности феномена религиозности, является то, что Ф.Лиотар назвал «состоянием постмодерна». В области исследуемого это означало, прежде всего, обращение к теме, предполагающей некие онтологические основания в условиях, когда объявлена принципиальная их невозможность – смерть Бога (Ф.Ницше), автора (Р.Барт). Помимо этого это означало рассмотрение проблем религиозности на фоне культурного полицентризма, открытия не только множества религий, но и множества типов религиозности.

Отказ от онтологических оснований религии и религиозности или от допущения их возможности сопровождается пересмотром статуса рациональности - еще одного культурного основания европейской культуры, теперь уже гносеологического. Иррационалистические философские концепции, обоснование возможности нескольких идеалов научности, конвенционализм в философии науки, революционная смена научных парадигм вместо

поступательного накопления позитивного знания – все эти явления не только имели место, были осмыслены и интерпретированы, но и постепенно обретали историческую перспективу не только в настоящем и будущем, но и в прошлом. Если Ю.Хабермас точкой отсчета критики Модерна считает труды Ф.Ницше [268], то для М.Хоркхаймера и Т.Адорно [276] само Просвещение превращается в мифологию, будучи парализованным страхом перед истиной, хотя изначально оно стремится разрушить мифы и свергнуть воображение посредством знания. Это предопределяет пристальное внимание к гносеологическим аспектам исследования, особенно актуальным в свете того методологического кризиса, который постиг социологию религии – науку, претендовавшую на преимущественное изучение религиозности. Особенно ощутимы кризисные моменты в связи с теми различиями в проявлениях религиозности, которые обусловлены разницей в культурных характеристиках моностилистического и полистилистического обществ. Сложность исследования в методологическом плане предопределена тем методологическим кризисом, который постиг религиоведение. В настоящее время это признают многие религиоведы, указывая, что религиоведение – это не самостоятельная отрасль научного знания, а «комплексная дисциплина» (И.Н.Яблоков), «комплексный междисциплинарный научный проект», исследующий религию исходя из методологических принципов и теоретических парадигм различных гуманитарных наук (М.М.Шахнович), «междисциплинарная наука» (А.Ю.Григоренко) [288, с.313]. Следствием этого является то, что исследование в области религиозности не может не быть междисциплинарным

Помимо указанных обстоятельств актуальность исследования предопределена тем, что радикальные преобразования в различных

сферах жизни общества, разрушая застывшие формы социальных явлений, способствуют обнажению их сущности. В стабильном же состоянии эти формы воспринимаются как единственно возможные, достигшие полноты развития,

Именно поэтому время перемен в стране, темпорально и территориально находящейся на границах монотилизма и полистилизма, Востока и Запада, обретшей независимость, взявшей курс на построение демократического общества и рыночной экономики - это время плотной информационной насыщенности явлений и процессов; время, позволяющее выявить сущность, определить многие феномены, включая религиозность.

Важным обстоятельством, предопределившим актуальность данной темы, является то, что хотя проблемы религиозности в целом не были обойдены вниманием в философской традиции, и изучение разнообразных ее аспектов предпринимается в различных областях гуманитарного знания, все же в осмыслении роста религиозности еще предстоит преодолеть две крайности. Одна из них связана с игнорированием взаимосвязи между процессами в обществе в целом и в сфере религии в частности - и тогда за пределами внимания останется то, что в условиях этнической мобилизации религиозная идентичность помогает наполнять содержимое этнической идентичности. Другой крайностью является сведение религиозности к ее социальным функциям.

В свете этого представляется обоснованным выбор места и времени для исследования. Юг Республики Молдова на протяжении последних двухсот лет неоднократно оказывался в различных культурных пространствах и подвергся влиянию разнообразных миграционных и иных процессов. Это предопределило особые

характеристики сложившегося в регионе социума. Во второй половине XX века его религиозная жизнь подверглась еще и воздействию атеистической политики СССР. Помимо этого, урбанизационные процессы, индустриализация и система образования сами по себе способствуют процессам секуляризации. Вместе с тем, воздействие атеистической политики было непродолжительным, традиция не была пресечена столь основательно как в тех регионах, которые входили в состав СССР более длительное время. Опыт Молдовы, как и ряда областей Украины, в этом отношении более близок к опыту стран Восточной Европы, приобретенному в ходе тех процессов, которые развернулись после Второй Мировой войны.

Все эти факторы наиболее ярко проявляются при анализе состояния религиозности и трансформаций гагаузского общества, переживающего процесс этнической мобилизации, следствием и, одновременно, катализатором которой стало создание Автономно-Территориального Образования на Юге Молдовы (1994 г.). Поскольку гагаузы тюркоязычный народ, то акцент на языковой идентичности приводит к миру тюркских народов, в основном исламизированных. Вместе с тем, культурные стереотипы гагаузов определены их принадлежностью к христианству, в основном – к православию. Это позволяет говорить о религиозности гагаузов как о религиозном феномене. Само по себе сочетание разнонаправленных идентичностей не является уникальным. Тем не менее, интерес именно к гагаузскому материалу обусловлен интенсивностью процессов этнической мобилизации гагаузов, ростом и качественной трансформацией религиозности.

Научное изучение религиозности стало возможным тогда, когда стало заметным воздействие процесса секуляризации. Еще одним

обстоятельством, обусловившим интерес к данному предмету исследования, был культурный шок, пережитый европейцами тогда, когда ими было замечено множество культур, а, следовательно, множество религий. В силу этого на ранних этапах научного изучения религиозности наиболее результативным представлялся *историко-сравнительный метод* исследования, объектом применения которого выступало сначала содержание верований, затем религиозная практика. Содержание верований стало предметом внимания Ж.Ф.Лафито, Дж.Вико, представителей *мифологической школы* А.Куна и М.Мюллера. Религиозная практика изучалась К.Тиле [241], представителями *антропологической (или эволюционистской)* школы Э.Тайлором [239], Г.Спенсером, Э.Лэнгом, и Д.Фрезером, выдвинувшим *ритуалистическую доктрину*, то есть тезис о превосходстве ритуала над мифом [264].

Постепенно исследовательский интерес смещается от исторического измерения в сторону поиска трансисторических, универсальных структур, лежащих в основании многообразия конкретных феноменов религиозности: *символических* форм культуры (Э.Кассирер), *бессознательных начал человеческой психики* (З.Фрейд и К.Г.Юнг [303]), *структур* как совокупности отношений, инвариантных при некоторых преобразованиях (К.Леви-Строс [152]), *религиозных феноменов* (Н.Зедерблом, Р.Отто, А. ванн Геннеп [57], М.Элиаде [298],[299], [300]).

Ситуация ощущения утраты онтологических оснований религии и религиозности и гносеологические проблемы с этим связанные осмыслилась как в философской (П.Тиллих, М.Бубер, Г.Марсель, Э.Фромм), так и в религиозной традиции (К.Барт, Х.Кокс, Д.Бонхоффер, Р.Бульман).

Практически все крупнейшие направления в философии рассматривали проблемы, связанные с осмыслением религиозности. А.Бергсон, исходя в осмыслении религии из ее функций, выделяет два типа религиозности и связывает их с двумя типами обществ. Для Э.Кассирера миф и религия – символические формы, наряду с языком и искусством. Г.Риккерт предлагает аксиологический подход к пониманию религиозной жизни. У.Джеймс выступает в защиту религии с позиций последовательного эмпиризма, изучая различные проявления религиозного опыта. Л.Витгенштейн рассматривает проблематику религиозного дискурса. Проблемы религиозного дискурса рассматривает и герменевтика.

В концепциях Г.Марселя и К.Ясперса обращение к проблеме религиозности предопределено тем, что экзистенция, которая по сути своей интенциональна, трансцендирует к Богу.

Феноменология изучает религию как явление, рассматривая проявления «святого» («священного») в предметах, пространстве, времени, числах, словах; в действиях, представлениях и переживаниях человека и общества. Для М.Элиаде священное и мирское – это два образа бытия в мире, две ситуации существования, принимаемые человеком в ходе истории [298].

Культурный полицентризм, ставший открытием XIX века и обусловивший развитие цивилизационного подхода к истории не стал менее актуальным в условиях глобализации и получил теоретическое обоснование в концепции С.Хантингтона [273].

Многообразие подходов к осмыслению религиозности предопределяет многоаспектность ее изучения. К настоящему времени накоплен значительный арсенал методик изучения религиозности. Но в связи с тем, что предметом анализа часто

является религиозная практика, исследование религиозности принимает характер междисциплинарного.

Это в значительной мере относится к исследуемому в рамках данной работы.

Если проблемы религиозности в Молдове даже в условиях атеистического государства изучались, хотя и достаточно внимательно в трудах А.И.Бабия[13], Д.Н.Табакару [238], В.Ф.Гажоса [54], В.М.Топилиной [244], а в Румынии в трудах М.Элиаде [298], [299], [300], П.Берара [312], [25] К.Браги [314], Дж.Пеликана [339], и других исследователей, то религиозная жизнь гагаузов только время от времени попадала в объектив исследователей.

Во второй половине XIX – начале XX века описания форм религиозной жизни создавались либо священниками, принимавшими проявления синкретических форм обыденной религиозности за суеверия, либо этнографами. Среди материалов, собранных священниками наибольшее значение имеют труды М.Чакира[279], очерки И.С.Козака[135], К.Малая [163], Н. Стойкова. Богатые этнографические материалы собраны В.А.Мошковым [180], Л.С.Бергом [26], Н.С.Державиным, А.Мановым.

Во второй половине XX века положение стало меняться. Если в семидесятые-восьмидесятые годы предметом исследования в рамках анализа духовной культуры в центре внимания оказывались предпочтительно обрядность (работы С.С.Курогло[146], [147]), то впоследствии круг изучаемого расширился, во многом благодаря Е.Н.Квилинковой [123], [124], [125], [126], [127], [128]. В трудах Е.С.Сорочяну [346] рассматривалась календарная обрядность гагаузов, в работах Л.С.Чимпоеш [280] и В.И.Сырфа проблемы фольклора. Система родства и этногенез гагаузов явились предметом

исследования А.В.Шабашова [284], проблемы идентичности – М.Н.Губогло, Е.Н.Квилинковой, И.И.Кауненко, Н.В.Аникина, последствия миграционных процессов - И.А.Субботиной[237], Л.Ф.Хорозовой, отдельные аспекты религиозной жизни Н.Н.Червенкова, Д.А.Каполо, С.С.Булгара. Различные аспекты жизни гагаузов были изучены А.Макришем [333],[334],[335]. Тенденции современного состояния религиозности гагаузов отражены в материалах этносоциологического исследования, представленных в труде М.Н.Губогло «Именем языка» [66]. М.Н. Губогло рассматривал роль христианства в складывании этнической общности гагаузского народа. Е.Н.Квилинкова в своем фундаментальном труде, посвященном духовной культуре гагаузов, рассмотрела важнейшие черты традиционной духовной культуры гагаузов и этнорегиональные особенности [127]. Значительным вкладом исследователя явилось введение в научный оборот новых материалов – как архивных данных, так и собранных ею в результате полевых исследований. В настоящее время ею были собраны и изданы апокрифические тексты, рассмотрены ритуальные практики, а также культ волка. Религиозная жизнь гагаузов XX стала объектом исследования польского исследователя Е.Хатласа [274.]

Первая попытка собрать воедино все эти материалы была предпринята в 2006 году, когда был издан коллективный труд «История и культура гагаузов»[108]. Событием в изучении истории и культуры гагаузов стала публикация в 2011 тома «Гагаузы» в серии «Народы мира», издаваемой РАН. Это издание стало основой для подготовленного в 2012 году двухтомника «Гагаузы в мире и мир гагаузов» [51], [52], совместного труда молдавских и российских исследователей.

Вместе с тем, сам по себе феномен религиозности не был раскрыт во всей его полноте и, таким образом, степень изученности предмета исследования не представляется достаточной.

Увеличение числа исследований, посвященных духовной культуре гагаузов, введение в оборот новых источников позволяет вплотную приблизиться к разрешению **проблемы исследования**: выявить специфику состояния религиозности в контексте тех культурных и социальных трансформаций, которые отличают современный этап развития общества, рассмотреть феномен религиозности в условиях, когда радикальность указанных трансформаций, преодолевая замкнутость статичных форм, способствует выявлению сущности изучаемого явления.

В рамках настоящего исследования предполагается использование стратегии case study в форме детального изучения такого религиозного феномена как религиозность гагаузов для анализа содержания глубинных процессов, протекающих в регионе в целом.

Хронологическими рамками исследования являются конец XIX века – начало XXI века. Нижняя граница - время относительного конфессионального единства гагаузов, период, когда культуру данного социума можно назвать моностилистической. Верхняя граница - период, когда трансформационные процессы в регионе предопределили переход к полистилистической культуре

Целью работы является выявление общих и особенных тенденций развития и специфических черт религиозности на современном этапе на примере гагаузского общества. Это предполагает рассмотрение процессов в сфере религиозности (ее рост, распространение плюрализма, нарастание индивидуалистских

тенденций) в контексте тех культурных и социальных трансформаций которые происходят как в глобальном масштабе, так и в локальном. Глобальный масштаб приобрело то, что условно можно назвать состоянием постмодернизма и полистилизмом в культурной сфере, постиндустриальным обществом в социальной сфере. В локальном масштабе на фоне этнической мобилизации происходит резкий переход от общества, переживавшего важный этап урбанизационных процессов на основе моностилизма в культуре к обществу постмодернистскому, полистилистическому, постиндустриальному.

Достижение цели стало возможным в рамках реализации следующих **задач исследования:**

- Осмысление эволюции интерпретации феномена религиозности на основе анализа философской и теологической традиции;
- анализ характеристик общества моностилистической культуры в общем, и на примере Гагаузии, в частности;
- рассмотрение тех культурных и социальных трансформаций, которые отличает современный этап развития общества и взаимосвязи культурных и социальных трансформаций и процессов, происходящих в религиозной сфере;
- исследование общего и особенного в религиозности гагаузов на основе сопоставления состояния религиозности гагаузов конца XIX и конца XX века;
- изучение взаимосвязи между состоянием религиозности и состоянием социума, трансформациями религиозности и трансформациями социума.

Рассмотрение феномена религиозности в соответствии с современными научными тенденциями носит междисциплинарный

характер. Особое значение представляет обоснование и использование разнообразных методик.

К началу XXI века был накоплен значительный арсенал приемов и методик изучения религиозности. Поскольку преобладающим типом религиозности у гагаузов является православно-языческих синкретизм, то для его изучения необходимо использовать достижения школ, изучающих мифологию и ранние формы религии. К их числу относится *мифологическая школы* (А.Кун, М.Мюллера), *антропологическая (или эволюционистская) школа* (Э.Тайлор, Г.Спенсер, Э.Лэнг), *ритуалистическая школа (Дж.Фрэзер)*. Важное значение для исследования имеет методология функционализма, разрабатывавшегося в трудах Б.Малиновского, развивавшего *метод структурно-функционального анализа* а также подход *французской социологической школы (Э.Дюркгейм, Л.Леви-Брюль)*, ориентировавшейся на социальную психологию, рассматривавшей коллективные представления в связи с родовой организацией.

Значимы также методы рассмотрение *символических* форм культуры (Э.Кассирера) и *методология психоанализа (З.Фрейд)*, указавшая связь синкретических типов религиозности с бессознательным началом человеческой психики рассматривалась и труды К.Г.Юнгом, исследовавшего коллективное бессознательное.

В настоящее время коллективные представления рассматриваются в рамках таких исследователей национализма как Б.Андерсон, Э.Хобсбаум, Э.Геллнер, И.Нойманн, Г.В.Касьянов.

Особое значение для рассмотрения феномена религиозности имеют труды представителей религиозной феноменологии в области изучения *религиозных феноменов* (Н.Зедерблом, Р.Отто, А. ванн

Геннеп[57], М Элиаде[298],[299], [300]). Именно труды М.Элиаде и методика семиотического описания системы кодифицированного бытового поведения по данным культурной традиции, предложенная, в частности Т.В.Цивьян, позволили реконструировать мифологическую систему гагаузов.

Большое значение для изучения синкретических типов религиозности имела разработка *методологии структурализма*, основателем которого является К.Леви-Стросс, и *структурной фольклористики* (В.Пропп). К.Леви-Стросс одним из первых применил аналитический аппарат языкознания (фонологическую модель) к нелингвистическим структурам и сформулировал важное теоретическое допущение, согласно которому культура обладает строением, подобным строению языка. *Структурный подход* требует различать в любом культурном феномене два уровня: явный, или «поверхностный», данный в непосредственном наблюдении, и неявный, или «глубинный», собственно структурный. Важным для понимания эволюционных процессов были методологические изыскания постструктуралистов, к числу которых относятся Ж.Деррида, Ж.Делез, М.Фуко, Ю.Кристева. Постструктуралисты предпочитают видеть в истории бесцельное, в смысле отказа от телеологизма, «становление».

Междисциплинарность исследования предполагает и использование исторических методов, к которым относятся *историко-генетический метод*, *историко-типологический метод*, *историко-сравнительный метод* и *историко-системный метод*. *Историко-генетический метод* помогает рассмотреть эволюцию религиозности и представлений о ней. *Историко-сравнительный метод* используется при сопоставлении однородных процессов и явлений,

происходивших в разное время (диахронический срез) или в одно и то же время, но в различных регионах (синхронический срез). *Историко-типологический* метод применяется при выявлении и анализе типов религиозности.

То, что предметом исследования является феномен религиозности на современном этапе развития общества, позволяет использовать такие *эмпирические методы*, как *наблюдение*, в том числе *включенное* – при исследовании религиозной жизни православной общины, *интервьюирование*, *контент-анализ*, *описание*, а также такие *методы обработки эмпирического материала*, как *анализ (диахронический и синхронический)*, *синтез*, *сравнение*, *обобщение*, *абстрагирование*.

В рамках данного исследования применялись такие методы как контент-анализ, метод насыщенного описания, разрабатываемый К.Гирцем. Применение методике семиотического описания кодифицированного бытового поведения, весьма эффективной для изучения обыденного уровня религиозности, позволило впервые реконструировать мифологическую систему гагаузов, несмотря на практическое отсутствие пласта «высшей мифологии», а также произвести анализ современной религиозной практики.

В связи с тем, что с конца XX века в социологии религии наблюдаются кризисные явления, связанные со сменой парадигм [10, с.4], данные жесткого социологического исследования используются в работе ограниченно.

Исследование тенденций развития религиозности произведено в тесной взаимосвязи с рассмотрением трансформационных процессов, происходящих в обществе. Рассмотрено соотношения конфессиональной и языковой идентичности на примере системы

идентичностей гагаузов и выявлены тенденции эволюции этого соотношения. Особенностью данного исследования стало то, что его ранние этапы (начало нынешнего столетия) относятся к тому периоду, когда размах этнической мобилизации гагаузов был таков, что значение языковой преувеличивалось, религиозной – преуменьшалось[67]. Однако выводы о важности религиозной идентичности, предопределенной тем, что именно на основе христианства, прежде всего православия, строятся культурные стереотипы гагаузов, сделанные уже тогда, в настоящее время многократно нашли свое подтверждение.

В рамках данного исследования исследовалась корреляция социальных трансформаций и эволюции состояния религиозности и механизм данного явления. Это позволило добиться большей степени объективности и большей обоснованности объяснений относительно направлений и факторов тенденций эволюции религиозности на современном этапе развития общества.

На основе анализа эволюции религиозности в гагаузском обществе удалось показать изменения ее характеристик при переходе от моностилизма к полистилизму. Так, например, проявление индивидуалистических тенденций в религиозности вполне ожидаемо в условиях становления полистилистической культуры и, в свою очередь, демонстрирует то, каким образом полистилизм утверждается в сфере религиозности.

Анализ эволюции соотношения этнической и религиозной идентичностей на примере гагаузского общества, у которого эти идентичности разнонаправлены, произведенный в условиях роста этнического самосознания гагаузов позволил установить значение каждой из них и принципы их взаимодействия.

Особое значение имеет то, что хотя предметом исследования были процессы современного этапа развития общества, хронологические его рамки позволяют выявить то, что можно назвать специфически современными чертами религиозности и то что можно отнести к реликтам предыдущего этапа ее развития; общее и особенное в развитии религиозности, а также выявить, какие изменения являются проявлениями глубоких социальных и культурных трансформаций, а какие – восстановлением традиции.

Практическое значение исследования состоит в возможности распространить полученные результаты об основных тенденциях в эволюции религиозности гагаузов на более широкий круг объектов, в определении возможности использования такого важного фактора как конфессиональное единство для интеграционных процессов в Республике Молдове.

Оценены перспективы крупнейших религиозных организаций в процессе легитимизации новых государственных структур, этап становления которых совпал с крахом той идеологической системы, на которой строились государственные структуры второй половины XX века. Это может быть использовано как политиками при выстраивании избирательных стратегий, так административными работниками различных уровней.

Рассмотрены возможности религии в смягчении остроты тех процессов, которые сопровождают эволюцию системы ценностей в связи со становлением общества полистилистической культуры. Для этой культуры характерны не коллективистские, а индивидуалистские ценности. Представители старшего поколения воспринимают это как падение нравственности, что справедливо лишь отчасти, так как крушение идеологических систем неизбежно подрывает доверие к

идеологии вообще. На церковь, в связи с этим, возлагают особенные надежды в деле сохранения устоев традиционного общества, тем более что миграционные процессы, и прежде всего трудовая миграция, вырывающая из семейного круга родителей, негативно сказываются на институте семьи.

Рассмотрены также возможности религии в деле формирования индивидуальных систем идентичностей, в процессе, который сопровождает смену идеологических систем вообще и особенно важен при трансформации традиционного общества.

В целом анализ состояния религиозности может быть полезным для преподавателей культурологии высших учебных заведений, а также для тех преподавателей доуниверситетских учебных заведений Молдовы, которые наряду с родными языками также преподают курс «История, культура и традиции народа». Реконструкция мифологической системы гагаузов может быть использована в рамках курса «История, культура и традиции гагаузского народа».

Анализ социальных трансформаций, на фоне которых разворачиваются процессы, связанные с эволюцией состояния религиозности может быть использован социологами, этнологами, этнопсихологами, рассматривающими данные трансформации в рамках своих исследований.

Материал данного исследования может быть использован для факультативных занятий студентов, обучающихся по специальностям «антропология», «социология», «история», «философия».

Ключевые слова: *религиозность, синкретизм, полистилистическая культура, моностилистическая культура, конфессиональная идентичность, секуляризация, религиозный плюрализм, православные традиции, социум.*

I. ФЕНОМЕН РЕЛИГИОЗНОСТИ В ФИЛОСОФСКИХ И АНТРОПОЛОГИЧЕСКИХ КОНЦЕПЦИЯХ

1.1. Многоаспектность изучения феномена религиозности

Сложность исследования феномена религиозности в методологическом плане предопределена рядом обстоятельств. Одним из них является то, что оно не может не быть междисциплинарным. Это фактически признали ведущие религиоведческие кафедры российской высшей школы, указывая, что религиоведение – это не самостоятельная отрасль научного знания, а «комплексная дисциплина» (И.Н.Яблоков), «комплексный междисциплинарный научный проект», исследующий религию исходя из методологических принципов и теоретических парадигм различных гуманитарных наук (М.М.Шахнович), «междисциплинарная наука» (А.Ю.Григоренко) [288, с.313].

Подобного рода определения констатируют тот факт, что на всем протяжении научного изучения религии, характерной его чертой являлась многоаспектность и многообразие подходов.

Начало научного изучения феномена религиозности можно отнести к XVIII веку. К этому времени европейцы, выросшие внутри европоцентристского и христианоцентристского мира, пережили своего рода философско-мировоззренческий культурный шок, суть которого в том, что они осознали, что их история и культура, их религия, их устройство жизни и социальный порядок, вообще весь их социокультурный мир – лишь один из многих [101, с.23].

Первые попытки сравнительного анализа мифологических систем были предприняты еще Ж.Ф.Лафито, а попытки анализа

особенностей мифологического мышления, сравнимых с детской психологией, осуществлены Дж.Вико.

С открытием множественности культур, а также множественности религий и форм религиозности, сама культура как таковая стала предметом исследования – возникли философия культуры и культурная антропология. В религиоведении необходимость сравнительного изучения многообразия форм религии и религиозности наиболее радикально была сформулирована М.Мюллером: «кто знает одну (религию), тот не знает ни одной» [187, с.23].

В. Гримм и Я.Гримм возвели в оборот исследования мифологии такой источник как сказки. Во второй половине XIX века методологию сравнительно-исторического анализа активно разрабатывали представители мифологической школы, представленной трудами А.Куна, М.Мюллера, А.А.Потебни.

М.Мюллер расширяет предмет науки о религии, включая в него помимо совокупности учений, иными словами когнитивного аспекта религиозности, также «способность верить», которую он считает корнем всех религий [187, с.24]. Он подвергает критике сложившееся к тому времени деление религий на естественные и откровенные, то есть, основанные на откровении, и предлагает свои варианты классификаций, выделяя политеистические, дуалистические и монотеистические; генотеистические и атеистические религии. Но ни один из предложенных им вариантов классификации не основан на различении форм религиозности.

Перенос центра тяжести в исследовании религий с совокупности теологических идей на религиозную практику отличает и методологию К.Тиле. В труде «Основные принципы науки о

религии» он указывает, что религия - явление психологическое, историческое и социальное. Она включает все то, в чем человек выражает свою веру в сверхчеловеческую силу и что он делает, чтобы поддерживать свою связь с ней [241, с.117]. Классификация, предложенная К.Тиле, связывает эволюцию форм религии с ростом самосознания индивида и по существу – с изменением форм религиозности. Выделяя «семьи религий», он рассматривает присущие им отношения человека к божеству. Для теократических семитских религий, по его мнению, характерна идея превосходства Бога над человеком и миром, его неограниченного господства в качестве царя и господина, понимаемая в духе абсолютного суверенитета, перед которым человек должен молча склониться в слепом послушании. В арийских же теантропических религиях господствует идея божественного присутствия в мире явлений и родственности человека и Бога, границы видимого и невидимого миров очерчены не особенно резко и боги могут становиться людьми. А люди – богами [241, с.128]. К.Тиле рассматривает законы религиозного развития, которому в частности способствует знание человеком разных религиозных представлений, настроений и форм жизни [241, с.137]– по существу различных форм религиозности.

П. Шантепи де ла Соссе в своем «Учебнике по истории религий» подводит некоторые итоги усилиям религиоведов классифицировать религии, рассматривая среди морфологических классификаций те, которые основаны на различении рода чувственной жизни, то есть по существу типа религиозности. Он выделяет рационалистические, эстетические и этические религии (религии с преобладанием или рассудка, или чувства или воли), религии с подавленным или развитым экстатическим или рассудочным

чувством, с частичной или общей моралью, религии с позитивным или негативным (аскетическим) отношением к миру [286, с.172].

Постепенно появляется различие уровней религиозности. Э.Ренан в «Очерках по истории религии» одним из первых говорит об уровнях, возникающих, по его мнению, на почве различных религиозных способностей людей и в силу того, что высокое умственное развитие останется всегда уделом немногих [214, с.236]. Он также указывает на различие между религией в ее общем смысле и религией в ее частных формах.

У. Робертсон Смит развивает это направление и ставит вопрос о необходимости выявления различных пластов в формах проявления религиозности. Он справедливо отмечает, что новое вероучение может найти отклик, только апеллируя к религиозным инстинктам и чувствам, уже существующим в народе, и оно не может достичь этого, не принимая во внимание традиционные формы выражения религиозных чувств и не говоря тем языком, который делает их понятными для людей [215, с.278]. Для современности, по его мнению, характерно восприятие религии как личного убеждения и осознанной веры, для древности она была частью общественной жизни и сводилась к установленным формам, которые было необязательно понимать и не разрешалось критиковать или отвергать [215, с.292]. Таким образом, в труде У. Робертсона Смита был достаточно глубоко охарактеризован уровень обыденной религиозности.

Сравнительный анализ этнографического материала, сопоставление архаических племен с цивилизованным человечеством отличал представителей антропологической (или эволюционистской) школы, представленной трудами Э.Тайлора, Г.Спенсера, Э.Лэнга и

работами других авторов. Хотя элементы теории социальной эволюции в широком смысле развивали Аристотель, Лукреций, Вико, Гегель, Конт, основоположником эволюционизма принято считать Э.Тайлора, изложившего свою концепцию развития в книге «Первобытная культура», в которой он всесторонне рассматривал идею прогрессивного развития культур. Э. Тайлор применяет новаторский для изучения религиозности подход – связь, которая проходит по всей религии от ее грубейших форм до кодексов просвещенного христианства, рассматривается им практически без обращения к догматическому богословию [239, с.359]. Э.Тайлор привлекает большое количество этнографического материала.

Эволюционисты не только рассматривали динамику развития форм культуры и форм религиозной жизни, но и выявляли реликты более ранних форм в более поздних формах. По существу, они анализировали синкретические типы религиозности. Г. Спенсер, например, в «Принципах социологии» показал, что даже в протестантском мире, не говоря о католическом, могут быть прослежены исконные идеи, чувства и поступки [232, с.352]. По существу, речь идет о когнитивных, аттитюдных и поведенческих аспектах более ранних форм религиозности.

Методология и схема Э.Тайлора была подвергнута критике Э.Лэнгом, который предпочитал детальное изучение религий нескольких народов, наиболее удаленных от исследователя во времени и пространстве, в наименьшей степени подвергшихся влиянию христианства и ислама [160, с.401].

К данной школе первоначально принадлежал и Д.Фрззер, выдвинувший ритуалистическую доктрину (тезис о превосходстве ритуала над мифом). Эта доктрина разрабатывалась представителями

кембриджской школы классической филологии, а также ритуалистической школы. Проблематичность выявления стадий и форм развития единой, субстанциональной «религиозности», многообразие исторических схем и недостаточная надежность их обоснованности, возможность множественного истолкования одних и тех же фактов, привели к поиску универсальных структур, лежащих в основании многообразия конкретных феноменов религиозности.

Критика эволюционизма привел к появлению нескольких диффузионистских школ, противопоставивших эволюционизму исследование ограниченного круга исторических проблем.

Дж. Фрэйзер одним из первых глубоко проанализировал различия между религией и магией. На основе анализа огромного этнографического и исторического материала, он выявил принципы магии. Дж. Фрэйзер указал, что магическое мышление основывается на двух принципах: подобное производит подобное (этот принцип лег в основу гомеопатической или имитативной магии) и принцип, согласно которому вещи, которые раз пришли в соприкосновении друг с другом, продолжают взаимодействовать на расстоянии после прекращения контакта (лег в основу контагиозной магии) [264, с.19]. Таким образом, магия предполагает, что одно природное событие с необходимостью неизменно следует за другим, без вмешательства духовного или личного агента [264, с.53]. Маг не упрощает высшую силу, не ищет благорасположения сверхъестественного существа, но власть его ограничена рамками исполнения им правил магии или следования природным законам.

В религии же заложена вера в существование сверхъестественных существ и стремление искать их благосклонность, что предполагает, что ход природных событий в

какой-то мере изменчив, что можно уговорить или побудить сверхъестественные существа вывести их из русла, в котором он обычно протекает [264, с.55].

Р. Маретт пытается отойти от излишне рационалистической трактовки религиозных верований, которая была присуща концепциям Э. Тайлора и Дж.Фрэзера. Он попытался дать новое определение религии, используя для этого понятия «табу» и «мана» как негативный и позитивный модусы сверхъестественного [167, с.424].

Почти одновременно с диффузионизмом формируется социологизм. Э. Дюркгейм, важнейший его представитель, исходил из того, что религия сугубо функциональна, так как призвана укреплять социальную солидарность группы [86, с.501]. Таким образом, был осуществлен перенос акцента с попытки постижения сущности религии и религиозности к постижению результатов их проявлений. Э.Дюркгейм также «перевернул» привычное «вертикальное» членение мира религиозного человека на мир естественный и сверхъестественный и указал на такой признак религии как делении мира на две половины: мир священный (сакральный) и мир обыденный (профанный). В отличие от английской этнологии, исходившей при изучении ранних форм религии из индивидуальной психологии, представители французской социологической школы Э.Дюркгейм («Элементарные формы религиозной жизни») и Л.Леви-Брюль («Мистический опыт и символы первобытных людей») ориентировались на социальную психологию, подчеркивая качественную специфику психологии социума, коллектива. Коллективные представления, выражающие социальную реальность, рассматривались ими в связи с родовой организацией, так как

предполагалось, что тотемическая мифология моделирует родовую организацию. Л.Леви-Брюль анализировал функционирование и специфику мифологического мышления на основе сформулированного им закона партиципации, а также исследовал специфику мистического опыта первобытных людей, называемого им «аффективным» [149, с.636].

Продолжением и развитием социологизма стал функционализм. Дж.М.Йингер указал, что достоинством функционального анализа является то, что он «избегает метафизических споров, зато утверждает: религиозные верования и культ существуют, они имеют определенные последствия для человеческих поступков» [104, с.166]. Действительно, функционализм позволил в еще большей степени сделать изучение религии уделом науки, а не теологии.

В основу методологии функционализма легла идея принципиального единства мифа и ритуала. Б.Малиновский в труде «Магия, наука и религия» проанализировал практические функции мифа и, таким образом, развил метод структурно-функционального анализа. В соответствии с данным методом, о сущности религии предлагалось судить по ее функциям в обществе. Б.Малиновский подчеркивал, что магия и религия не просто учения или виды философии, не просто интеллектуальные основы для разных мнений, но особые способы поведения, прагматические позиции, базирующиеся на чувствах и воле [164, с.665].

Рассмотрение символических форм культуры, отмеченных особым способом символической объективации, отличало подход Э.Кассирера. Автор отмечает, что миф сочетает в себе теоретический момент и момент художественного творчества, но указывает и на специфическое различие между мифом и искусством, состоящее в

том, что в мифическом воображении всегда предполагается акт веры [122, с.681]. Позже Р.Белла рассмотрит религию как символическую модель, формирующую человеческий опыт [20], [21], [22].

Связь ранних форм религии и синкретических типов религиозности с аффективными состояниями, сновидениями и вообще с бессознательным началом человеческой психики рассматривалась представителями психоаналитической школы - и прежде всего З.Фрейдом, создателем методологии психоанализа («Тотем и табу») и К.Г.Юнгом («Архетипы и символы» [303]), исследовавшим коллективное бессознательное. Большое значение для изучения синкретических типов религиозности имела разработка методологии структурализма, основателем которого является К.Леви-Стросс («Структурная антропология» [152]). Стоит, тем не менее, отметить, что немалый вклад в изучение структуры мифов и сказок внесен В.Проппом («Морфология волшебной сказки» [205]), ставшим первооткрывателем структурной фольклористики. Позже А.-Ж.Греймас («В поисках трансформационной модели» [62], [63]) в своей нарративной модели попытается соединить идею К.Леви-Стросса об абстрактной структурной матрице с морфологической моделью В.Проппа. Основу структурного метода К.Леви-Стросса образует выявление структуры как совокупности отношений, инвариантных при некоторых преобразованиях (то есть структура понимается как совокупность правил, по которым из одного объекта можно получить другой путем перестановки его элементов и других преобразований), выявление бинарных оппозиций и т.д. К.Леви-Стросс один из первых применил аналитический аппарат языкознания (фонологическую модель) к нелингвистическим структурам и сформулировал фундаментальное теоретическое допущение, согласно

которому культура обладает строением, подобным строению языка [152, с.68]. Он делает акцент на отношениях симметрии между мифами и ритуалами [150, с.355], развивает идеи В.Проппа [151], разрабатывает методологию изучения мифов, развитую последователями. Методологической установкой структурализма стала унификация в рамках лингвистики различных гуманитарных наук: социологии культуры (Л.Гольдман), психоанализа (Ж.Лакан), социальной философии (Л.Альтюссер), литературоведения (Р.Барт – «Мифологии» и др.). В основе структуралистской методологии лежит принцип «структурного объяснения» объектов гуманитарного знания и представление о бессознательном характере структуры. Структурный подход требует различать в любом культурном феномене два уровня: явный, или «поверхностный», данный в непосредственном наблюдении, и неявный, или «глубинный», собственно структурный.

Предметом исследования структуралистов стали разнообразные явления. Р.Барт видит задачу в идеологической критике языка так называемой массовой культуры и в попытке семиологического разбора данной системы [16, с.54]. Э. Лич считает, что его работа заключается в анализе и интерпретации непосредственно наблюдаемых этнографических фактов и традиционного поведения [154, с.7].

В 60-е гг. XX века структурализм занял доминирующее положение в гуманитарной области. Но тогда же наметилась его критика в рамках постструктурализма.

Постструктуралисты, и прежде всего Ж.Деррида («Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук»[80]), Ж.Делез и Ф.Гваттари («Что такое философия?»[79]) Ю.Кристева («Бахтин,

слово, диалог и роман»[141]) стремились «децентрализовать» структуру. Принципу «структурного объяснения» произведения постструктурализм противопоставил принцип его множественного смыслового «прочтения», а структуралистскому растворению автора в «языке» его расщепление на множество дискурсных инстанций и распыление в интертекстовых кодах. Если структурализм отдавал предпочтение синхронии перед историей, понимая последнюю как серию переходов одного статического состояния к другому, то постструктурализм подверг радикальному пересмотру само представление об истории как о смыслообразном процессе, заменив его ателеологичным «становлением».

Вместе с тем, важное значение имели попытки представить линейные концепции развития религии, причем по-разному поляризованные. К.Ясперс, предложивший различать духовность, религиозность «осевую», современную, собственно человеческую и архаичную, дочеловеческую, «доосевую» [307, с.76] продолжает традиции эволюционизма. Для М.Элиаде же именно архаичная духовность и есть подлинно человеческая, базовая, исходная «религия», тогда как христианство Церкви и современная «светская» мироориентация выступают как деградирующие «псевдорелигии».

Аналогичным образом современные исследователи начинают разделять «нормальную», или «традиционную», и нетрадиционную, или «псевдорелигиозную», религии и религиозность [115, с.46-47], также по-разному расставляя акценты.

Но любое определение религиозности, учитывающее многообразие частных форм индивидуальной и групповой религиозности достаточно расплывчато, вернее универсальность его обратно пропорциональна его конкретности. Так, например,

«универсальная» религиозность, понимается как всякая попытки личности решить «высшие» проблемы своей жизни; как «верования и поведение индивида по отношению к наиболее высоким ценностям», как «альтернативная система значений», к которым причисляется теизм, индивидуализм, социальная наука и мистицизм [251, с.129]. А.Шюц, рассматривая различные сферы человеческого опыта, ставил религию в один ряд с повседневностью, сном, игрой, научным теоретизированием, художественным творчеством, миром душевной болезни и т.д. Согласно Л.Г.Ионину, он называл эти области конечными областями значений (*finite provinces of meaning*), потому что они замкнуты в себе и переход из одной области в другую требует определенного усилия, предполагает своего рода смысловой скачок, так как значения фактов, вещей и явлений в них образуют целостную систему [102, с.62].

Другой крайностью является стремление взять за образец одну из форм религиозности.

Иногда одна из форм религиозности становится предметом исследования для авторов, которые не сомневаются в существовании иных форм. Так, например, исследователь может заявить, что объектом его философского анализа является «религия образованных христиан на западе в последней трети двадцатого столетия» [129, с.10].

Поиск «универсальной религиозности» осуществлялся в психологии религии. Но оказалось, что индивидуальное всегда осмысливается только в свете определенной общности. Если же отделиться от конфессиональных особенностей и сосредоточиться только на внутренних переживаниях индивида, то интуитивное чувство «приобщенности к высшей истине», как отмечал еще

У.Джеймс, может одинаково психологически ярко переживаться в качестве «очищения и просветления» не только в разных конфессиях, но и в атеизме [82, с.43].

Вместе с тем, как отмечает Р.Белла, в современной культуре уже не религиозная организация является носителем веры, но личность, берущая на себя функцию контроля символических систем, а конфессионально-объективное здесь видится продуктом личностно-субъективного выбора – ситуация нормальная для полистилистической культуры [21, с.677].

По этой причине вопрос о том, как анализировать религиозность в настоящее время является одним из сложнейших в религиоведении, поскольку исследователь попадает в логический круг. Для того, чтобы квалифицировать индивидуальную религиозность, он должен пользоваться общими категориями универсальной «всеобщей теории религии» и типологии «религиозности» как таковой, но чтобы создать такую типологию, он должен описать все многообразие индивидуальной и групповой религиозности.

Тенденция к отказу от универсализма единого описания и объяснения всех форм религиозности не означает отказа от самой возможности поисков иных форм универсализма. Она свидетельствует об осознании трудностей такого обобщения и необходимости дальнейшего исследования конкретных явлений и совершенствования средств их описания, терминологического аппарата.

Попыткой упрощения задачи можно рассматривать стремление некоторых исследователей (в частности, представителей «социографической» школы в социологии религии) изучать религию (религиозность) только лишь в ее внешних социальных проявлениях

[252, с.107]. Подобные проявления легко можно перевести в количественные показатели и исследования религиозности в таком случае могут сводиться к изучению посещаемости церквей, степени участия в религиозных обрядах.

Такого рода исследования будут вполне удовлетворять неопозитивистским принципам, таким как сциентизм, с соответствием с которым методы социального исследования должны быть такими же точными, строгими и объективными как методы естествознания; бихевиоризм, в соответствии с которым «субъективные аспекты» человеческого поведения можно исследовать только через открытое поведение; квантификация, в соответствии с которой все социальные исследования должны быть описаны и выражены количественно; верификационизм, в соответствии с которым истинность научных понятий и утверждений должна устанавливаться на основе эмпирических процедур; методологический объективизм, в соответствии с которым социальная наука должна быть свободна от ценностных суждений и связи с идеологией; методологический объективизм и, отчасти, постпозитивистским принципам [228, с.216].

Но еще в конце XIX – начале XX века стало очевидным, что науки о культуре должны иметь свой собственный концептуально-методологический фундамент, отличный от фундамента естествознания. Как указывал В.П.Кохановский, этот тезис особенно активно отстаивали два философских направления – баденская школа неокантианства и философия жизни [140, с. 390]. А в XX веке претерпел существенные изменения классический идеал научности – были предприняты попытки выдвижения новых эталонов, образцов научности [260, с.295], в том числе гуманитарного, а также методологии, учитывающей специфику гуманитарных наук.

Особенное место среди этих попыток занимает традиция школы «Анналов», сложившейся в конце 20-30-х годов. Важная черта «Анналов» - специальное внимание к человеческому сознанию, причем не только и не столько к индивидуальному, но и к массовому, присущему «безмолвствующему большинству» общества [29, с.13]. Методология представителей данной школы позволяла сделать объектом философского анализа представления, в том числе религиозные, типичные для основной массы людей. В середине 50-х гг. Ж.Дюби и Р.Мандру ввели в сферу исторических исследований понятие «ментальность». Ж.Дюби понимал под ментальностью систему образов и представлений, которые в разных группах или стратах, составляющих общественную формацию, сочетаются по-разному. Но они всегда лежат в основе представлений о мире и о своем месте в этом мире и, следовательно, определяют поступки и поведение людей, систему в движении, систему, все элементы которой тесно связаны между собой [85, с.52]. История ментальностей возникла в качестве антитезы истории идей, связывающихся обычно с деятельностью отдельных выдающихся мыслителей. Но это противостояние истории идей, разрабатываемых идеологами того или иного общества, и истории массовых представлений, по большей части неотрефлексированных этой массой преодолевается в работах других исследователей, в частности А.Буро. Сегодня мало кто думает, что под «народной культурой» или общественным сознанием можно подразумевать только то, что характерно для необразованных простецов. Отдельные элементы их модели мира присущи и культурной элите, составляя как бы инвариант общественного сознания данной эпохи [29, с.19].

В российской (советской) историографии эту методологию разрабатывал А.Я.Гуревич. Сам он определял свой метод как способ изучения средневековой культуры, состоящий в анализе отдельных ее категорий и в раскрытии их смысла как элементов единой социально-культурной системы [71, с.20].

Методология школы «Анналов» представляется весьма значимой для изучения религии в связи с тем, что последняя функционирует на двух уровнях: на догматическо-каноническом, представленном официальной церковью и клиром и уровне обыденной религиозности, уровне, представленном мирянами. Уровень обыденной религиозности оставался вне пределов философского анализа, в силу упомянутой выше слабой отрефлексированности массами религиозных представлений. Исключением являлись предпринимаемые представителями феноменологии религии попытки классификации и типологизации религиозных феноменов, существующих и на уровне обыденной религиозности, таких как «молитва», «жертвоприношение», «миф». Исследователи исходили из того, что человек даже самых отдаленных эпох с самыми диковинными формами выражения своей религиозности обладает такой же сущностью, что и современный феноменолог [129, с.164]. Вместе с тем, ни религия как таковая, ни религиозность не стали предметом специального исследования анналистов.

Разнообразие подходов к определению религиозности предопределяет многообразие подходов к ее изучению. В первом приближении можно выделить антропологический, социологический, феноменологический и иные подходы.

Антропологическое измерение религиозности предполагает выявление религиозных свойств сознания, поведения, отношения к религии (и не только к ней) отдельных индивидов, составление типологий на основе их сравнения, выявление факторов, определяющих доминирование определенных типов религиозности на данном этапе развития общества. Значение данного подхода возрастает в связи с тем, что в современном информационном пространстве, именно индивид задает значения и смыслы посредством интерпретации.

Социологическое измерение религиозности включает как изучение религиозных свойств социальных групп и общества в целом, так и исследование функционирования религиозных организаций и религии как социального института. Данный подход предполагает выявление большего числа корреляций между состоянием религиозности на данном этапе развития социума и состоянием самого социума на данном этапе своего развития.

В рамках феноменологического подхода предпринимаются попытки классификации и типологизации религиозных феноменов. Ярким представителем феноменологии религии является М.Элиаде. М.Элиаде подчеркивает, что для постижения феномена религии все категории памятников и материалов надлежит рассматривать как одинаково важные и ценные. Вместе с тем, подобного рода постижение должно постоянно осуществляться в контексте истории [298, с.31]. Однако, тот факт, что любая иерофания представляет собой феномен исторический, вовсе не обязательно лишает ее вселенского характера [299, с.32]. Все, что не освящается непосредственно иерофанией, становится сакральным через причастность к символу [300, с.383]. Значение трудов М.Элиаде очень

велико. Согласно О.К.Михельсон, предложенная М.Элиаде концепция своеобразного понимания религии предполагает не только синтез феноменологии, герменевтики и сравнительного религиоведения, но и поднимает религиоведение до философского осознания онтологических и экзистенциальных вопросов человеческого бытия, предлагая путь выхода из кризиса современной западной цивилизации [178].

Но даже если в осмыслении роли и значения трудов М.Элиаде остаться в рамках религиоведения, то следует признать, что феноменологический подход, разрабатываемый М.Элиаде представляет собой прекрасную альтернативу отказу от попыток объяснения религиозных феноменов, столь характерному для многих исследователей постсоветского пространства, вынужденных отказаться от привычных марксистских подходов к изучению религии.

Характеристика феномена религиозности должна предваряться его анализом, – выявлением универсальной совокупности ее признаков. Традиционно подобный анализ предшествовал социологическим исследованиям.

В социологическом изучении религиозности исходят из понимания ее как определенного состояния отдельных людей, их групп и общностей, верующих в сверхъестественное и поклоняющихся ему [251, с.127]. Религиозные свойства индивида и группы отличаются качественным и количественным своеобразием. Это обусловлено тем обстоятельством, что религия представляет собой социальную подсистему, имеет сложную структуру, занимает то или иное место в обществе, выполняет ряд функций. Эта

подсистема находится в постоянном взаимодействии с другими подсистемами, испытывает их влияние, изменяется и развивается.

Предполагается, что понятие «религиозность» обладает операциональными определениями, и в результате исследования может быть обеспечена фиксация важнейших признаков религиозности, таких как степень, уровень и характер религиозности. Степень религиозности фиксирует уровень влияния религии на отдельную личность и определяется на основе ранжирования эмпирических признаков религиозности и построения соответствующей шкалы, включающей несколько возможных типов личности, отличающихся по степени религиозности. Уровень религиозности характеризует отношение к религии определенной группы людей (население региона, социальная группа). В простейшем случае он определяется на основе выделения религиозных людей и определения их процентного отношения ко всей группе. Понятие «характер религиозности» выявляет качественные различия религиозности представителей разных религий или конфессий. Состояние религиозности есть рассматриваемая синхронически, относительно устойчивая система религиозных свойств (признаков) индивида, группы, населения. Динамикой религиозности в рамках подобного подхода правомерно было бы назвать переход одного ее состояния в другое рассматриваемый диахронически. Религиозность фиксируется с помощью критериев-индикаторов, в качестве которых выступают признаки сознания, поведения, включенности в религиозные отношения.

Исследование данных признаков религиозности с использованием отработанных процедур вполне удовлетворяет требованиям классического идеала научности, важными чертами

которого является фундаменталистская обоснованность, методологический редукционизм, идея социокультурной автономии научного знания и его методологических стандартов [260, с.300]. Но даже в рамках данного подхода нет методологической ясности в определении критериев религиозности.

Сторонники «социографической» школы находили их в религиозном поведении индивидов, в частности в посещении воскресных месс. Внимание к внешнему поведению верующих отличало и социологов США. А.Эйстер даже предлагал заменить термин «социология религии» термином «социологии религиозных институтов» [318]. Но ведь культовое поведение, т.е. участие в религиозном обряде отличается от иных действий человека не своим естественным содержанием, а осмыслением этих действий, которые выступают в сознании верующих как символы религиозных представлений [251, с.130]. И не всегда посещение церкви вызывается религиозными мотивами. Это еще в 60-е гг. XX века отмечали как западные социологи (Г.Ленски, Р.Кнудтен) [319], так и советские (например, Л.Н.Ульянов). Более того, стало ясно, что различным типам религиозности свойственны различные религиозные практики.

Исследование религиозности преимущественно на основе выявления субъективного отношения исследуемого индивида к религии также представляется недостаточно убедительным. Это становится особенно очевидным во второй половине XX века. Уже в 60-е гг XX века опрос студентов г. Элмтауна, произведенный в США Г.Верноном показал, что хотя все они считают себя верующими, 9% из них не могли назвать своего вероисповедания [252, с.109]. В 1999 г. при проведении всероссийского опроса 82% респондентов назвали

себя приверженцами православия и только 42% при этом назвали себя верующими [233, с.16].

Попытка разработать «многоизмеримую модель религиозности» предпринятая Ч.Глоком, должна была исключить односторонность исследования. Основными измерениями религиозности были названы религиозный опыт, религиозная вера, культ, знание религии и «последствия религиозности» в сфере нерелигиозного поведения, т.е. степень религиозной мотивации нерелигиозного поведения [60, с.339]. При всей своей основательности модель содержала слабые звенья: ряд измерений, в частности, «последствия религиозности», с трудом поддавались операционализации, соотношение этих измерений стало предметом острых дискуссий. Сам автор модели считал эти измерения независимыми друг от друга, А.Нудельман, коррелируя между собой эмпирические индикаторы Глока, пришел к выводу, показатели религиозности можно свести к двум основным группам (факторам). Фактор «благочестие» включал признаки индивидуальной молитвы, веры и «религиозного опыта»; фактор «участие» - измерения культовой активности, знания и включенности в деятельность общины. На основании этого были выявлены 2 формы религиозности – с преобладанием «благочестия» и с преобладанием «участия» (внешних форм религиозной активности). Исследования показали, что различия между ними связаны с различиями между социальными слоями – первая форма религиозности преобладала у «низшего» класса, вторая у «высшего». Таким образом, изучение религиозности стало связываться с изучением общества в целом. Этот подход представлялся более результативным, чем акцентирование внимания на отношении к религии.

Предлагались также и иные подходы, например, исторический [349].

В советских исследованиях варьировались типологии, основанные на изучении такого качества, как отношение к религии: Н.П.Алексеев выделял три группы населения – верующих, колеблющихся и неверующих; М.К.Тепляков – пять – убежденных атеистов, безрелигиозных, колеблющихся между религией и атеизмом, убежденных верующих и фанатиков[251, с.140], М.Г.Писманик – семь. К их числу были отнесены такие типы как атеист, неверующий, индифферентный, колеблющийся, «традиционный» верующий, глубоко верующий, религиозный активист [202, с.134-138].

Постепенно в определениях критериев религиозности стали учитываться религиозные свойства сознания, поведения и отношения индивидов и групп к религии и не только к религии.

Было сформулировано следующее определение религиозности: «религиозность – качество индивида и группы, выражающееся в совокупности религиозных свойств сознания, поведения, отношений» [211, с.461].

Но даже многостороннее изучение феномена религиозности «изолировано», вне контекста изучения общества в целом все же не могло быть достаточным. Какие бы критерии религиозности не становились предметом исследования, объективность и глубина его зависели не только от полноты учета этих критериев. Это становилось особенно очевидным в периоды острых общественных кризисов.

В конце 70-х гг прошлого века в Советском Союзе официальные опросы показывали почти полное исчезновение православной веры. Например, в Воронежской области с 1979 по 1981 г. было проведено

обширное исследование, которое охватывало 20 000 информантов. Выявленный им процент лиц, верующих в Бога в разных возрастных группах был следующим: 18-25 лет – 1,7%, 26-30 лет -1,4 %, 31-34 года -2,7%, 41-50 лет – 4,8%, 51-60 лет 22,1%, 71-80 лет – 40,2 %.[233, с.9]. Но в конце 80-х - 90-е г. атеистический монолит начинает рассыпаться. Первые данные, свидетельствовавшие об этом, были получены в ходе опроса, проведенного российскими и американскими социологами в Москве в 1988 г. Они показали, что каждый 10-й москвич верит в Бога, причем в молодых возрастных группах верующих на порядок больше, чем по данным воронежского исследования [233, с.10]. Если бы опрос производился в Воронеже, он бы показал схожую картину. И это не отражение специфической слабости и непрочности атеизма. Убежденные атеисты остались таковыми – ярким примером является лауреат Нобелевской премии академик Е.Гинзбург.

Кроме того, в начале XX века в России можно было наблюдать, как так же быстро разрушался православный монолит. Хотя первые сознательные атеисты появляются в Российской империи уже в XIX веке, а различные формы масонского и вольтеррианского свободомыслия еще ранее, все же до революций 1905 и 1917 г. официальная церковь и российское самодержавие могли утешать себя тем, что безбожие – явление специфически интеллигентское, а простой народ все равно глубоко религиозен и православен [233, с.8-9]. Но после революции «религиозный и православный народ» активно разрушал церкви и достаточно спокойно отнесся к массовым гонениям на священников, тысячи из которых были убиты.

Все эти события демонстрируют не только и не столько непрочность любых образований, сколько способность общества –

конкретного социума - быстро их создавать. В настоящее время исследователи констатируют наличие «прорелигиозного» и «проправославного» консенсуса, охватывающего большинство русских [233, с.11]. Проправославный консенсус охватывает представителей всех мировоззренческих групп, хорошо и очень хорошо относятся к православию не только верующие, но и неверующие и атеисты. Последние, как уже отмечалось, могут называть себя православными, не причисляя себя к верующим. Проправославный консенсус объясняет и доверие к РПЦ как к институту и проявления официальной и показной религиозности и утрированного и демонстративного почтения к Патриарху у российских политиков.

Стремление к обретению консенсуса объясняется целым рядом обстоятельств. Но среди них те, что характеризуют православие как таковое, занимают не самое видное место. Большее значение имеет то, что распад привычного образа мира повлек за собой массовую дезориентацию, утрату идентификаций на индивидуальном и групповом уровнях, а также на уровне общества в целом. Мир для человека и человек для самого себя перестают быть прозрачными, понятными, знакомыми. Немедленно начинается поиск новых культурных моделей, призванных восстановить мир как целое, пусть иное, чем раньше, но равным образом понятное и упорядоченное [101, с.203].

В обществе, где идеология имела важное значение, где смысл событий объяснялся на собраниях и политинформациях, где понимаемой была направленность исторического процесса этот поиск был неизбежен. Общество потребления редко предлагает смыслы и перспективу (разве что в тактике сетевого маркетинга). Дефицит

смыслов прежде всего ощутили «бойцы идеологического фронта» - учителя, творческая интеллигенция. Поскольку религиозная традиция была основательно разорвана, а гласность принесла лавину ранее запретных или неизвестных культурных форм, поиск культурных моделей вызывает рост плюрализма культурных форм, в том числе рост религиозного плюрализма. Но степень роста религиозного плюрализма зависит от характеристик общества – прежде всего от того, насколько ему присуще стремление к обретению единства, упомянутого выше консенсуса.

Состояние общества влияет не только на состояние религиозности, но и на «образ» состояния религиозности в прошлом. По данным исследования, проведенного в 1999 в России, респонденты оценивали религиозность своих родителей иначе, чем это следовало из результатов исследования, произведенного десятью годами ранее [233, с.10]. Верующих «стало» на порядок больше, хотя едва ли возможно говорить об изменении прошлого.

Но разброс в оценках касается не только диахронических исследований. Иллюстрируя тезис о кризисе, коснувшемся социологии религии, Л.С.Астахова приводит данные трех крупнейших и авторитетнейших социологических организаций России (Всероссийского центра изучения общественного мнения, Института социально-политических исследований РАН и Российского независимого института социальных и политических проблем) о состоянии уровня религиозности населения России. Диапазон оценок состояния религиозности за 1993 год колеблется от 43% до 76%, за 1995 – от 64,2% до 73,5 % [11, с.47]. И это при том, что, как отмечают А.Агаджанян и К.Русселе, в целом возможности опросов ограничены. Ведь о чем бы ни шла речь – о практиках или о верованиях,

исследователи имеют дело с декларациями [2, с.17]. Таким образом, они работают в одной плоскости, хотя и с помощью разных опросников.

Помимо этого существуют количественные методики, позволяющие уточнить эти данные – например, метод прямого подсчета практик (сумм пожертвований или купленных свечек), разрабатываемый, в частности, Н.де Бремон д'Арс (Франция).

Но и это не решает проблемы. Достаточно вспомнить как разнится отношение к индульгенциям в период Реформации. Те самые люди, которые были готовы многое отдать за индульгенцию, энергично разрушали церкви в ходе Реформации.

Особенно сложно прибегать к количественным данным при анализе того типа религиозности, который можно назвать синкретическим, а можно – народной религиозностью. Это понятие является частью дихотомической схемы, глубоко укоренившейся и в массовом и в академическом сознании. Согласно А.Агаджаняну и К.Русселе в такой схеме народная религиозность противопоставлена «элитарной» религии, которая воспринимается либо как религия «виртуозов», связанная с «хранителями чистой нормы», с религиозной «теорией за которую ответственны «официальные» или «канонические» институты, либо как народная религиозность. Эта народная религиозность противопоставлена религии наиболее высоких социальных слоев. Но подобный дискурс кажется устаревшим не только на постсоветском пространстве, но и в европейском, в частности во Франции, где, по словам Н.де Бремон д'Арса социология религиозных практик опиралась на приходскую католическую модель [33, с.33], расшатанную и во многом ушедшую в прошлое под воздействием быстрой урбанизации и тех изменений в

католицизме, которые стали следствием II Ватиканского собора [33, с.36].

Религиозные свойства сознания, поведения и отношения индивида и группы во многом определяются не только культурой общества в целом, но и мировоззрением индивида, субкультурой группы. В силу этого, для того, чтобы понять, чем именно вызывается многообразие типов религиозности и чем обуславливается своеобразие типа религиозности, необходимо установить содержание и пределы влияния субкультуры группы и культуры общества в целом на группу и индивида.

Субкультурные различия в современном обществе определяются национальностью, родом занятий, регионом, полом, возрастом, уровнем образования и другими различиями между людьми. Поскольку элементы субкультуры достаточно тесно взаимосвязаны, то она влияет на характеристику религиозности группы в целом и членов группы в отдельности, но одновременно с этим определенный тип религиозности так же характеризует субкультуру, как и остальные ее черты. Влияние субкультуры на религиозность наиболее очевидно в ситуации социокультурного плюрализма.

В настоящее время сложилось представление о многообразии идеалов научности. Различия в трактовке вопроса о роли субъективного фактора в познавательном процессе между приверженцами различных идеалов очень существенны.

Сторонники гуманитарного идеала настаивают на более широкой трактовке самого субъекта познания. Под субъектом познания они хотели бы понимать не только носителя «разума», но и человека во всем богатстве его способностей и возможностей, со

всеми его чувствами, желаниями и интересами. Роль субъекта, согласно взглядам сторонников гуманитарного идеала, не сводится только к участию в познавательном процессе как таковом, но распространяется также на оценку познавательных результатов [260, с.308].

Такое понимание особенностей гуманитарного познания не согласуется с классическими представлениями об идеале научности и вступает в противоречие с одним из главнейших его основоположений о социокультурной автономии научного знания и методологического стандарта научности.

Специфика гуманитарных наук действительно состоит в том, что они, в конечном счете, ориентированы на получение результатов, соотносящихся с целями и ценностными установками развивающегося социально-исторического субъекта.

Отсюда вытекает то важное обстоятельство, что социокультурная реальность время от времени рассматривается новыми глазами, с точки зрения иной системы интересов, сложившихся в новых социально-исторических условиях. История гуманитарных наук, по их мнению, зависит не только, а может быть, и не столько от специального познавательного прогресса, сколько от исторических изменений общей системы социо-культурных интересов.

И все же общественный интерес в науке не может, не должен подменять научных интересов. Помимо социокультурной обусловленности, всякое научное познание, в том числе и гуманитарное, непременно должно характеризоваться внутренней, предметной обусловленностью.

Утрата этой обусловленности означает утрату научности, ее важнейшего, наиболее существенного атрибута. Гуманитарное познание должно реализовываться не вне, а непременно в рамках достаточно широко трактуемого общенаучного подхода. Сам по себе гуманитарный идеал научности поэтому не может претендовать на совершенно самостоятельное значение даже в своей «собственной» предметной области.

Однако появление его позволило ощутить связь между гуманитарными науками и человеком. Это в свою очередь, изменило отношение к гуманитарным наукам и повлияло на их развитие.

Рассмотрим это на примере истории. По мнению ряда историков, историческая наука утрачивает одну из своих основных функций – функцию метарассказа. Она более не претендует на создание некоего объективного исторического повествования, которое является абсолютно истинным и эталонным для осмысления тех или иных исторических событий. С этими событиями мы можем сталкиваться даже как очевидцы. Если раньше предполагалось, что возможен некий объективный образ реальности, с которым мы должны считаться, поскольку наше индивидуальное сознание, наша индивидуальная память могли его исказить, то теперь идет индивидуализация исторического сознания, усиление его индивидуально-психологической и социально-интегрирующих функций. В рамках истории появились такие ее разделы как гендерная история, история повседневности, микроистория, история ментальностей. Это расширило предмет исторической науки, сблизило академическую историю с воспоминаниями о прошлом обывателя. Как сказал об этом Лоуэнталь, «ностальгия растет вширь и в пространстве и во времени» [158, с.38].

В целом, сама проблема универсальности как в рамках постмодернизма, так и вне его, трактуются по-разному. Постмодернизм предполагает, что универсален процесс диалога, процесс взаимодействия, что нет, и не может быть никакого сакрального ядра, тем более универсального для всех. Но вне этих рамок, универсальность интерпретаций может рассматриваться как условие диалога, и потому в целом постмодернизм не способствует распространению универсализации в духовной сфере. Это особенно ярко проявляется в распространении нетрадиционных форм религиозности.

Рассмотрение феномена религиозности на современном этапе развития общества на конкретном региональном материале в силу всего вышесказанного сопряжено с двумя родами сложностей. Прежде всего, многоаспектность изучения религиозности предполагает разнообразие подходов и методик, значительная часть которых может восприниматься как «нестандартная». Помимо этого, предполагается ограничение объекта исследования рамками одного из этносов, но одновременно с этим также предполагаются, что в силу синхронности трансформационных процессов выявленные тенденции развития универсальны и в целом, не исключая этнической специфики, характерны и для других этносов. Таким образом, специфика состояния религиозности будет рассмотрена на материале конкретного социума, характеристики которого в силу разнонаправленности векторов позволит выявить наиболее чистую картину взаимодействия различных факторов и тенденций.

Необходимость обращения к новой методологии связана с тем, что возможности, связанные с описанием существующих практик, были реализованы ранее.

Достаточно тенденциозное описание религиозной жизни гагаузов до переселения в Буджак, а также реконструкцию быта священников XIX века на примере одной священнической династии содержится в труде Д. Чакира «Биографический очерк рода и фамилии Чакир» (1893) [278].

В конце XIX очерки религиозной жизни отдельных приходов публиковались в Кишиневских епархиальных ведомостях. К числу наиболее интересных относится описание прихода Дезгинжа, сделанное И.С. Козаком [135], а также описание прихода Чок-Мейдан, сделанное К. Малаем [163].

В начале XX века их анализ был произведен в статье Н. Стойкова «Религиозно-нравственное состояние болгарских колоний в Бессарабии со времени их основания до настоящего времени» (1910-1911)[236], также опубликованной в «Кишиневских епархиальных ведомостях». Автор выявил изживание «суеверий» - языческих элементов православно-языческого синкретизма.

Для реконструкции религиозной жизни гагаузов важное значение имеют этнографические материалы, собранные в начале XX века В.А. Мошковым [180], [181],[182],[183] и Л.С. Бергом [26]. Особенно богатый этнографический материал был представлен В.А. Мошковым в его труде «Гагаузы Бендерского уезда» [181], опубликованном в начале XX века в российском журнале «Этнографическое обозрение» (1901-1902) и в 10-м томе издания В.В. Радлова под названием «Наречия бессарабских гагаузов», (1904 г.[182]), где были представлены фольклорные материалы. Значимо и то обстоятельство, что материалы фиксировали состояние религиозности в разгар первой волны унификации, связанной с деятельностью православной церкви в рамках «борьбы с суевериями».

Сам автор предпринимает попытку анализа и систематизации собранного им материала. Однако, если задача систематизации отчасти была им решена, то уровень анализа невысок даже для начала XX века, когда уже существовали мифологическая школа, представленная трудами А.Куна, М.Мюллера, А.А.Потебни и антропологическая (или эволюционистская) школа изучения мифов, представленная трудами Э.Тайлора, Г.Спенсера, Э.Лэнга и других авторов.

Описание отдельных сторон религиозности гагаузов содержится в «Истории гагаузов Бесарабии» М.Чакира (1934)[279]. Автор указывает, например, на такую черту религиозности как низкая посещаемость церквей и, вместе с тем, констатирует появление религиозного плюрализма. Судьба наследия М.Чакира неоднозначна. Священник, радетель просвещения не только гагаузского, но и молдавского народа, добившийся, в частности, восстановления закрытой царскими властями Типографии Молдавской Кишиневской Епархии, проявил интерес к истории. Но, к сожалению, несмотря на то, что уже в те годы историография истории гагаузов подвергла критической оценке недостоверные гипотезы, М.Чакир поддержал некоторые из них, освятив своим авторитетом такие исторические мифы, как, например, миф о существовании государства гагаузов в средневековой Добрудже. Его наблюдения о современном ему состоянии религиозности гагаузов достаточно убедительны в той части, где он описывает его, но беспомощны в интерпретации. Так, в частности, он объявляет причиной распространения религиозного плюрализма доверчивость злонамеренно обманутых гагаузов.

Во второй половине XX века формируется круг исследователей, занимающихся изучением истории и культуры гагаузов. Предметом

исследования становятся прежде историческое и социально-экономическое развитие региона. Стоит особо подчеркнуть то, что в тот период гагаузы и болгары - народы с общей исторической судьбой еще изучаются в рамках общих исследований, как это было в работах И.И.Мещерюка, И.А.Анцупова, И.Ф.Грека и других.

В 70-е годы Молдова становится объектом этносоциологического исследования, проводимого по инициативе Ю.В.Арутюняна. По настоянию С.С.Курогло в рамках этого исследования изучаются районы компактного проживания гагаузов. И.А.Субботина, Л.В.Остапенко, С.С.Савоскул, а позже и А.Н.Ямсков приступили к лонгитюдному исследованию, которое продолжается и в настоящее время.

В 80-е годы XX века создается Отдел гагаузоведения в рамках АН РМ. Появляются классические труды М.В.Маруневич по материальной культуре [169], [170], С.С.Курогло по семейной обрядности гагаузов. Попытка анализа динамики эволюции религиозности, но скорее в плане ее изживания была предпринята в коллективном труде С.С.Курогло и М.В.Маруневич «Социалистические преобразования в быту и культуре гагаузского населения МССР»(1983) [147].

В конце 80-х рост национального самосознания гагаузов изменил ракурс изучения региона: отныне именно вопросы духовной культуры займут внимание исследователей. Исследуется фольклор (работы Л.С.Чимпоеш [280] и В.И.Сырфа), календарная обрядность (работы Е.Н.Квилинковой и Е.С.Сорочяну). Редким исключением станут труды Д.Е.Никогло по традиционной пище гагаузов, включая обрядовую пищу. Но впоследствии и Д.Е.Никогло обратится к

изучению различных аспектов духовной культуры, в частности, политических мифов гагаузов.

В настоящее время отдельные аспекты религиозной жизни гагаузов рассмотрены в статьях Н.Н. Червенкова, Д.А.Каполо, С.С.Булгара. С.С.Булгар обратился к изучению жизни и деятельности таких церковных деятелей как Д.Чакир и М.Чакир, редактировал переиздание их трудов и трудов В.А.Мошкова, в целом исторических и литературных текстов XIX – начала XX века. Помимо этого С.С.Булгар стал автором трудов по истории городов Гагаузии и редактором коллективного труда «История и культура гагаузов». Д. А.Каполо ввел в оборот исследователей новые источники – народные молитвы и народные целительные заговоры и выявил их связь с церковными текстами благословений и экзорцизмов [121]. Достоинством статьи Д.Каполо являются сопоставления данных источников с аналогичными текстами народов Восточной Европы. Семейная обрядность гагаузов основательно изучена С.С.Курогло автором труда «Семейная обрядность гагаузов в XIX – начале XX века». (1980) [146], календарная – Е.С.Сорочяну [346] и Е.Н.Квилинковой [124]. Отдельные аспекты календарной обрядности гагаузов в сопоставлении с болгарской обрядностью рассмотрены В.Я.Дыхановым [87]. Важный вклад в изучение гагаузского фольклора был внесен В.И.Сырфом, рассмотревшим народные сказки. Система родства и этногенез гагаузов исследованы в фундаментальном труде одесского исследователя А.В.Шабашова «Гагаузы: система терминов родства и происхождение народа » [284]).

Созданные на основе обобщения этнографического материала, эти издания представляют собой подробные описания обрядности

гагаузов и могут послужить основой для анализа элементов полисинкретического типа религиозности.

Особое место в изучении темы занимают труды Е.Н.Квилинковой, собравшей, опубликовавшей и проанализировавшей важнейшие источники в области духовной культуры гагаузов. Исследователю удалось зафиксировать состояние религиозной традиции в период второй волны ее унификации. Эта волна связана с деятельностью православной церкви, восстановившей свои структуры и с влиянием информационного потока, включающего православных прихожан в общее культурное пространство.

Е.Н.Квилинкова также предприняла попытку сравнительного исследования календарной обрядности, терминов родства и фольклора гагаузов Молдовы и Болгарии в труде «Гагаузы Молдовы и Болгарии» [125]. Итогом ее многолетних исследований стал труд «Традиционная духовная культура гагаузов: этнорегиональные особенности» [127]. Обилие вовлеченных в научный оборот архивных материалов, детальное описание различных аспектов духовной культуры и прежде всего календарной обрядности, обычного права, делают труд Е.Н.Квилинковой ценным источником для последующих поколений исследователей. Обращение Е.Н.Квилинковой к принципиально новым видам источников, в частности к апокрифическим текстам на гагаузском языке имеют значение не только для изучения религиозности.

Религиозная жизнь гагаузов, православные храмы гагаузов стали объектом исследования польского исследователя Е.Хатласа [274]. Различные аспекты жизни гагаузов рассмотрены А.Макришем [333], [334], [335]. Если духовная культура гагаузов и находилась в объективе рассмотрения современных исследователей, то

религиозные традиции других этносов Юга Молдовы реже становились объектом внимания исследователей. Поэтому особое значение имеют труды П.Балана [310], [311] о молдавских монастырях и иконах и В.Чобану-Цуркану [281], [282], [283] об обрядности молдаван, а также труд А.Киссе, о возрождении болгарской культуры.

Попытки представить более или менее полное описание гагаузской культуры (как материальной, так и духовной) предпринята в коллективном труде «История и культура гагаузов» [108]. Однако, хотя в данной работе есть разделы, посвященные обрядности, фольклору и православию, феномен религиозности в целом не освещен и остался за пределами внимания составителей сборника.

Некоторые тенденции современного состояния религиозности гагаузов отражаются в материалах этносоциологического исследования, представленных в труде выдающегося российского исследователя М.Н.Губогло «Именем языка» [66]. Данные этого исследования, несмотря на то, что со времени его проведения прошло более 10 лет, не утратили своей значимости, поскольку оно пришлось на время пика роста религиозности, связанного с эволюционными процессами в системе идентичностей, обусловленными крушением идеологической системы советской эпохи и роста религиозного плюрализма. Таким образом, зафиксирован сам момент трансформаций. Вместе с тем, жесткие рамки социологического исследования ограничивают использование широкого арсенала философских интерпретационных схем. Вместе с тем, вклад М.Н.Губогло в изучение этнических процессов гагаузов, важным фактором которых была конфессиональная принадлежность гагаузов, а также в изучение трансформации гагаузского общества, связанных с

процессами этнической мобилизации трудно переоценить [66], [67], [68], [69]. Интересной особенностью историографии гагаузов явилось то, что трансформационные процессы оставались предметом исследования российских исследователей, продолжающих свое лонгитюдное исследование.

В самой же Автономии на ранних этапах ее становления, вопреки возможным ожиданиям, в качестве наиболее актуальных воспринимались не проблемы ее политического и социального развития, а проблемы этногенеза. Это было связано с тем, что становление Автономии сопровождалось разворачиванием ее культурного проекта, составной частью которого стал особый образ прошлого. Автор данной работы детально рассмотрел процесс создания образа прошлого гагаузов и доказал, что этапы его генезиса воспроизводят аналогичные процессы у других народов, происходившие в более раннее время. И хотя у гагаузов образ прошлого складывается на протяжении последнего века, он был обязан содержать и содержит архаические пласты в виде мифо-символического комплекса. Интерес к этногенезу вполне соответствует интересу к генетическим мифам на ранних этапах становления человеческого духа. Поскольку проблема этногенеза является частью мифо-символического комплекса, наиболее активно она обсуждалась на страницах псевдоисторических трудов «историков-энтузиастов» - непрофессиональных исследователей, чьи одиозные и далекие от реконструкции исторической действительности труды – в виде брошюр, газетных публикаций и даже более объемных изданий стали стремительно завоевывать информационное пространство.

От элементов этого мифо-исторического комплекса не свободны даже такие академические труды как коллективный труд «Гагаузы», изданный РАН (2011), а также двухтомный труд «Гагаузы в мире и мир гагаузов» (2012). Вместе с тем, в изложении событий современной гагаузской истории, в анализе этнографического материала указанные сочинения имеют значение Энциклопедий в том особом смысле этого слова, который оно обрело в эпоху Просвещения. Они не только зафиксировали высокий уровень развития этнического самосознания, но и укрепили его основания, представив доказательства в пользу самобытности гагаузской культуры.

В настоящее время накоплен материал о развитии гагаузского языка и литературы (работы Л.А.Покровской, Г.А.Гайдаржи, М.П.Стамовой, Т.Арнаут, Г.Каранфил, Е.С.Сорочану, И.Д.Банковой, Л.К.Баурчулу, Д.Ф.Узуна, Г.Н.Мутаф), о демографических процессах (работы С.Ф.Кустрябовой, Н.А.Дарадур), о миграционных процессах (работы И.А.Субботиной, Л.Ф.Хорозовой, О.П.Комиссаровой), об эволюции системы ценностей гагаузов (работы И.И.Кауненко, Н.Г.Кауновой) и системы идентичностей (работы М.Н.Губогло, Е.Н.Квилинковой, Н.В.Аникина).

Это давало возможность **приступить к разрешению поставленной научной проблемы** выявления специфики состояния религиозности в контексте тех культурных и социальных трансформаций, которые отличают современный этап развития общества. С этой целью автор работы обратился к рассмотрению указанных трансформаций и выявил их этапы, а также зафиксировал те черты культуры, которые свидетельствуют о переходе от общества

моностилистической культуры к обществу полистилистической культуры.

В конечном итоге можно сделать следующие выводы: многомерность религиозности предполагает возможность социологического, антропологического, исторического подходов к религиозности. Но комплексное изучение религиозности может быть осуществлено в рамках междисциплинарного исследования. Эволюция подходов к изучению религиозности происходила в контексте трансформаций, происходящих в сфере гуманитарных наук, и отражала влияние различных философских направлений, в частности структурализма и феноменологии. В настоящее время религиозноведческие исследования отличает внимание к религиозным практикам, к изучению преимущественно качественных, а не количественных характеристик. Возвращение интереса к религиозным феноменам в рамках case study вполне соответствует отказу от универсализма в связи с тем, что может быть определено как «состояние постмодерна».

Изучение религиозности гагаузов претерпело трансформацию от сбора эмпирического материала в материалах этнографов к системному изучению обрядности и фольклора, к системной реконструкции духовной культуры гагаузов.

В целом степень разработанности темы не представляется достаточной, что в еще большей мере обуславливает актуальность данного исследования.

1.2 Эволюция понятия «религиозность» в философских концепциях

Традиционно считается, что объектом изучения в философии религии является прежде всего когнитивный аспект религии – содержание религиозных воззрений, или то, что можно назвать идеационным компонентом религии [129, с.9], религиозность же выступает как объект социологического исследования.

Вместе с тем, нельзя игнорировать то обстоятельство, что возможны по-крайней мере две интерпретации термина «философия религии»: одна представляет ее как теоретический уровень религиозного сознания, другая как «философское исследование некоторого всеобщего человеческого проявления, называемого религией» [206, с.116]. Именно в этом, втором значении необходимо осмысление такого понятия как «религиозность». Осознание этой необходимости рождало утверждение, что сущность религии в полной мере познаваема только во взаимном влиянии религии и религиозности или даже то, что религия как оболочка необходима только ради ядра, а религиозность как раз и является ядром, в котором пребывает существенное в религии [206, с.159].

Значимость осмысления понятия «религиозность» выходит за рамки философии религии, ведь любое социологическое исследование и даже любую «эмпирическую интерпретацию» [252, с.127] понятия «религиозность», предворяющую подобное исследование, в свою очередь должен предвирать анализ этого понятия. Анализ этот должен включать определение понятия «религиозность», включающее в себя разграничение «религиозности», «религии» и «духовности».

Сложность подобного разграничения предопределена как неоднозначностью вышеперечисленных понятий, так и формальным отождествлением этих понятий в ряде случаев при фактическом их различии.

Наиболее часто это происходит в результате слишком широкого использования термина «религия». Словари фиксируют две группы прямых языковых значений данного слова - субъективно-личностные и объективно-общие. В первом случае религия понимается как индивидуальная «вера», «религиозность», во втором как институциональное «вероисповедание», «богопочитание», «конфессия», традиция. Употребление термина «религия» для обозначения качественного или количественного своеобразия религиозных свойств сознания, поведения, отношений индивида или социальной группы, например, «религия образованных христиан», в силу этой недифференцированности возможно, но нежелательно.

Типична также ситуация, когда смешивают категории «духовности» и «религиозности». Такое отождествление может иметь апологетические цели, обосновывая необходимость принятия той или иной конфессии как единственной и абсолютной формы духовности. С другой стороны, при таком подходе происходит сущностное сближение или отождествление религии с мифом, поэзией, философией и наукой.

Вместе с тем, невозможно «сепаратное» определение религиозности, без указания на соотнесенность его с термином «религия» и производными от этого термина «религиозный», «религиозное». В качестве примера приведем два определения религиозности, данные И.Н.Яблоковым: «Религиозность – качество индивида и группы, выражающееся в совокупности религиозных

свойств сознания, поведения, отношений» [211, с.461] и «представляется целесообразным понимать под религиозностью социальное качество индивида и группы, выражающееся в совокупности их религиозных свойств (признаков). Это понятие фиксирует определенность религиозных индивидов и групп; они таковы именно в силу данного качества, теряя его они перестают быть тем, чем являются. Это качество отличает религиозных индивидов и религиозные группы от нерелигиозных» [305, с.295]. Пространность второго определения не избавляет от необходимости уточнения того, что же именно отличает религиозные свойства от нерелигиозных; религиозные группы от нерелигиозных.

Рассмотрим эволюцию представлений о религиозности как таковой в европейской культуре.

Стремление постичь единство, стоящее за многообразием частных форм индивидуальной и групповой религиозности, проявлялось еще в античности. Применительно к истории Древней Греции важно отметить, что это касалось и «содержательной стороны» религиозных представлений, и выражалось в направленности теоретического религиозно-философского поиска по пути признания единого божества и пантеистического единства космоса [95, с.95], при официальном господстве политеистической Олимпийской религии и представлений о формах религиозности. Геродот, совершивший множество путешествий и реально наблюдавший множество народов со своими традициями, обычаями и типами религиозности сумел в этом многообразии найти общие черты «универсальной религиозности»: «...имена двенадцати богов восходят к египтянам, а от них заимствованы элинами. Египтяне также были

первыми, кто стал воздвигать богам алтари, статуи и храмы и высекать изображения на камне» (История, II,4)[58, с.87].

В Древнем Риме сочетались формализм в сфере исполнения обрядов и отсутствие догматизма в сфере религиозных воззрений. Именно в Древнем Риме возникло слово «религия» – термином *religio* римляне обозначали все, что было связано с почитанием (культом) богов [55, с.8] и таким образом относили его к проявлению религиозности. Религия и религиозность в виде обязательного исполнения обрядов здесь виделась опорой римского патриотизма, а поскольку «римскость» тогда понималась как собственно «человечность» вообще, то и человечности как таковой. Само христианство, не соответствовавшее римским представлениям о благочестии, в том числе из-за невозможности сочетания этого типа религиозности с формальным проявлением «религиозности официальной», относилось чиновниками империи к «суевериям» вплоть до IV века, до его утверждения его в качестве официального государственного культа.

Хотя и христианская догматика, и церковная организация, и христианский культ складываются постепенно, но с первого века существования христианства в качестве государственной религии проявляется тенденция к унификации представлений о религиозности. Меняется смысл термина «*religio*». Августин пишет об этом: «...мы освобождаемся от всякого суеверия, стремясь к единому Богу и к нему одному привязывая (*religantes*) наши души, - откуда, думаю мне, происходит и само слово «религия» (*religio*)» [1, с.515]. Он указывает также, какие именно виды «почитания» не стоит называть религией, и, таким образом, какие действия не стоит считать проявлением религиозности. Теология противопоставляла своим

«каноническим» верованиям неканонические – «язычество» и «ересь». Только один тип религиозности мог считаться каноническим – тип, одобряемый церковью. Хотя христианская церковь не едина - она распадается на православную и католическую церкви, но внутри каждого мира – католического и православного – один одобряемый тип религиозности, если не считать различий между религиозностями клира, включая монашество, и мирян. Фома Аквинский, прозванный за мягкость и легкость своего характера «ангельским доктором» [114, с.260], призывает власти безжалостно расправляться с еретиками, так как извращать религию, от которой зависит жизнь вечная, гораздо более тяжкое преступление, чем подделывать монету, которая служит для удовлетворения потребностей временной жизни. Согласно Фоме Аквинскому, если фальшивомонетчиков, как и других злодеев, светские государи справедливо наказывают смертью, еще справедливее казнить еретиков, коль скоро они уличены в ереси. Ересь не может быть признана религией – поскольку есть только один истинный Бог, может существовать только одна добродетель религии, достойная этого имени. Иными словами может существовать только одна истинная религия, и она является особой добродетелью, потому, что только она обеспечивает определенное благо: воздаяние Богу должного почитания [91, с.401].

В эпоху Возрождения создаются пантеистические картины мира, сами отношения человека с природой и богом рассматриваются в рамках пантеистического понимания мира. Вместе с тем, утверждение антропоцентричного мировоззрения привносит акцент на субъективное в понимании религиозности. Марсилио Фичино начинает трактовать «религиозность» как внутреннее прирожденно-инстинктивное стремление человека к «всеобщей религии»

(христианству), как универсальную «христо-ориентированность». Все исторически существовавшие религиозные культы, а равно и религиозно-философские учения оказываются проявлениями «всеобщей религии» и, пусть неполным, но все же выражением единой истины [61, с.90].

Дальнейшая смена акцентов с объективного на субъективное понимание религиозности усиливается с появлением протестантизма Лютера, Цвингли и Кальвина противопоставлявших «истинную» имманентную личности религию и религиозность «ложной» церковно-католической и, таким образом, утверждавших одну форму религиозности. Реформаторы настаивали на личном отношении человека и Бога. Высшим религиозным переживанием является мистическое единение с Богом, чувство качественно близкое созерцанию мистиков [61, с.149].

В этот же период гуманисты выдвинули тезис о «широком» понимании христианства, допускающем спасение всех добродетельно живущих людей, независимо от вероисповедальных различий [61, с.131] и, таким образом, «религиозность» вновь растворялась в «духовности». Эразм Роттердамский в произведении «Диатриба, или рассуждении о свободной воле» говорит о сомнениях, которые охватывают его тогда, когда он слышит, что у человека до такой степени нет никакой заслуги, что все дела даже и благочестивых людей это грехи и спрашивает, почему в Священных писаниях столько раз упоминается о суде если заслуги вообще невозможно оценить [301, с.276]. Для Мартина Лютера это рассуждение означало, что для автора Диатрибы Христос и Дух Божий не имеют значения, так как они не нужны если добрые дела и награды зависят от свободы воли [161, с.407].

Жан Кальвин развивает тезис Лютера о «тайном решении» Бога о спасении избранных как абсолютном, единственном и необъяснимом источнике избранничества в догмат о божественном предопределении. Согласно этому догмату, Бог заранее твердо предопределил одних людей к спасению и блаженству, других - к гибели. Не существует не только магических, но и вообще никаких средств, под которыми ранее понималось посредничество церкви, таинства и так далее, которые могли бы обратить божественное милосердие на того, кто лишен его волею Бога. М.Вебер видит в этом завершение великого историко-религиозного процесса расколдовывания мира, который уничтожил все магические средства спасения, объявив их неверием и кощунством [41, с.143]. Догмат о предопределении порождал ощущение неслыханного дотоле внутреннего ощущения одиночества отдельного индивида [41, с.142] и имел следствием рост индивидуализма. Помимо этого, религиозная жизнь в трактовке кальвинизма тяготеет к аскетической деятельности, а учение о спасении и благочестии включает этические нормы труда и представление об умеренной аскезе в светской жизни. Это предопределяло разрастание процесса секуляризации, более ранними проявлениями которого можно считать появление рыцарской и особенно городской культур. В дальнейшем процесс секуляризации сделал возможным существование нерелигиозных картин мира.

В философии Нового времени начинает преобладать такое понимание, согласно которому ни одна сфера бытия или деятельности человека не может и не должна оставаться вне философского исследования и религия, включая христианство, а также религиозность, не могут быть исключением. Новаторский принцип отношения к библейской религии был воплощен в творчестве

Б.Спинозы, который подошел к ней как к человеческому продукту. Различая веру (богословие) и разум (философию) и настаивая на том, что ни богословие разуму, ни разум богословию не обязаны служить, он, тем не менее, признает, что инструментом познания религии (и религиозности) может быть только философия. К середине XVII в. – времени жизни Спинозы - раскол христианского мира уже был данностью и не воспринимался как нечто временное, как это было в тот период когда предпринимались попытки заключения унии православной и католической церковей или когда только начиналась Реформация. И Спиноза признает различные формы религиозной жизни, согласно ему в любой церкви есть много людей честнейших, много людей такого рода среди лютеран, реформаторов, меннонитов и энтузиастов, не говоря уже о других.

Приблизительно с начала XVIII в по первую треть XIX оформляются «классические» воззрения на религию – от концепций Д.Юма до работ Г.В.Ф.Гегеля.

Постепенно складывается представления о специфике видов религиозности. Д.Юм различал веру как акт человеческой природы вообще (англ. belief) и религиозную веру (англ. faith), а в рамках последней просвещенную религиозную веру и непросвещенную религиозную веру, связанную с сомнением [304, с.79]. Иными словами, то, что можно назвать уровнем обыденной религиозности.

И.Кант рассматривает проблемы религии и религиозности в контексте отношений моральности и религии. Он проводит различие между исторической верой, которую он называет также «верой Откровения», «статутарной», «церковной верой», и чистой религиозной верой, или верой чистого разума, моральной верой [109, с.20]. Согласно его концепции, в соответствии с различными видами

вер, в зависимости от образа мыслей, способов почитания и форм поведения религия принимает разный вид. Моральная религия представляет собой постоянное стремление к морально-доброму образу жизни. Вместе с тем, религия как учение об обязанностях по отношению к Богу лежит за пределами всякой чисто философской этики [116, с.889]. В богослужебной религии имеет значение не столько внутренняя моральная ценность поступков, сколько внешнее совершение их для Бога.

И.Фихте выделил «религиозность» в качестве важнейшей цели воспитания и образования, понимая ее как навык личности поступать и мыслить добродетельно, в противоположность «теологии» как абстрактно-рационалистическому теоретическому представлению о Боге.

Г.Ф.В.Гегель конструирует и развивает понятие религии по образцу христианства – «истинной религии». По мнению мыслителя, постижение религии включает познание Бога, анализ религиозного отношения, исследование культа. Он определяет религию как самосознание Бога, совершенную религию как религию явления Бога [56, с.200]. Историю религии Гегель рассматривает как единый процесс, на высшей его ступени стоит совершенная религия – христианство – абсолютная религия, «открывшая себя религия», «религия духа», «позитивная религия Откровения». Хотя Гегель анализирует различные формы религиозного сознания, истолковывая их как формы религиозного отношения, его подход интеллектуализирован и схематичен, он может служить лишь предпосылкой для изучения конкретных форм проявления религиозности. Если концепцию Гегеля можно считать воплощением рационализма, то попыткой его преодоления и вместе с тем попыткой

синтеза достижений немецкой классической философии, немецкого романтизма была концепция Ф.Шлейермахера. Это о нем С.Франк писал: «Он сумел найти слова для невыразимого, вскрыть тайну религиозного чувства и утвердить для него место среди сложных и, по-видимому враждебных ему элементов нового жизнепонимания» [262, с.10]. Неслучайно сам мыслитель назвал свой труд «Речи о религии к образованным людям ее презирующим».

Ф.Шлейермахер сущностью религий считал универсальную эмоциональную личностную «религиозность», или целостное переживание своей связи с Богом, живое чувство зависимости индивида от высших сил. Но, хотя сущность религии заключена в чувстве, для религии важно «размышление», которую философ понимает не только как собственно умозрение, но и как всякое отрешенное от внешней деятельности «духовное возбуждение». Два основных момента подчеркиваются им в понятии религии: отношение к бесконечному в содержании религиозного сознания и признак чувства в природе этого сознания. Шлейермахер готов признать все чувства в основе религиозными, но смысл отождествления религии с чувством состоит не в том, чтобы отвести религии субъективную сферу, так как эта сфера по своей природе выходит за пределы противоположности между субъективным и объективным. Смысл в том, чтобы охарактеризовать ее как жизнь, как сознание, неотделимое от полноты переживаний и, в качестве такового, возвышающееся над обособленными областями теории и практики и образующее их единство. Очень важным моментом в концепции Шлейермахера, обуславливающим актуальность, является мысль о том, что индивидуальность человека есть та точка в нем, через которую он глубже всего связан с истинным и бесконечным бытием и точнее

всего отражает его. Внутренняя, метафизическая и моральная сущность человека неотделима от его своеобразия, что каждая личность призвана на свой лад выразить и осуществить бесконечную сущность бытия. Отсюда выводится внутренняя связь подлинной религиозности с толерантностью. Ведь каждый должен сознавать, что «его религия есть лишь часть целого, что в отношении тех начал, которые пробуждают его религиозное чувство должны иметься воззрения и ощущения, которые столь же религиозны и все же совершенно отличны от его собственных, и что другим формам религии должны соответствовать восприятия и чувства, доступа к которым он, быть может, совершенно лишен» [289, с.90]. Весь объем религии бесконечен и не может быть вмещен в одну определенную форму, а лишь в совокупность форм.

Таким образом, личностная иррациональная религиозность начинает противопоставляться безлично-универсальным рациональным систематизированным конструкциям теологии и науки.

Настоятельная потребность такого противопоставления обуславливается неодолимым желанием обрести глубину и подлинность религиозного измерения бытия или осознанием утраты подобного измерения в секуляризованном, движущемся к научно-техническому прогрессу мире.

Не всегда эта утрата воспринимается как трагедия. В концепциях А.Сен-Симона, О.Конта развитие общества связывается с эволюцией человеческого сознания, последовательной сменой трех господствующих типов мировоззрения: 1) теологического, 2) метафизического, 3) позитивистского (научного). Каждой из этих стадий соответствует развитие экономических, правовых и

политических отношений и институтов. И последняя стадия признавалась наивысшей.

С.Кьеркегор также говорит о трех стадиях. Но в его мировидении макрокосм сводится к микрокосму, в центре внимания не общество, а человек, «уникальная индивидуальность», и три стадии развития - это три стадии жизненного пути, три жизненные установки, связанные качественными экзистенциальными скачками – эстетическая, этическая и религиозная [226, с.558]. Эстетическая стадия характеризуется тем, что все переживается с отдаленной и потворствующей желанием перспективой. Эстет вне забот и обязанностей. Жизнь этика характеризует ответственность и долг как интегральные элементы его жизненной установки, а не внешние требования. Религиозная стадия характеризуется тем, что экзистенциальная вовлеченность не ограничивается одним лишь индивидом, но распространяется и на веру в живого Бога. Именно эта, религиозная стадия оказывается выше и в смысле постижения и в смысле качества жизни. Выше, но не «комфортнее», так как религиозность есть способность быть духовным, а по Кьеркегору, для духа нет непосредственного состояния здоровья [217, с.425]. Религиозную стадию от этической отличает прежде всего различное отношение к Богу – сила их страсти, направленной на исторически-конкретного Бога и на их собственное существование. Таким образом, именно этот аспект религиозности – отношение - в центре внимания философа. Это в какой-то мере возвращение к известной трактовке термина «религия» как связи человека с Богом и вместе с тем новый уровень понимания религиозности – не через анализ содержания верований (когнитивный аспект), не через анализ религиозной деятельности (ритуалов и т.д.). И даже не через анализ «отношения

вообще» - если этика например, «требовала явленности и находила свое удовлетворение в трагическом герое» [148, с.82], который «приносит в жертву себя и все свое ради всеобщего...» [148, с.103], то на религиозной стадии «единичный индивид в качестве единичного стоит в абсолютном отношении к абсолюту» [148, с.106].

Э Кассирер справедливо отметил, что Кьеркегор описывал религиозную жизнь как великий парадокс, и попытка смягчить этот парадокс означала для него отрицание и разрушение религиозной жизни [122, с.525]. Экзистенциалистам был близок подход к пониманию религиозности Кьеркегором. Согласно Сартру, Кьеркегору приходится отстаивать чистую единичную субъективность против объективной всеобщности сущности, непримиримую и яростную непокорность непосредственной жизни – против бесстрастного опосредования всякой реальности; веру, упорно утверждающую себя, невзирая на соблазн, против научной очевидности [222, с.15]. Кьеркегор выступает как решительный противник той адаптации, той нивелировки максималистского учения Христа, которой подверг его институт церкви. Таким образом, он продолжил традицию критиков церкви как социального института, но при ясном понимании того, что реально учение Христа, будь оно проведено последовательно, привело бы к разделению общества на горстку христиан-аскетов и на грешников, которых подавляющее большинство и которых ждет геена огненная. И все же то, что сотням миллионов людей внушается, что они подлинны христиане, в то время как их жизнь вся укоренена в интересах «мира сего», Кьеркегору представляется вопиющим грехом.

Для другого мыслителя, Ф. Ницше - это означает неизбежность переоценки всех ценностей. В предпоследнее десятилетие XIX века,

второе было временем оптимизма и ощущения торжества прогресса он возвещает: «...величайшее из новых событий – что «Бог умер» и что вера в христианского Бога стала чем-то не заслуживающим доверия – начинает уже бросать на Европу свои первые тени» [190, с.662]. Ницше видит в сакральном прежде всего не какую-либо религиозную силу, а независимую от человека объективность ценностей, то есть то, что ценности имеют основание в Боге как наивысшем благе. Для Ницше «смерть Бога» означает отмену всех форм трансцендентного характера ценностей и переоткрытие ценностей как человеческих творений. Таким образом, религиозность была рассмотрена в аксиологическом аспекте. В «Рождении трагедии из духа музыки» Ницше переосмысливает традиционное для рационализма отношение к Сократу и последующей традиции (Платона, Аристотеля и т.д.), заявляя, что сократизм своим рационализмом разрушил мифологическое мировосприятие и своей иронией убил его, не предложив ничего взамен. Позже К.Ясперс попытается доказать, что демифологизация не несет с собой утраты человеческого существования, но при одном условии: если допустить существование бытия трансцендентного мысли.

Сокрушая христианское миропонимание, Ницше подверг критике западную метафизику. Не существует того, что в традиционном мышлении понимается в качестве действительного бытия, субстанции. Есть только становление и изменение видимого мира. Еще более радикальная критика онтологических оснований религии содержалась в «новой философии» Л.Фейербаха, предложившего вместо абсолютного идеализма (отличавшего теологический подход к пониманию религии) натурализм в единстве с антропологизмом. Согласно Л.Фейербаху мышление исходит из

бытия, а не бытие из мышления. Предметом и содержанием религии считается человек. Сознание Бога есть самосознание человека, познание Бога – самопознание человека [256, с.42]. Таким образом, в христианской религии выражается отношение человека к самому себе, вернее к своей сущности, которую он рассматривает как нечто постороннее [256, с.43]. Подход Фейербаха предполагал поиск естественных причин появления религии. Источник ее он видел в различении и единстве рода и индивида, основание связывал с потребностями, желаниями и эгоизмом человека. Этот подход предполагал исследование религиозности вне теологии, рассмотрение религиозного чувства без сверхъестественного источника.

Материалистическое понимание в соединении с диалектическим методом отличает анализ религии, данный К.Марксом и Ф.Энгельсом, ставший основой для марксистского религиоведения. Разделяя тезис Фейербаха о религиозном самоотчуждении, Маркс и Энгельс считали, что его надо дополнить анализом того, каким образом определенные отношения промышленности и общения необходимо связаны с определенной формой общества и государства, а, стало быть, определенной формой религиозного сознания и религиозности.

Экономическому детерминизму и унификации мирового исторического процесса в рамках формационного подхода марксизма противостояли концепции, исходящие из тезиса о самобытности отдельных культур (цивилизаций, культурно-исторических типов). Согласно О.Шпенглеру культуры суть организмы [291, с.169], «культура зарождается в том момент, когда из первобытно-душевного состояния вечно-детского человечества пробуждается и выделяется великая душа...она расцветает на почве строго ограниченной местности...и...умирает после того, как эта душа осуществит полную

сумму своих возможностей в виде народов, языков, вероучений, искусств, государств и наук...» [291, с.172]. Смерть культуры есть цивилизация, переход к которой означает, что ареной больших духовных решений становится не вся страна, а три или четыре мировых города. « Вместо мира – город,... вместо богатого формами и сросшегося с землей народа – новый кочевник, житель большого города, паразит, человек абсолютно лишенный традиций, растворяющийся в бесформенной массе, человек фактов, без религии...» [291, с.71]. Религия и религиозность, таким образом, «соответствуют» культуре, включающей различные народы. И вместе с тем, «религия есть всецело метафизика, потусторонность, бодрствование посреди мира, в котором свидетельства чувства высветляют только передний план...и там, где недостает силы, чтобы обладать таким бодрствованием или хотя бы верить в него, подлинная религия перестает существовать. Лишь поздние, городские времена...переносят остаток религиозности на мир внешней жизни и заменяют религию гуманными чувствами и настроениями...» [291, с.37]. К.Ясперс в полемике со Шпенглером настаивает на единстве мирового процесса, а в полемике с марксизмом на приоритете его «духовной составляющей», в данном случае соглашаясь со Шпенглером.

Отказ от теологического подхода предполагал необходимость разрешения вопроса о возникновении религии и религиозности. Достаточно обоснованный вариант ответа был предложен А.Бергсоном, одним из наиболее ярких представителей «философии жизни». Религию он считал защитной реакцией природы против разлагающей силы ума [28, с.130], против созданного умом представления о неизбежности смерти [28, с.149], против созданного

умом представления о гнетущей полосе непредвиденного между осуществлением начинанием и желаемым результатом [28, с.150]. Возникновение религии связывалось с потребностями общества.

Э.Кассирер, признавая обоснованным различие А.Бергсоном статической религии – религии «давления» и динамической религии – религии «стремления», убедительно критикует его тезис о том, что эти два типа религиозной жизни выводятся из двух разных источников, что исключает непрерывный процесс, который мог бы привести от одной формы к другой [122, с.544].

Э. Кассирер был представителем Марбургской школы неокантианства (в определении Д.Реале и Д.Антисери – неокритицизма [210, с.278]). С точки зрения Э.Кассирера, человек живет отныне не только в физическом, но и в символическом универсуме, поэтому философия должна вновь вернуться к анализу условий ценности науки, морали, искусства и религии. Язык, миф, искусство, религия — части этого универсума, те разные нити, из которых сплетается символическая сеть, запутанная ткань человеческого опыта. Весь человеческий прогресс в мышлении и опыте утончает и одновременно укрепляет эту сеть. Человек уже не противостоит реальности непосредственно, он не сталкивается с ней лицом к лицу. Физическая реальность как бы отдалается по мере того, как растет символическая деятельность человека [122, с.471].

Виднейшими представителями Баденской школы неокантианства были В.Виндельбанд и Г.Риккерт. Согласно В.Виндельбанду, в отличие от науки, имеющей дело с реальностью, философия представляет систему оценочных суждений. Принципиально возможны три типа оценок: логические (по критерию истина-ложь) этические (добро-зло) и эстетические (прекрасное-

безобразное)[198, с.7]. Всеобщность понятий об Истине, Добре и Красоте предполагает признание существования универсальных трансцендентальных ценностей. Это приводит Виндельбанда к религиозной проблематике и к выведению особой категории оценок – оценок религиозных, основанных на понятии «святыня».

В концепции Г.Риккерта центральной стала тема ценностей. Выстраивая систему ценностей, он выявляет то, что называется им «тенденциями свершений» [212, с.373]. Монистическая тенденция свершения в сфере религиозной жизни приводит к мистике и пантеизму. Мистика притязает на созерцательное постижение мира в его целостности, при котором и субъект безостаточно поглощался бы Всеединым. В пантеизме монизм получает свое завершение. В целом, в этой области совершенной целостности – выражение безличного и асоциального характера ценностей (индивид здесь ничто) [212, с.376]. «Мир» в этой системе отрицается. Плюралистическая тенденция, для которой характерен идеал абсолютного субъективного свершения, приводит к тому, что на место пантеизма становится вера в личного Бога. Через личное приобщение к трансцендентному и вечному Лицу, любимому и любящему, личная жизнь возносится в ее индивидуальной полноте. Эта религия поддерживает и укрепляет жизнь в настоящем и будущем, сообщая ей ценность. Прямого соответствия данной схеме какой-либо из исторических религий Риккерт не находит, выявляя отдельные ее черты в разных религиях, например, в христианстве [212, с.386]. Тем не менее, аксиологический подход к пониманию религиозной жизни предполагал рассмотрение нового измерения религиозности.

Влиятельным философским направлением конца XIX- начала XX века становится прагматизм. У.Джеймс, один из наиболее ярких

его представителей, посвятил изучению религиозности свой труд «Многообразии религиозного опыта». В соответствии с принципом прагматизма, чтобы выяснить значение мысли, надо определить какое влияние она может оказать на действия человека [82, с.347]. Метафизические атрибуты Бога не имеют практического значения. Зато его моральные атрибуты вызывают страх или надежду и являются основанием для праведной жизни [82, с.349].

Подход Джеймса весьма своеобразен, но он вполне в духе позитивистского влияния на методологию гуманитарных исследований. Джеймс, сторонник эмпирического метода, выступил в защиту религии, и выступил именно в качестве последовательного эмпирика. Философ различает два смысла термина «религия» и два вида религиозности: религия как учреждение и религия как личное переживание; религиозность, имеющая обрядовый характер и религиозность, имеющая чисто личный характер [82, с.33]. К чертам первого вида религиозности он относит внешний культ, жертвоприношения, воздействия на благосклонность божества, теологические системы, обрядность и церковную организацию. Центр религии личного характера составляют внутренние переживания человека, его совесть, его одиночество, его беспомощность и несовершенство [82, с.33]. Именно религия личного характера становится объектом его изучения. Первая разновидность религиозности не понята им, он с некоторым пренебрежением отзывается о «вульгарном типе верующего, внешним образом придерживающегося религиозных обрядов своего народа» [82, с.16]. Зато в исследование второго типа религиозности он внес большой вклад, не только выявив современные ему ее черты, но и предвосхитив развитие их в последующее столетие.

В XX веке развитие философии религии и философии в целом происходили под знаком возрастающей роли философского изучения языка. Первоначально основные положения философии языка религии входили составной частью в философские теории религии и лингвистические, филологические исследования религиозных текстов, фольклора, мифологии. Философия языка религии исследует сущностные свойства религиозного языка, специфику семантики и прагматики религиозного дискурса, который представляет определенную последовательность «речевых актов, связанных в глобальные и локальные текстовые структуры».

Значительно укрепило теоретические позиции философии языка и конкретизировало проблематику философии языка религии интенсивное развитие научной мысли в логике и смежных областях философского знания, что нашло выражение прежде всего в появлении логической семантики Г. Фреге, радикального антиметафизического позитивизма Р. Карнапа и в лингвофилософских изысканиях Л. Витгенштейна. Его лингвистическая философия непосредственно связана с вопросами философского изучения религиозного дискурса.

Специфику религиозного дискурса Витгенштейн затрагивал в отдельных фрагментах «Логико-философского трактата», «Философских исследований», в работе «Культура и ценность» и иных произведениях. Он задал ключевые для исследования религиозного дискурса темы: смысл понятий религиозного языка, правила его употребления, отношение к другим типам языка, наконец, соответствие выражений религиозного языка подлинной сущности религии.

Вывод Витгенштейна касательно последнего был для теологии неутешительным: исходя из постулата «Бог не обнаруживает себя в мире». Исследователь, признававший, что «граница моего языка означает границы моего мира», пришел к заключению принципиальной невозможности выражения в языке мистического — наиболее глубокого содержания религии. Тезис «о чем невозможно говорить, о том следует молчать [42, с.165]» совпадал с идеями апофатического богословия, с высказываниями мистиков.

Согласно его концепции, религиозный субъект, как и всякий субъект, не принадлежит миру, а представляет собой некую его границу. Здесь, на границе, он переживает опыт соприкосновения с трансцендентным, с запредельным высшим смыслом бытия, ибо «смысл мира должен находиться вне мира» [42, с.163]. Вбирая этот смысл в свою душу, человек бессилён «выразить *высшее* предложениями». Привить веру в Бога способна жизнь, и еще это делает жизненный опыт, через него человек «угадывает» Бога. Правило Витгенштейна «значение есть употребление» стали методологическим постулатом лингвистической философии. Подход Витгенштейна и его последователей, подразумевавший, что правильному пониманию определенного языка должен отвечать соответствующий «сценарий», методологически близок получившим распространение в современном религиоведении ролевым теориям. Они развивают следующую идею: религиозный язык и религиозное знание адекватно воспринимаются тогда, когда реципиент включается в систему нормативных для религиозной традиции позиций, или ролей. Тему ролевого характера усвоения религиозного текста серьезно разрабатывает группа шведских и голландских теологов, разделяющих концепцию Я. Сундена. Фундаментом индивидуальной

религиозности в концепции Сундена выступает религиозный опыт. Формирование его происходит в результате проигрывания ситуаций и ролей, которые усваиваются посредством чтения религиозных текстов, но опознаются в реальности как соответствующие образцам. Это и формирует религиозный опыт, опыт в котором повседневность, реальность опосредуется традицией запечатленной в текстах.

Этот подход также предполагал многоаспектное, многомерное изучение религиозности, не сводимое к сумме простых количественных показателей.

Проблемы языка стали центральными и для герменевтики. В трудах Ф.Шлейермахера и В.Дильтея герменевтика рассматривалась как метод исследования, позже она становится одним из влиятельных философских направлений. Творчество М.Хайдеггера положило начало повороту герменевтики к проблемам онтологии. Согласно Х.-Г. Гадамеру язык - это универсальная среда, в которой осуществляется само понимание. Способом этого понимания является истолкование [47, с.452]. Герменевтика универсальна – с XVIII века не существует различий между интерпретацией священных и мирских произведений [47, с.224].

Критика метафизических построений, отличавшая позитивизм во всех его формах и на всех его стадиях, была характерна и для феноменологии. Основатель ее, Э.Гуссерль, считал, что с момента своего возникновения философия выступила с притязанием быть строгой наукой и притом такой, которая удовлетворяла бы самым высоким теоретическим потребностям, и в этически-религиозном отношении делала бы возможной жизнь, управляемую чистыми нормами разума [73, с.129]. Но для этого толчок к исследованиям должен исходить не от философии, а от вещей и проблем [73, с.173].

Концепцию феноменологического метода Хайдеггер в труде «Бытие и время» сформулировал так: назад к вещам. Феноменологическая интенция должна быть реализована через описание «феноменов», которые предстают сознанию после осуществления «эпохе», т.е. после заключения в скобки философских воззрений и убеждений исследователя, связанных с естественной установкой, которая навязывает веру в существование мира и вещей [99, с.370].

Феноменология изучает религию как явление, рассматривая проявления «священного» в предметах, пространстве, времени, числах, словах; в действиях, представлениях и переживаниях человека и общества. В многообразии исторического религиозного опыта человечества феноменология выявляет то, что является общим для многих религий. Решающее значение для становления феноменологии религии имели сочинения Р.Отто, в которых он анализировал различные формы религиозного опыта, чувства которые вызывает встреча со священным. Дальнейшую разработку проблематика феноменологии религии получила в трудах Г. Ван дер Леува, Ф.Хайлера, М.Элиаде. Исходя из того, что феномен раскрывается лишь на том уровне, к которому принадлежит он по своей сущности, М.Элиаде считает, что феномен религии может быть раскрыт только на религиозном уровне [298, с.19]. Все определения религии, полагает он, имеют общую черту: каждое из них по-своему противопоставляет сакральное (священное) и религиозную жизнь профанному (земному) и жизни мирской [298, с.28]. Человек узнает о священном потому, что оно проявляется, обнаруживается как нечто отличное от мирского. Этот момент проявления Элиаде называет иерофанией [299, с.255]. История религий есть описание иерофаний. Священное и мирское – это два образа бытия в мире, две ситуации существования,

принимаемые человеком в ходе истории [299, с.257]. Человек древних обществ старался жить среди священного, потому что именно оно было подлинной реальностью. Современный человек лишил свой мир сакральности и принял светское существование [299, с.256].

XX век казался временем, когда рациональность перестала казаться атрибутом человеческого отношения к действительности. Мир, сокрушаемый мировыми войнами, не обнаруживал присутствие Бога, особенно такого, о котором можно сказать «Бог есть любовь». Мартин Бубер так говорит об этом: «Помрачение небесного света, затмение Бога – вот действительная особенность того часа мировой истории, в котором мы живем...но затмение Солнца – это результат некоего явления, имеющего место между ним и глазом а не в самом Солнце. Философия также не считает нас богослепыми. Она полагает, что ныне мы испытываем лишь недостаток того состояния духа, которое бы сделало возможным «появление вновь Бога и богов», новое шествие возвышенных образов» [35, с.354]. Но для подлинно религиозного мировоззрения нет ощущения затмения, это не присуще религии как таковой. «Ни в каком ином содержательном элементе веры, кроме ее высшей достоверности, не может найти определение никакая религия». Но это не достоверность абстрактного умозаключения, в котором соблюдены все правила и потому оно объективно достоверно. «Это — достоверность того, что смысл бытия открывается и достижим во всякий раз проживаемой конкретности, — не над схваткой с протекающей действительностью, но непосредственно в ней. Смысл обретает лишь тот, кто сохраняет стойкость перед лицом всей мощи действительности, без каких-либо ограничений или оговорок, и отвечает ей мерой жизни, то есть полной

готовностью самой жизнью удостоверить обретенный смысл» [35, с.361].

Философия оказывается бессильной в попытках обретения раз и навсегда заданного, универсального смысла. По мысли Бубера всякая религиозная действительность начинается с того, что библейская религия называет "страхом Божиим", то есть с того, что человеческое бытие от рождения до смерти оказывается непостижимым и тревожным, с поглощения таинственным всего, что казалось надежным. Причем таинственное это — не относительное, недоступное одной лишь человеческой познавательной способности, а значит принципиально постижимое и лишь пока не познанное, но таинственное по своей сущности, к чему как раз и относится его неисследимость, — непознаваемое [35, с.361]. То, что прошедший через врата страха верующий получает указания и руководство в отношении конкретной ситуационной связности своего бытия, означает, что он перед лицом Бога выдерживает действительность своей проживаемой жизни, со всем ее ужасом и непостижимостью, и даже любит ее в любви Бога, которого научился любить он сам [35, с.362]. Таким образом, преодолевалась грань между сакральным и профанным. Путь к сакральному начинался через переживание профанного но через взаимодействие, отношение Я-Ты, ведь истина по представлению Бубера недоступна обособленному человеку, как бы глубоко он не ушел в себя. Она рождается в «отношении Я-Ты», при выходе из отчуждения субъекта Я и Оно, в любви [203, с.3]. Итак, отношение с сакральным обретает антропологическое измерение, рассматривается как практика, причем как практика с нефиксированными правилами. Именно эта «неформальность» правил отличает этот подход от того, что присущ магии.

Г.Марсель признавал важность буберовского размежевания "Я-Ты" с "Я-Оно", ведь обычно деление на субъект и объект не замечает этой разницы. По словам Марселя, сосредоточенность мысли на мире как предмете, как Оно, "ведет к технократическому развитию, все более губительному для целостности человека и даже для его физического существования». Для развития этой идеи он использует слова-символы "иметь" и "быть". Этими же глаголами воспользовался впоследствии Эрих Фромм. Два фундаментальных отношения человека к миру: для физического существования надо иметь, для духовного существования надо быть. Соответственно эти разные отношения к миру предполагают два типа религиозности: религиозность, предполагающую возможность количественных показателей в вере, например, поставивший пять свечек более религиозен, чем поставивший одну, и религиозность, предполагающую полную погруженность в веру.

Именно «Метафизический дневник» Г.Марселя, названный «Быть и иметь» значим для понимания религиозности в экзистенциалистской философии. Экзистенциализм заявил о себе как оппозиция любым рационалистическим, панлогическим теориям, распространяемым на историю, на общество. Попытки говорить «от лица истории», эпохи, цивилизации по мысли Марселя дезориентировали людей, лишали их возможности трезво оценивать ту непосредственную ситуацию, в которой им предстояло жить, действовать, принимать решения [240, с.9]. Но спастись или погибнуть может лишь тот, кто живет, кто участвует в жизни, или рассматривается как участвующий в ней [168, с.22]. Таким образом, меняется понимание религиозной практики. Это уже не просто

интерес к обрядовым действиям, а нечто более широкое, что можно назвать участием в жизни.

Религиозные корни имеет и экзистенциальная философия К.Ясперса. По мысли Ясперса важнейшим отличием религиозности является признание существования трансцендентной реальности, с которой связана жизнь и судьба человека [53, с.15]. Без трансценденции экзистенция становится бесплодным и лишенным любви демоническим упрямством: на ее уровне нет критерия для того, чтобы увидеть различие между Авраамом, приносящим по воле Бога в жертву своего единственного сына и террористом, каковы бы ни были его побуждения. Позже Ясперс разрабатывает понятие «философская вера». Эта вера должна быть значима для всех людей, поскольку она основывается не на откровении, а на опыте, доступном всякому человеку. Время рождения философской веры – осевая для человечества эпоха. Согласно Ясперсу человечество имеет единые истоки и цель [307, с.31]. Осевым можно назвать время между 800 и 200 гг. до н.э. – эпоху, когда были разработаны основные категории, которыми мы мыслим по сей день, заложены основы мировых религий, и сегодня определяющих жизнь людей, когда во всех направлениях совершался переход к универсальности. Началась борьба рациональности и рационально проверенного опыта против мифа (логоса против мифа), затем борьба за трансцендентного бога против демонов, которых нет, и вызванная этическим возмущением борьба против ложных образов Бога. Божество неизмеримо возвысилось посредством усиления этической стороны религии [307, с.33].

В концепциях экзистенциалиста экзистенция интенциональна, но если у Марселя и Ясперса она трансцендирует к Богу, то у Сартра и

Хайдеггера (если его все же относить к экзистенциалистам) она устремлена к ничто. Бог не исключается абсолютно - Сартр об этом говорит так, «...если даже Бога нет, то есть по-крайней мере одно бытие, у которого существование предшествует сущности... и этим бытием является человек» [223, с.323]. Отказ от идеи Бога не безболезнен: «Экзистенциалисты обеспокоены отсутствием Бога, так как вместе с Богом исчезает всякая возможность найти какие-либо ценности в умопостигаемом мире» [223, с.327].

Разработкой проблемы смысла бытия человека занят и М.Хайдеггер. Поскольку бытие человека – бытие-в-мире, здесь-бытие, то важным для него является анализ современного состояния мира, изменений в нем. По Хайдеггеру, страшно на самом деле не то, что мир становится полностью технизированным, а то, что человек не подготовлен к этому изменению мира, что человек еще не способен встретить осмысляющее мысля то, что в сущности лишь начинается [271, с.108]. Эти изменения касаются и религиозности. К числу характеристик Нового времени относится «обезбожение» — двоякий процесс, когда, с одной стороны, картина мира расхристианизируется, поскольку вводится основание мира в качестве бесконечного, безусловного, абсолютного, а с другой — христиане перетолковывают свое христианство в мировоззрение и таким образом соотнобразуются с Новым временем. Хайдеггер понимает обезбожение как состояние принципиальной нерешенности относительно Бога и богов. Но обезбоженность не исключает религиозности, наоборот, благодаря ей отношение к богам превращается в религиозное переживание. Возникшая пустота заменяется историческим и психологическим исследованием мифа [270, с.42].

К концу второй мировой войны экзистенциализм достигает пика популярности. Но после войны его влияние идет на убыль. Антропологической экзистенциально-личностной ориентации в философии религии противопоставляются идеи структурализма.

Вместе с тем дальнейшее развитие получила философия персонализма. Создавая персонализм как философское учение, его основатель Э.Мунье намеревался обновить христианскую концепцию человека путем ассимиляции наиболее влиятельных в современном ему мире философских антропологических позиций, и прежде всего экзистенциализма и марксизма. Само зарождение понятия личности Мунье связывает с христианством, которое, как он отмечает, первым заговорило о множественности человеческих душ и призвало каждую из них внутренне приобщиться к божественному. Свидетельством существования человека является акт любви: «Я люблю – значит, я существую, и жизнь стоит того, чтобы ее прожить» [185, с.481].

Идеи «личностной философии» стимулировали переориентацию официальной доктрины католицизма, вынужденного изыскивать новые формы присутствия церкви в мире. Начиная с пасторского послания 1965 г. «О церкви в современном мире», в котором речь идет о способах реализации диалога церкви с миром, персоналистские принципы в различных версиях появляются в документах Ватикана. К их числу можно отнести учение о ценности земной жизни и активной вовлеченности человека в мирские дела и так далее, а учение о человеке и его личностном содержании становится одной из центральных проблем официального католицизма. В середине 60-х гг. в рамках католического модернизма складываются различные теологические направления, где осмысляются острые проблемы

современности – «теология революции», «теология труда», «теология личности», «теология любви» и т.д.

В еще большей степени обращение к проблемам современности отличает протестантскую теологию, изначально ориентированную на модернизацию

П.Тиллих, один из крупнейших творцов протестантской теологии XX в. связывает состояние религиозности с этапами антропогенеза. Основополагающая структура бытия - Я и мир - предопределяет наличие полярных элементов – индивидуализации и соучастия. Онтологическое самоутверждение человека, выражающее мужество быть, предшествует всем метафизическим, этическим и религиозным определениям [242, с.64]. Мужество быть в своей сущности всегда есть мужество быть частью, или соучаствовать в силе бытия, и мужество быть собой, или самоутверждение Я в качестве индивидуального Я, в их взаимозависимости. Но мужество быть частью обособляется от мужества быть собой, и наоборот, в изоляции каждое из них переживает распад [242, с.66]. Это обуславливает трагические разломы в существующих типах обществ – коллективистских и индивидуалистских. Мужество индивида в коллективистских обществах – это мужество быть частью [242, с.68]. Индивид утверждает себя посредством группы, частью которой он является. Но уже в древнем мире открытие личной вины, названной пророками виной перед Богом дало начало процессу персонализации религии и культуры, поэтому средневековый коллективизм отличается от первобытного. В религиозной практике системе соучастия, воплощенной в таинстве евхаристии противостоит индивидуалистское таинство покаяния.

В XIX веке с разрушением укладов, предоставлявшим людям формы мужества «быть частью» стала очевидной происходившая с начала Нового времени утрата экзистенциалистской точки зрения – позиции вовлеченности, соучастия индивида – всем его существованием – в ситуации, особенно в когнитивной ситуации [242, с.88]. Это создавало ощущение утраты смысла. Даже протестантизм отвергал всякие попытки соотносить Вещь с человеком в его психосоматическом и психосоциальном существовании [242, с.128].

В XIX веке это вызвало экзистенциалистский бунт и именно бунт против объективированного мира определял характер искусства и литературы. Но в XX веке ситуация абсурда стала не просто предметом искусства а приобрела значение характеристики эмпирической реальности. Человек утратил осмысленный мир и то Я, которое жило в этом мире смыслов, исходящих из духовного центра. Появился лозунг «Бог умер», но вместе с Ним умерла и вся система ценностей и смыслов, внутри которой жил человек. Это могло привести к нигилизму, к попыткам воссоздать условия для возрождения коллективизма и, наконец, к попыткам принять эту тревогу в мужество быть собой которые осуществлял экзистенциализм. Экзистенциальная философия дает теоретическое обоснование тому, что называется мужеством отчаяния. Но мужество быть собой имеет пределы - Я, отсеченное от соучастия в мире – это пустой сосуд, чистая возможность, то, что оно из себя делает. И в качестве реакции на преобладание в современной западной истории мужества быть собой возникли движения неокolleктивистского типа: фашизм, нацизм и коммунизм [242, с.70]. Таким образом, происходит десакрализация не только искусства и политической жизни, но и глубинных переживаний недостаточности целостности в

индивидуалистическом существовании. Действительно, можно увидеть параллели в значении символического для фашизма, нацизма и коммунизма. И интерпретация этих параллелей должна выйти за пределы анализа функционального значения символического для решения практических задач тех или иных режимов.

Неоколлективизм возник в ситуации, когда ему приходилось конкурировать с другими тенденциями и это объясняет использование тоталитарных методов. Неоколлективистский тип мужества быть частью принимает в себя тревогу судьбы и смерти (индивид вечен, поскольку вечен коллектив), а также тревогу вины и осуждения (коллектив заменяет ему Бога суда, покаяния, наказания и прощения). Но смыслы приходится задавать заново и это предопределяет значение идеологии и «идеологического измерения» определяющего оценки и интерпретации.

В дальнейшем это приведет к непонятному для поверхностного анализа взлету религиозности в постсоветском пространстве, которое должно было бы почти изжить религиозность в условиях атеистической пропаганды и подвергнуться дальнейшей секуляризации в условиях демократизации. Но коллективистские установки общества, подкрепленные новыми формами мужества быть частью, предопределили переход к прежним формам мужества быть частью.

Р. Бультман, немецкий евангелический (лютеранский) теолог, видит выход из ситуации утраты смысла в демифологизации новозаветного провозвестия. Новозаветная картина мира, по Бультману, мифична [37, с.302], и это делает ее недостоверной для современного человека. Вместе с современным мышлением, сформированным наукой человеку задан критический подход к ней. И

речь идет не только о критике, вытекающей из естественнонаучной картины мира, а еще и о критике, вырастающей из самопонимания современного человека [37, с.305]. Современный человек воспринимает себя как цельное существо, приписывая свои чувства и желания самому себе. Тем не менее, демифологизация должна не устранить новозаветной мифологии, как это пытались делать в XIX веке, а критически ее интерпретировать [37, с311], и эта интерпретация должна быть экзистенциальной.

Р. Бультман полагает, что именно экзистенциальная интерпретация близка библейской. Экзистенциальный анализ человеческого бытия у М. Хайдеггера представляется профанным (несакральным) философским изложением новозаветного взгляда на человеческое бытие в мире: человек исторически существует в заботе о самом себе на основании тревоги, постоянно переживая момент решения между прошлым и будущим: потерять ли себя в мире наличного и безналичного, либо обрести свое подлинное существование в отречении от всякой надежности и безоглядной открытости для будущего. Если философ Хайдеггер приводит трактовку человеческого бытия близкую библейскому подходу, то христианские теологи могут предложить такую религиозную трактовку бытия, которая будет близка и религиозному и нерелигиозному челловекву. Тем более, что есть уже прецедент - сам Иисус Христос именно такую трактовку и давал – понятную нерелигиозному пастырю, мытарю, блуднице. В свое время экзистенциализм проделал путь от «пребывания внутри христианской традиции» к собственно философии - кьекегоровская интерпретация христианского бытия была перенесена К. Ясперсом в сферу

философии Но, считает Р. Бультман, возможен и обратный ход – религиозная интерпретация этого.

Новый завет говорит человеку, что он насковзь своеволен и поэтому хотя и знает о том, что фактически не обладает подлинной жизнью, но не в состоянии обрести ее. Когда речь о грехе перестает казаться мифологической, человека встречает любовь Бога - сила, позволяющая ему считать себя тем, что он не есть, а значит, освобождающая его от себя самого [37, с.327]. Таким же образом – экзистенциально - могут быть интерпретированы и иные события Нового завета.

Новый подход к пониманию феномена религиозности отличает З.Кокса. Сам он так характеризует подходы предшественников: «Как философский экзистенциализм, так и теология П.Тиллиха – порождения того периода утрат, который начался смертью Бога метафизического теизма и западный христианской цивилизации» [138, с.357]. Тогда западный человек осознал тот факт, что христианская цивилизация ушла в прошлое и что ее Бог умер. Секулярный человек попал в город уже после того, как религиозная картина мира была похоронена. У него нет ощущения утраты и ему нечего оплакивать [138, с.357].

П.Тиллих исходит из того, что человек по самой своей природе должен задавать экзистенциальные (по П.Тиллиху «последние») вопросы. Человек I века спрашивал о смерти и бессмертии, человек XVI века о вине и наказании, человека XX века тревожила угроза утраты смысла. Секулярный человек всецело полагается на себя и своих коллег. Он не вопрошает Церковь, священника или Бога. И тем более не задает экзистенциальных вопросов.

И теология и философия в целом во второй половине XX века испытали на себе влияние постмодернизма. «Постмодернизм» - совокупное обозначение в этот период тенденций в культурном самосознании Запада. Термин не имеет четкого содержания, буквально означая то, что после «модерна» или современности, понятия, также лишенного четких характеристик, но связываемого то с рационализмом Нового времени, то с Просвещением с его верой в прогресс и опорой на научное знание [229, с.229]. В философии постмодернизм возникает из радикального сомнения в возможности ее как некоего мировоззренческо-теоретического и жанрового единства. Философский постмодернизм ориентирован на гносеологический и эпистемологический релятивизм: объективная сущность – иллюзия, истина неоднозначна, множественна, обретение знания есть бесконечный процесс пересмотра словаря [113, с.406]. Специфика постмодернизма состоит прежде всего в признании существования событий и смыслов, принадлежащих автономной поверхности, не сводимой ни к глубинным субстанциям, ни к высоким идеям. Философия предстает как искусство формировать концепты [79, с.10] - фрагментарные единства, не пригнанные друг к другу, так как их края не сходятся [79, с.48]. Можно понимать постмодерн как состояние радикальной плюральности, а постмодернизм, как его концепцию [99, с.203]. Меняется представление об основаниях устойчивости структуры. Если ранее этим основанием было то, что структура наделялась неким центром, связывалась с некоей точкой наличия, с устойчивым началом [80, с.406], то теперь такой центр, который не принадлежит целостности, лишается статуса центра. Но классическое представление о структуре, согласно которому центр находится как в структуре, так и вне

структуры, по существу означало, что статусом подлинной реальности обладает трансцендентальное, Бог. Теперь структура упрощается, деиерархизируется, в некотором смысле демократизируется, и лишается «внешнего контроля».

Конечно, согласно Дерриде, центру свойственно прекращать игру, которую он сам же и начинает [80, с.408], а отсутствие трансцендентального означаемого раздвигает знаковое поле и возможности знаковой игры до бесконечности [80, с.409]. Но за эти возможности следовало заплатить отказом от абсолютной истины. Это, тем не менее, не означает невозможности сочетания веры в сверхъестественное и философии постмодернизма. Богословие постмодернизма не только возможно, оно уже есть. Предполагается, что оно должно строиться на фундаменте человеческого опыта. Указывается, что оно более созвучно современности, так как традиционное и «реалистическое» понимание Бога как некоей сущности, силы или незримой реальности, которая фактически существует сама по себе, в отрыве от обычных вещей, данных нам в опыте, в наши дни неприемлемо для мыслящих людей [243, с.122].

Люди живут и выражают себя в мире слов и образов и не могут выйти за их грань и даже боги всего лишь то, чем они являются в рамках религии [243, с.124]. Множественность применительно к Сверхъестественному в данном случае логически вытекает из множественности религий и пониманию богов в них.

Таким образом, отрицается возможность универсального понимания Бога. Это не исключает диалога по его поводу, в том числе между верующими людьми, но и не обещает возможности достижения единства мнений. В.Фогель указывает на это, давая определение плюрализму. Если плюральность (plurality), относится к многообразию

рас, систем ценностей, наследия, языка, культуры и религии, то плюрализм (pluralism) является идеологией, которая переносит фактическое многообразие в сферу философии и говорит, что существует еще и многообразие истин, и что ни одна из них не имеет права называться абсолютной и единственной.

Для многих религиозных людей эта ситуация напоминает Вавилонское столпотворение, с той лишь разницей, что в настоящее время помимо множества языков, не исключающих возможности универсальной интерпретации, существует еще и многообразие интерпретаций. Это не исключает рост религиозности как таковой, и отчасти даже является следствием роста религиозности. Но отсутствие универсальности в понимании природы Божественного и даже универсальность отсутствия универсальности в рамках постмодернистского мышления представляется серьезной проблемой для тех, кто остался вне рамок такого типа мышления. Важно отметить, что утверждение отсутствия универсальности в настоящее время не менее тяготеет к тотальности, нежели ранее утверждение универсальности.

«Карикатурная война» 2006 года (волнения на Востоке, в связи с опубликованием в Европе карикатур на пророка Мухаммеда) продемонстрировала сложность диалога между теми, кто исходит из того, что единственной универсальностью является отсутствие универсальности и теми, кто воспринимает подобную позицию как посягательство на сакральное ядро своей культуры.

Вместе с тем, состояние постмодерна предполагает рост толерантности.

Теология XX века должна была считаться с последствиями процесса секуляризации. Слово «секуляризация» происходит от слова

«секулярный», которое является антиподом слова «сакральный» — священный. Таким образом, секуляризация — это процесс перехода от ориентации, включающей религиозные измерения мысли и действия, к ориентации на мир как таковой в качестве единственно воспринимаемой реальности.

Протестантские теологи заняты реформированием христианства, надеясь на этой основе примирить секуляризацию с христианством. В работах таких протестантских религиозных философов, как Д. Бонхеффер, Р. Бультман, П. Ван-Бурен, Х. Кокс, предпринимаются попытки сократить дистанцию между модифицированным христианством и секуляризированной культурой.

Одним из наиболее значительных теологов XX века по праву считается Карл Барт, швейцарский евангелический (реформатский) теолог, создатель «диалектической теологии». Карл Барт пытается найти Бога в секуляризованном мире. И находит его в каждом верующем «Христианин – это Христос» [15, с.14]. Он подчеркивает, что речь идет не о религиозности общества, а о религиозности человека «здесь нельзя говорить о христианах». Но если есть религиозность индивидов, то нельзя говорить о «смерти Бога» для общества: «Если же и на самом деле Христос в нас, то общество, как бы оно не заблуждалось, все же не оставлено Богом» [15, с.14]. Вместе с тем, общество – не некое враждебное верующим окружение «чужих»: «община Христова – это дом, двери которого распахнуты в мир, ибо Христос умер за других, за тех, кто снаружи». Спустя две тысячи лет христианство вернулось ко временам начала своей истории, когда небольшая община верующих находилась среди людей с другим типом религиозности. Это не вызывает у Барта ощущения неудачи: «Оказаться отброшенными к началу вовсе не означает

бессодержательного отрицания, если мы возвращаемся действительно к началу – к Богу». Но у современных верующих нет того ощущения непосредственной близости «Второго Пришествия», какое отличало ранних христиан и формировало их отношение к обществу. Кроме того, вновь изменилось отношение к соотношению сакрального и профанного: «мы вновь начинаем ощущать, что смысл так называемой религии состоит в ее сопряженностью с реальной жизнью, с жизнью общества, а не в обособленности от нее» [15, с.15], «мы стоим перед задачей: принять Бога в реальном, а не в мнимотрансцендентном, придуманном мире» [15, с.28]. Изменение отношения не означает практических перемен в этом соотношении: «Как сакральное отстаивает свою самостоятельность по отношению к профанному, так и профанное отстаивает свою самостоятельность по отношению к сакральному». Но направление этих изменений, по Барту, в большей степени соответствует исходной позиции Нового завета. Указывая на притчи евангелий, он отмечает, что они выражают такой взгляд на жизнь, при котором повседневность воспринимается во всей своей цельности, имманентной необходимости, оправданности и совершенстве [15, с.32]. То есть вопреки традиционному делению на сакральное и профанного, вопреки разделению реальности на области конечных значений, предложенных А.Щюцем, Барт требует «укоренения» сакрального в профанном, переориентации на Бога всей жизни как целого [15, с.39].

Д. Бонхёффер, немецкий евангелический (лютеранский) религиозный философ, создатель концепции безрелигиозного христианства, не просто продолжает эту мысль, говоря, что христианская жизнь – это соучастие во встрече Христа с миром [31, с.93], а воплощает свои слова в действия. Во время Второй мировой

войны он стал участником Сопrotивления и погиб – не только за право исповедать веру в Церкви, но также за право покоряться требованиям веры в политической жизни [179, с.224]. Это внимание к миру не означало отказа от важнейшего для протестантизма тезиса о спасении только верой. Бонхёффер исходит из того, что вера предполагает подлинное присутствие Христа и поэтому вместе с ней всегда любовь и надежда [31, с.88].

Переориентация теологии в восприятии религиозности и религии была в целом такова, что Х.Кокс считал уместным говорить о конце эпохи «современной теологии» и о начале «постмодернистской теологии». Современная теология возникла в том культурном сообществе, где религия отступала, а скептицизм, казалось бы, побеждал на всех направлениях. "Проект" современной теологии состоял в том, чтобы сделать веру убедительной для творцов нового интеллектуального мира, которые с ней расставались. Современная теология обращалась, по точному определению Шлейермахера, к "образованным людям, презирающим религию". Ее отличал исторический подход, критическая направленность, стремление к концептуальной ясности. Постмодернистская теология призвана решать задачи, связанные не с упадком религии, а с ее новым расцветом; не со смертью Бога, а с возрождением богов; не с распространением скептицизма, а с новым восприятием сакрального; не с индивидуальным благочестием, а с политической верой. Она складывается в ситуации осознания многообразия религий (особенно в их политических проявлениях) и проявления смутной силы народного благочестия тех, кто в XX веке переставал быть «безмолвующим большинством». Вместе с тем, «плюрализация сакрального» происходит на фоне ограничения статуса религиозного

дискурса в публичной сфере. Это уравнивает статус сферы сакрального со статусами других «областей конечных значений».

Антропологическое измерение, лингвистический поворот в философии, ориентация на формирование и восприятие опыта изменили не только облик философии религии, но и облик теологии. Один из наиболее влиятельных католических богословов XX века Карл Ранер так говорит об этом: «Богословие есть истинно возвещаемое богословие лишь в той мере, в какой ему удастся найти контакт с первым светским самопониманием человека, имеющимся у него в определенную конкретную эпоху, заговорить с этим самопониманием, принять его и еще больше сделать его плодотворным для себя в языковом, а главное, в практическом аспекте» [207, с.10].

В итоге можно заключить философское осмысление сущности религии и религиозности претерпело длительную эволюцию. Еще в античности проявилось стремление постичь единство, стоящее за многообразием частных форм индивидуальной и групповой религиозности. С появлением христианства меняется смысл термина «religio», религиозность понимается как соединение души с Богом. Христианская теология различала канонические и неканонические типы религиозности («язычество» и «ересь»). В эпоху Возрождения, в условиях становления антропоцентричного типа мировоззрения появляется трактовка религиозности как внутреннего, прирожденно-инстинктивного стремления человека к «всеобщей религии» (христианству), как универсальную «христо-ориентированность».

Дальнейшая смена акцентов с объективного на субъективное понимание религии усиливается в связи с Реформацией и распространением протестантизма Лютера, Цвингли и Кальвина,

противопоставлявших «истинную», имманентную личности религию и религиозность «ложной», церковно-католической. Таким образом, утверждалась одна форма религиозности, хотя и представленная в многообразии, в связи с тем, что была имманентна личности. В этот же период гуманисты выдвинули тезис о «широком» понимании христианства, допускающем спасение всех добродетельно живущих людей, независимо от вероисповедальных различий, и таким образом, «религиозность» растворялась в «духовности».

В философии Нового времени начинает преобладать такое понимание, согласно которому ни одна сфера бытия или деятельности человека не может и не должна оставаться вне философского исследования и религия (включая христианство), а также религиозность, не могут быть исключением. Приблизительно с начала XVIII в по первую треть XIX оформляются классические подходы к пониманию религии, складывается представления о специфике видов религиозности. Постепенно личностная иррациональная религиозность начинает противопоставляться безлично-универсальным рациональным систематизированным «конструкциям» теологии и науки. Потребность такого противопоставления обуславливается желанием обрести глубину и подлинность религиозного измерения бытия или осознанием утраты подобного измерения в секуляризованном, движущемся к научно-техническому прогрессу мире.

В XX веке развитие философии религии и философии в целом происходили под знаком возрастающей роли философского изучения языка. Предполагалось, что люди живут и выражают себя в мире слов и образов и не могут выйти за их грань и даже боги всего лишь то, чем они являются в рамках религии. Таким образом, отрицалась

возможность универсального понимания Бога, а значит и универсальной формы религиозности.

1.3. Выводы по главе I.

Понятие «религиозность» и подходы к изучению данного явления претерпели эволюцию как в философской и теологической традиции, так и в области научного исследования. Менялся и предмет исследования – в центре внимания оказывались религиозные и мифологические воззрения, затем религиозная практика.

Эволюция подходов к изучению религиозности происходила в контексте трансформаций в сфере гуманитарных наук, и отражала влияние различных философских направлений, в частности структурализма и феноменологии.

В настоящее время религиоведческие исследования отличает внимание к религиозным практикам, к изучению преимущественно качественных, а не количественных характеристик. Возвращение интереса к религиозным феноменам в рамках case study вполне соответствует отказу от универсализма в связи с тем, что может быть определено как «состояние постмодерна».

Философское осмысление религии и религиозности стало важной частью философской традиции задолго до того как они стали предметом научного исследования.

Для философского подхода к проблемам религиозности характерно диалектическое сосуществование двух тенденций: попытка рассмотреть религиозность как нечто универсальное, вплоть до растворения религиозности в духовности и противопоставление этих конструкций личностной иррациональной религиозности.

Научное изучение религиозности и ее философское осмысление оказываются тесно связанными и подверженными взаимному влиянию.

Еще одним фактором, действовавшим на философскую традицию, включая и изучение религиозности стало возрастание роли философского изучения языка. Принципиальная диалогичность языка, особенно ярко выраженная тезисом о конфликте интерпретаций в еще большей степени поставила под сомнение возможность универсального понимания Бога, а значит и универсальной формы религиозности.

В XX веке приоритетное значение проблем религиозности признавалось прежде всего религиозными философами. Но рост религиозности в конце XX века вызвал усиление интереса к исследованиям религиозности, к методологии подобных исследований.

Изучение религиозности гагаузов претерпело трансформацию от сбора эмпирического материала в материалах этнографов к системному изучению обрядности и фольклора, к системной реконструкции духовной культуры гагаузов.

II. ОСНОВНЫЕ ТЕНДЕНЦИИ ЭВОЛЮЦИИ РЕЛИГИОЗНОСТИ

2.1. Религиозность в обществе моностилистической культуры

Стремительные процессы социальных трансформаций позволили на новом уровне вернуться к рассмотрению вопроса о взаимосвязи типа религиозности и типа общества. Специфика, прежде различаемая на материале сопоставления обществ, не достигших уровня цивилизации, и обществ, этого уровня достигших, отныне выявлялась в рамках иных типологий, тем более что универсальность понятия «цивилизация» стала распадаться.

Еще в XIX веке Н.Я.Данилевский указывает, что естественная система истории должна заключаться в различении культурно-исторических типов развития (цивилизаций) как главного основания ее делений от степеней развития [77, с.109]. В дальнейшем цивилизационный подход к истории найдет адептов в лице О.Шпенглера, А.Тойнби [349], С.Хантингтона. Но это не отменит попыток сохранения некоего эталона цивилизованности в лице Западной Европы и важной темой культурологических изысканий современности является анализ последствий создания такого эталона и попыток его сохранения. Л.Вульф считает, что Просвещение, чьи интеллектуальные центры располагались в Западной Европе, поддерживало, а затем монополизировало изобретенное в XVIII веке понятие «цивизованности» и в силу этого Западная Европа «изобрела» Европу Восточную, своего полудвойника, полупротивоположность. [46, с.35] И.Нойманн рассматривает способы использования такого рода изобретений, указывая, что

коллективные идентичности имеют внешние составляющие и определяются целыми напластованиями воображаемых «Других», которые, тем самым, участвуют в создании этих коллективных идентичностей [191, с.14].

Большое значение для понимания сущности цивилизаций имели типологии, выделяющие некоторые базовые их характеристики, являющиеся основаниями для дихотомического деления.

А.Бергсон обращается к рассмотрению именно цивилизованных обществ и указывает, что они являются закрытыми обществами. Сущность закрытых обществ, по Бергсону состоит в том, что они постоянно включают известное множество одних индивидов и исключают другое [28, с. 29]. Разделение обществ на закрытое и открытое связано с существованием в человеке двух форм души – закрытой («социальное я») и открытой («свободное я»).

Тип общества предопределяет тип религиозности. Неотъемлемой частью закрытого общества Бергсон считал статическую религию, которая формируется благодаря тому, что закрытое общество культивирует специфический для него религиозный миф. Статическая религия имеет функцию подавления психической жизни человека, примирения с существующим обществом. В истории человечества она представлена первобытными формами религиозных верований, а также племенными и национальными религиями, в основе которых лежат мифы. Для открытого общества характерны открытая мораль, выдвигающая принципы всеобщего равенства и свободы, которым следуют лишь по желанию, а также динамическая религия, основанная на свободе, обращенная ко всему человечеству и призванная преодолеть все социальные различия. Таким образом, А.Бергсон говорит о двух типах

религиозности, качественно отличающихся друг от друга, и различия между ними связаны с различиями между двумя типами обществ.

Еще большую известность получила характеристика открытого общества, данная Карлом Поппером в его известном труде «Открытое общество и его враги».

В настоящее время широко распространена типология, согласно которой следует выделить «традиционное», «индустриальное» и «постиндустриальное» («информационное») общества.

Такого рода типологии прекрасно характеризуют «смену веков», основные тенденции развития, но их трудно использовать для анализа ситуации в конкретном регионе. Это связано с тем, что трансформационные процессы проходят под воздействием множества факторов, часто разнонаправленных векторно. Одним из факторов является влияние модернизационных процессов стран «первого эшелона модернизации». Элементы традиционности проявляют поразительные адаптивные способности, делая картину трансформаций пестрой и разнослойной.

Термин «традиционное общество» обычно используют в сопоставлении с термином «индустриальное общество». В понимании границ между ними возможны различные подходы. Согласно одному из них, традиционное общество трансформируется в индустриальное в результате промышленного переворота. Согласно другому, традиционное общество существует до появления цивилизации.

Стоит отметить, что современное понятие цивилизации возникает в Новое время, примерно тогда, когда европейцы переживают культурный шок, связанный с осознанием существования множественности культур. Различия между обществом, ориентированным на прогресс и обществом, сохраняющим традиции

(традиционным обществом, или, согласно Ю.М.Лотману, обществом «бесписьменной культуры» [155, с.363-370]) представлялись принципиальными. Однако, в настоящее время не вызывает сомнений то, что, например, Викторианская Англия являлась не менее консервативным обществом, чем те общества, которые были тогда признаны традиционными. Более того, в концепциях Н.Я Данилевского, А.Тойнби, С.Хантингтона появляется представление о различных видах цивилизаций (культурно-исторических типов в концепции Н.Я Данилевского). С другой стороны, дальнейшие события показали, что ни развитие рыночных отношений, ни изменения в политической и в социальной сфере не смогли изжить реликтов традиционного общества. Более того, некоторые новшества, будучи адаптированы этим обществом, способствовали консервации того, что можно назвать традиционностью.

Это позволяет по-новому взглянуть на проблему трансформации традиционного общества, проблему, которую так же можно назвать проблемой модернизации. Одним из аспектов ее является механизм модернизации, рассматриваемый с учетом того, что технические достижения, реформы в политической и экономической сфере не влекут за собой автоматической модернизации. Еще одним обстоятельством, требующим интерпретации, является парадокс, в соответствии с которым «догоняющая» модернизация в ряде случаев разрушает не только традиционность, но и само общество, но может быть успешной тогда, когда удачно сочетается с некоторыми элементами традиционности, как например, в Японии.

Успешность и эффективность преобразований не в последнюю очередь зависит от осознания тех факторов, которые «работают» на трансформацию и тех, что закрепляют основы традиционности

К числу тех из них, которые определяют «традиционность» общества можно отнести существование вне рыночных, не опосредованных деньгами отношений и форм обмена в экономике, большое значение личных связей, коллективизм, монотипизм в культуре, сложное отношение к новизне, отсутствие интереса к истории. Л.Г.Ионин суммируя различия между традиционным и современным обществами, указывает на такие черты традиционного общества, как основанная на аскриптивных статусах с диффузными взаимодействиями система стратификации, стабильность социальных групп и весьма ограниченная пространственная мобильность, относительная стабильная и простая профессиональная дифференциация, преобладание аскриптивных, партикуляристских, диффузных моделей мотивации [101, с.37].

Исследуемый социум – традиционное гагаузское общество пережил четыре волны трансформации – на рубеже XIX-XX вв, в 1918-1940, во второй половине XX века и на рубеже XX-XXI веков. На каждой стадии трансформаций факторы, вызывающие преобразования в обществе воздействовали разнообразно и модернизируя общество и, вместе с тем, позволяя в новых условиях воспроизводить черты традиционного общества, а иногда закреплять их. «Консервативный эффект», как правило, срабатывал в связи с тем, что радикальность преобразований, дестабилизируя общество, угрожала его существованию как целостности. Вследствие этого оно нуждалось в тех структурах, которые бы хотя бы частично стабилизировали жизнь общества, сглаживали бы остроту социальных потрясений. Наиболее устойчивыми и вместе с тем достаточно эффективными в этих условиях становились именно архаические, «традиционные» структуры.

Сложность анализа связана и с тем, что любой артефакт и любое действие нуждается в рассмотрении в контексте. Ведь даже такой вполне «модернизированный» объект как деньги (монеты-лефты) мог стать элементом украшения, вместе с тем, оказавшись элементом украшения, он имел и иные функции. Как указывает М.В.Маруневич, ожерелье из золотых монет имели только богатые девушки [170, с.115], таким образом, это украшение визуально воплощало статус его обладательницы.

Л.Г.Ионин, основываясь на данных Ю.Лотманом и Б.Успенским характеристиках чистого и синкретического художественных стилей, разделил культуры в целом на моностилистические и полистилистические, перечислив основополагающие их черты – категории. [101, с.191].

Для моностилистической культуры такими категориями являются

- Иерархия, включающая и иерархию экспрессивных средств культуры и существование сакрального, доктринального ядра и особо отличаемой группы бюрократов (экспертов или творцов культуры), стоящих на вершине культурной иерархии. В сфере религиозности это принимает различные формы – от теократии до признания одной религии в качестве ортодоксальной и борьбы с ересями.

- Канонизация форм культурных репрезентаций, включая канонизацию способов поведения. В религиозной сфере это ярко проявляется во внимании к каждому из элементов ритуала. Примером может служить спор старообрядцев и никонианцев по поводу элементов ритуала.

- Упорядоченность - строгое регулирование культурной, в том числе и культовой деятельности в пространственно-временном отношении. В религиозной сфере это проявляется в четком различении сакральной и профанной сфер.

- Тотализация, благодаря которой данная культура становится универсальной интерпретационной схемой, исчерпывающим образом толкующей человеческую культуру вообще. В религиозной сфере это проявляется различным образом. В частности, вся символика связана с религиозной интерпретацией, причем со сменой религии могут меняться интерпретационные версии. Одним из примеров является интерпретация окрашивания пасхальных яиц

- Исключение «чуждых» культурных элементов, в том числе нетрадиционных форм религиозности.

- Упрощение путем интерпретации в собственных терминах сложных культурных феноменов. Примером упрощения может служить восприятие активной миссионерской деятельности неправославных как враждебной, искусительной.

- Официальный консенсус - демонстративное и официально провозглашенное единство восприятия культурных феноменов;

- Позитивность – легитимирующая направленность.

- Телеология - постулирование цели социокультурного развития, от построения светлого будущего до Царства Божия.

Каждое общество имеет достаточно пеструю мозаику из различного взаимодействующих субкультур [263, с.50]. Но не всегда различия между субкультурами позволяют говорить о социокультурном плюрализме. Рассмотрим ситуации, исключаящие социокультурный плюрализм.

Ф.Тенбрук ввел понятие репрезентативной культуры - культуры, производящей идеи, значения и ценности, которые действительны в силу их фактического признания. Согласно Л.Г.Ионину репрезентативная культура охватывает все верования, представления, мировоззрения, идеи и идеологии, которые воздействуют на социальное поведение, поскольку они либо активно разделяются людьми, либо пользуются пассивным признанием.

Формами существования репрезентативной культуры можно признать выделяемые сначала Тьюго, Кондорсе, Сен-Симоном, затем О.Кантом теологическую, метафизическую и позитивную (научную) стадии развития мышления.

Будучи понятой как репрезентативная культура, культура обретает важную функцию придания смысла, предстает интерпретационной схемой, представляющей в сознании членов общества все факты, которые что-либо означают для действующих индивидов. И означают они для них именно то и только то, что дано в культурной репрезентации. Только это существует для членов общества и только в этом, то есть в культурной репрезентации, и существует общество [101, с.19]. Понятие «репрезентативная культура» не тождественно понятию «культура» в значении «общность, характеризующаяся особым набором ценностей и правил» [201, с.7]. Такими общностями можно считать, например, культурно-исторические типы Н.Я.Данилевского. Многие авторы отмечают цельность и связанность культур определенной исторической эпохи: О.Шпенглер, например, настаивает на глубоком внутреннем единстве всех элементов культуры, а Л.Витгенштейн, полагает, что существует «семейное сходство» между различными элементами одной и той же культуры. Цельность и связанность культур исторической эпохи не

исключает социокультурного плюрализма. Представляется обоснованным выделение помимо репрезентативных культур таких культур, которые предполагают многообразие культурных форм и культурных репрезентаций. Ряд исследователей полагает, что это многообразие характерно для любой культуры, но на определенном этапе ее развития. Так, Шпенглер выделял периоды, когда идет разработка «ставших неорганическими и отмерших культурных форм», но считал их периодами цивилизации [291, с.70], которую определял как логическое следствие, завершение и исход культуры; а Л.Витгенштейн предполагал, что разрушение сходства элементов культуры, их рассогласование представляет собой закат культуры.

Обществом моностилистической культуры была, например, средневековая Европа. Это означает, что ее культурная система представляла собой универсальную систему интерпретации всех феноменов. Эта система определяла форму и способ явления феноменов в обществе, исключала определенные феномены из поля зрения членов общества как неаутентичные для данной культуры, по отношению к другим, «чуждым» феноменам содействовала их упрощению и «адаптации» с тем, чтобы они стали понятны членам общества [102, с.197]. Таков механизм формирования полисинкретической религиозности.

Конечно, и в условиях моностилистической культуры возможно не только реальное сосуществование различных форм религиозности, одна из которых признается «легитимной», другие считаются «ересями», но и их «идеологическое сосуществование». Так, например, на протяжении всего средневековья, существовало тяготение к религиозности времен раннего христианства. Неоднократно предпринимались попытки оздоровить церковное

устройство, примерами чему может служить клюнийское движение, создание нищенствующих орденов. Но это не разрушало моностилизма и не угрожало официально одобряемому типу религиозности. И в то же время не прекращалась борьба с ересями. К концу эпохи она даже усилилась, в связи с созданием папой Григорием IX инквизиционных судов. Важным обстоятельством является то, что на фоне борьбы с ересями мирно сосуществовали различные «традиционные» религии. И это воспринималось, да и в настоящий момент воспринимается как норма.

Важным для осмысления религиозности в моностилистической культуре является понимание сущности сакрального или доктринального ядра. Для того, чтобы рассмотреть это явление надо обратиться к разработке представителями феноменологии религии понятия «священное».

Под священным (или сакральным) понимается сила, существо или область бытия, выступающие для верующих как сущностное ядро жизни, преобразующее их поведение и судьбы. К сфере сакрального применяются и другие аналогичные термины, например, «божественное», «трансцендентное», «предельная реальность», «совершенное» и т. п. Понятие «священного» занимает ключевое положение в структуре религиоведения и составляет неотъемлемый элемент всякой интерпретации религии.

Всякое культовое поклонение, если рассматривать его в наиболее широком смысле, представляет собой ответ человека священному. Формами такого ответа, помимо спонтанного экстаического поведения, являются массовые и индивидуальные культовые и ритуальные акты, порядок выполнения которых регламентируется традицией.

Понятие «священного» стало доминирующим понятием сравнительного религиоведения в первой четверти XX в. Шведский историк религии Натан Зедерблом заявил, что центральной идеей всякой религии является «святость» и что различие священного от профанного составляет основу всякой подлинно религиозной жизни. Он предостерегает исследователей от рассмотрения ранних форм религии как суеверий и курьезов [96, с.571]. В 1917 г. появилась работа Р. Отто «Священное», оказавшая глубокое влияние на изучение религии. В ней доказывалось, что опыт «нуминозного», то есть всякое религиозное переживание, порождается особой априорной для человеческого сознания сакральной реальностью.

Составными элементами для категории священного могут служить рациональные и иррациональные части, но вместе с тем это чисто априорная категория [196, с.177]. Использовали понятие священного и такие исследователи, как Эмиль Дюркгейм и Макс Шелер. Согласно концепции Дюркгейма, священным в обществе считалось нечто запретное или пугающее, и, поскольку именно общество отдаляло от себя священное, оно само в конечном счете и было сакральной силой. М. Шелер, в противоположность концепции Дюркгейма, утверждал, что священное, или бесконечное не может быть ограничено переживанием, связанным с конечным объектом. М.Шелер не соглашался с Р.Отто в том, что священное переживается в совершенно особом, сугубо специфическом чувстве, но был един с ним в том, что чувство священного не может быть просто продуктом социальных и психических сил. В целом, Шелер соединил в своем подходе эмпирические методы исследования и находящееся в традиционном русле развития философии XIX века стремление

объяснить социальную практику через концепцию особой реальности, лежащей в основании человеческого мышления и деятельности.

А. ван Геннеп считал, что сакральное не сакрально само по себе, но может оказаться таковым в определенных ситуациях [57, с.16]. Методология ван Геннепа позволила систематизировать обилие этнографических материалов, позволила использовать сравнительный анализ глубоко и системно – ведь предметами сравнения переставали быть случайные элементы ритуалов.

Первая четверть XX века характеризовалась массовым введением в оборот понятий «освященного» и священных событий, мест, людей и действий, составляющих центр религиозной жизни [343]. Важный вклад в анализ и детальную разработку понятия сакрального был сделан социологом Роже Келлуа и выдающимся религиоведом Мирчей Элиаде.

Задачей М.Элиаде было расширение рамок понятия священного, выход за пределы рассмотрения соотношения рациональных и иррациональных элементов в религии (пределы, обозначенные Р.Отто) и представление феномена священного во всей его полноте [299, с.255]. М.Элиаде рассматривает деление на сакральное и профанное применительно ко времени. Термин «сакральное» или «иерофаническое время» охватывает различные феномены. Он может обозначать время, в течение которого справляется обряд; может относиться ко времени мифическому, либо восстановленному через посредство ритуала, либо реактуализированному благодаря простому повторению акта, имеющего собственный мифологический архетип; может указывать на космические ритмы, поскольку эти ритмы считаются действием глубинной сакральной сущности, лежащей в основе Космоса [299, с.285-286].

Основными качествами сакрального времени являются нелинейность, периодичность, повторение, вечное настоящее. Сакральное время – время праздников. Период празднества или торжества по своей сути представляет собой особое время не только в том смысле, что он связан с каким-нибудь чрезвычайным событием (или его воспроизведением в ритуале), но и в том, что он выделен из временного потока повседневности [221, с.444].

Суть праздника в различении сакрального и профанного времени [299, с.285]. Оно принадлежит не человеку, а Богу и человек не может использовать его в своих целях. Именно поэтому в праздники запрещается работать. Запрет на работу в праздники не менее значимый элемент празднества, чем «позитивные предписания» – ритуалы. В начале XX века местные власти Бессарабии возмущались тем, что «эти праздники отнимают у поселян много рабочего времени, в особенности в страдную пору полевых работ».

Представители феноменологии религии предпринимали попытки классификации и типологизации религиозных феноменов, таких как «молитва», «жертвоприношение», «миф». Важно отметить то обстоятельство, что эти религиозные феномены существуют и на уровне обыденной (народной) религиозности.

Отдельные элементы обыденной религиозности присущи и культурной элите, составляя как бы инвариант общественного сознания данной эпохи [29, с.19].

Согласно концепции А.Агаджаняна и К.Русселе, именно народная религиозность является пространством экспериментов. В этой сфере нормативное приходит в соприкосновение с эмотивным, что объясняет высокую эмоциональную заряженность и драматизм этих практик. В отличие от институциональной религии, в народной

(обыденной) религиозности часто доминирует религиозность женщин. Еще одной чертой народной религиозности является то, что рецепция религиозных текстов отличается конкретностью и буквализмом, а иногда более радикальным эсхатологизмом и настроенностью на чудо. В то же время, для этих практик характерны импровизация и «посюсторонний» прагматизм, под которым понимается особое значение магии, целительства, проблемы преодоления злочастья и стяжания удачи. Достаточно часто в сфере народной религиозности основной канонический письменный нарратив смешивается с малыми, локальными нарративами, а иногда и подменяются последними. Примером этому может служить магико-колдовское объяснение зла в противоположность морально-материализованному [2, с.14].

К началу XXI века был накоплен значительный арсенал приемов и методик изучения синкретических типов религиозности, включая достижения школ, изучающих мифологию и ранние формы религии. Большое значение для изучения синкретических типов религиозности имела разработка методологии структурализма. Большой вклад в это внес К.Леви-Стросс. Основу структурного метода К.Леви-Стросса образует выявление структуры как совокупности отношений, инвариантных при некоторых преобразованиях, выявление бинарных оппозиций. Постструктуралисты, и прежде всего Ж.Деррида, Ж.Делез, М.Фуко выдвинули принцип множественного смыслового «прочтения» произведения.

Предметом исследования становились сложные комплексные образования, которые можно назвать проявлениями религиозного синкретизма.

Под религиозным синкретизмом принято понимать процесс взаимосвязи, взаимовлияния и взаимопроникновения представлений и

культовых действий, относящихся к различным религиозным системам [142, с.17]. Некоторое время в религиоведении существовал термин «двоеверие», означавший механическое соединение элементов мировых религий с элементами местных языческих культов, но вышедший из употребления вместе с подобной примитивной интерпретацией синкретизма. Существует и такой термин как «народная религиозность».

Важное значение для изучения «народной религиозности» имела методология школы «Анналов», сложившейся в конце 20-30-е. Важная черта «Анналов» - специальное внимание к человеческому сознанию, причем не только и не столько к индивидуальному, но и к массовому, присущему «безмолвствующему большинству» общества [29, с.13]. Методология анналистов позволяла сделать объектом философского анализа представления (в том числе религиозные), типичные для основной массы людей. Это представляется весьма значимым для изучения религии в связи с тем, что последняя функционирует на двух уровнях: на догматическо-каноническом (представленном официальной церковью и клиром) и уровне обыденной религиозности (представленном мирянами). Уровень обыденной религиозности оставался вне пределов философского анализа в силу упомянутой выше слабой отрефлектированности массами религиозных представлений.

В настоящее время весьма продуктивной представляется методика семиотического описания системы кодифицированного бытового поведения по данным фольклорной традиции, разрабатываемая, в частности, Т.В. Цивьян. Предполагается, что носители традиции, независимо от степени затронутости городской культурой помещают себя в мифологизированное пространство,

ориентированное на архетипическую модель мира, т.е. на мифоритуальный сценарий (творение мира, деяния творцов мира, т.е. божественных персонажей разного ранга). Назначение человека состоит в правильном проигрывании сценария. Материалом для анализа служит кодификация будничной жизни (еда, работа, отдых), обычно представляемой неритуализированной (деритуализированной) [277, с.155].

Меньшая разработанность когнитивного аспекта религиозности характерна для любого типа синкретического типа религиозности, где значительная часть информации о строении мира может содержаться не в виде цикла сказаний, а в корпусе правил, запретов, рекомендаций, поверий, примет, магических действий, касающихся повседневной жизни, быта в чистом виде. А.Агаджанян и К.Русселе склонны считать это проявлением того, что в некоторых случаях в области народной (обыденной) религиозности доминирует «невербальная культура». Такое определение относится к ситуациям, когда практика существует помимо текста, не объясняется или даже не может быть объяснена [2, с.14].

Под практикой могут пониматься действия, регулируемые правилами и запретами. Правила в большинстве представляют собой короткие однофразовые тексты, строящиеся по стандартной модели, в конце концов сводящиеся к формуле «если..., то...». напоминающей причинно-следственную связь. Но для архетипического человека несущественно проверять истинность правила на опыте: он ему не нужен, во всяком случае, необязателен. Более того, опыт может не совпадать с правилом, даже противоречить ему, но не опровергнет правило. Для подобных случаев существовал целый комплекс обстоятельств, влияющих на результат, в том числе и тех, которые

были связаны с деятельностью самого человека. В каждом отдельном случае левая и правая части содержательно друг с другом не связаны, не предсказуемы. Этому не противоречит то, что корпус правил в целом опирается на мифологию, позволяет выявить глубинные мифологические связи, приписать обыденным действиям мифологические прототипы. Реконструкция их приводит к выявлению ряда оппозиций, главной из которых является оппозиция этот мир (временное существование), тот мир (вечность).

Для архетипического человека несущественно проверять истинность правила на опыте. Более того, единственный пример, подтверждающий правило, будет зафиксирован и сохранен в памяти, примеры, правило опровергающие, в памяти не сохранятся. Этот пример может вообще не относиться к реальности, отсутствие материальных свидетельств будет воспринято как свидетельство того, что доказательства относятся к запретному, тайному знанию. Вообще же внимание к причинно-следственным связям и результативности действий, равно как обостренное внимание ко времени и истории характерно для письменного сознания. Коллективное сознание гагаузского общества, изучаемого в рамках case study, характеризуется другими чертами, свойственными культуре, которую Ю.М.Лотман называет «бесписьменной» [155, с.365].

Такого рода культура стремится сохранить сведения о порядке, а не его нарушениях, о законах, а не об эксцессах. Роль письменности в коллективной памяти выполняют мнемонические символы и ритуалы [155, с.365]. Но значимость ритуалов и обычаев не означает, что ими предопределены все поступки людей. Приметы и предсказания, прогнозируя будущее, связывали функцию выбора с коллективным опытом, оставляя отдельной личности открытое и

решительное действие. Тем не менее, члены такого общества часто оказываются перед необходимостью выбирать, и этот выбор они осуществляют, не ссылаясь на историю, причинно-следственные связи, а обращаясь к гадалкам.

Несмотря на то, что особенности проявления религиозности были рассмотрены в контексте изучения народной или обыденной религиозности, они характерны и для иных типов религиозности, тем более что грань между ними весьма подвижна.

То, что А.Агаджанян и К.Русселе отмечали применительно к народной религиозности (эмоциональная заряженность, доминирование женской религиозности) характеризует разные уровни синкретической формы религиозности. Примером этому может служить выступление Чунг Хён-Кёнг, корейского протестантского теолога, феминистки, одной из создателей «теологии народа», так обратившейся к участникам VII Ассамблеи Всемирного совета церквей (1991): «Я приехала из Кореи, страны духов, полных Хан... В истории нашего народа эти духи, охваченные Хан, были посредниками, через которых Святой Дух выражала свою женскую мудрость и сострадание к жизни... Мы считаем их образами Святого Духа, ставшего осязаемым и видимым для нас. Благодаря им, мы можем ощутить, потрогать и попробовать на вкус зримое, телесное, историческое присутствие Святого Духа среди нас» [275, с.243].

В обращении Чунг Хён-Кёнг оказывается возможным синкретическое соединение христианства и корейской мифологии. В нем также проявляется специфика современной ситуации, в которой возможен не только экуменический диалог между церквями и появление теолога-феминистки, видящей в Святом духе женское начало, но и отказ от поиска универсалий в понимании природы

божественного посредством единообразного толкования догматов в пользу в пользу поиска интерпретационной схемы, позволяющей установить соответствие категорий участников диалога и увидеть в корейских духах образы Святого духа. Такого рода интерпретационные схемы в древности позволили установить соотношение между Зевсом и Юпитером, Афродитой и Венерой, Артемидой и Дианой. В постмодернистской современности они не только устанавливают сходство, но и укрепляют возможность различия, обусловленного «равноправностью» интерпретаций: пусть патриархально настроенные христиане по-прежнему видят Бога-Отца, зато феминистские интерпретации исключают доминирование маскулинности.

Важное значение приобретает индивидуальный религиозный опыт.

Одним из первых к исследованию религиозного опыта обратился У. Джеймс. Л.С. Астахова рассматривает различные модели религиозного опыта, к числу которых она относит опыт откровения, исторический религиозный опыт и религиозный опыт как путь [10, с.88-90].

XX век поставил и перед верующими задачу осмысления современности и задач моностилистической культуры в этой связи – переинтерпретации явлений современности.

Поразительную устойчивость проявило в этом контексте православие. Православные теологи смогли переинтерпретировать те явления, которые представлялись серьезной угрозой моностилизму. Интерпретируя, например, такую тенденцию современности как рост индивидуализма, Э. Уолкер предлагает признать, что «Православие различает индивидуализм и личное начало. Индивиды это

отсоединенные личности, отделенные островки сознания, солипсические бытия, потерянные «я». Личности же онтологически состояются из их отношений с другими в общности, и прежде всего, посредством Святого Духа. Святая Троица может быть единственной истинной совершенной общностью, где связи между отличными, хотя никогда не разделенными Божественными Лицами неразрывны. Члены Церкви тоже по своему определению связаны друг с другом.»[253, с.10]. Митрополит Антоний Сурожский говорит об общности христиан: «нет такого понятия как один христианин, изолированный христианин, отдельный христианин», но реальностью современности является то, что «мы потеряли это понимание того, что значит быть единым телом» [8, с.198]

Однако решение проблемы не в неких технологиях и механических средствах, а в четком осознании, что помимо пласта повседневности и посюсторонности существует реальность иного порядка. «Мы не должны стать общностью. Стать одной из многих общностей людей, которые имеют одни и те же мысли, разделяют одни и те же вкусы, верят в одного и того же Бога, провозглашают одни и те же вещи, равнозначно чему-то типа религиозной ассоциации. Этого недостаточно!» [8, с.198] Это не означает более жестких форм общности. К.Каррас так определяет отношение церкви к проблеме свободы личности: церковь «одновременно и интересуется этим миром и имеет средоточие вне его. Для нее важны не манипуляции политическими силами или массами, а такое устройство жизни, которое поможет освободить каждого человека от страстей, научив его стремиться к другим в любви. И если Церковь – это «общество», то это такое общество, в котором общность людей первична по отношению к любой организационной структуре или

коллективному началу» [118, с.166]. Проблема свободы рассмотрена не через обращение к внешним обстоятельствам, которые могут обеспечить условия для внешних проявлений свободы, а через обращение непосредственно к личности, к пробуждению тех ее внутренних качеств, которые способны сделать человека свободным внутренне. Более того, приведены примеры несоответствия между мирской властью и духовными достижениями. К их числу автор относит богословское возрождение в XX веке, источником которого стали «насильственно изгнанные революционными властями русские интеллектуалы и те, кто продолжал их дело» [118, с.168].

Еще более убедительным примером является небывалый взлет «качества» православия в жестких условиях атеистического государства и гонений на Церковь в СССР. Проявлениями этого расцвета стало резкое увеличение канонизированных святых и новомучеников на фоне закрытия и уничтожения храмов. Вместе с тем, это не означает предпочтительность ситуации гонимой и преследуемой церкви. Характеризуя современное состояние церкви в контексте его отношений с государством, диакон Андрей Кураев так определил его преимущества: «только в нынешних условиях отделенности, дистанции стало возможно общение и диалог, порою переходящий во взаимную критику» [145, с.112].

Еще больше проблем связано с осмыслением последствий технического прогресса, в частности, прогресса в области медицины. Этот круг проблем пытается решить биоэтика. Стоит, однако, признать, что само осознание данных проблем как самостоятельных, не единственный к ним подход. Православное богословие исходит из того, что то, что у других делится на множество разделов этики: биоэтику, бизнес-этику, экологическую этику, юридическую этику

для православных легко объединяется в правильном служении Единому Совершенному Богу, Святой Троице, Отцу, Сыну и Святому Духу [248, с.97]. Х.Тристрам Энгельхардт младший видит специфику православной этики в том, что она стремится не столько к нравственному совершенству, сколько к обожению. Это образ жизни, требующий полной отдачи и охватывающий все сферы [248, с.97]. То, что в круге проблем оказываются все новые и новые явления не меняет общего ракурса рассмотрения. Даже медицинские технологии должны быть помещены в контекст стремления к молитве, покаянию и обожению [248, с.115]

Религиозный взгляд на проблемы этики преломляется теми специфическими целями религии, которые диакон Андрей Кураев определил так: «1) смерти, 2) общение с надчеловеческим духовными миром» [143, с.162]. Этот ракурс рассмотрения проблем современности способен их разглядеть, но не оценить и интерпретировать их, исходя из них самих, а только вписав их в единую, моностилистическую культурную систему.

В подобной позиции легко усмотреть консервативное нежелание перемен. Афанасий, митрополит Герцоговины так говорит о направленности православия: «наша ностальгия – в отличие от Одиссеевой, свойственной всем людям, - ностальгия по будущему, по тому, чему предстоит свершиться. Она обращена не к прошлому, а к тому, что у нас впереди» [12, с.53].

Такая «вертикальная ориентированность» и бережное сохранение традиций мира православия не исключает сложностей в обеспечении моностилизма православной культуры. Епископ Илларион (Алфеев) указывает на те из них, с которыми приходится сталкиваться в усилиях по сохранению соборности: в мировом

масштабе не существует какого-либо внешнего механизма обеспечения соборности; при отсутствии единой административной системы управления в Православной церкви сложно урегулировать вопрос о пастырском окормлении «диаспоры», которая увеличивается в связи с миграционными процессами [88, с.189]. Ему самому пришлось на личном опыте убедиться в этом в связи с вовлеченностью в события в Сурожской епархии в Великобритании.

Еще большей проблемой представляется позиция современного либерального гуманизма как гуманизма убежденного в собственной универсальности и безальтернативности, вдохновленного антирелигиозным пафосом [88, с.271]. Вариантом религиозного ответа на вызов секуляризма могла бы быть попытка приспособить саму религию, включая догму и мораль, к современным либеральным стандартам.

Но ортодоксальные церкви, включая Православную церковь, предпочитают диалог с секуляризмом с целью достижения баланса между либерально-демократической моделью западного общественного устройства и религиозным жизненным укладом. Епископ Илларион оценивает этот диалог как мирный, неагрессивный, хотя и заведомо неравный [88, с.276].

Границы дозволенного устанавливаются в процессе диалога и в этой связи интересен опыт Римско-католической церкви. Актуальность обращения к нему вызвана тем обстоятельством, что именно этой ортодоксальной церкви пришлось первой принять вызов, бросаемый трансформационными процессами. То, что этот вызов для нашего социума еще не стал действительностью, характеризует не только состояние религиозности, но и состояние трансформационных процессов.

Приняв вызов, Римско-Католическая Церковь сделала важный шаг на пути к диалогу, созвав II Ватиканский собор. Ф.Салливан обосновывает уникальность этого события, указывая на то, что в отличие от многих предыдущих соборов его задачей было не предание заблудших анафеме и в то же время сохранение пастырской направленности учительства собора [220, с.379].

Поскольку разрыв между католицизмом и реальной повседневной жизнью постоянно возрастал, католики на II-м Ватиканском соборе переоценили свое отношение к секуляризации. Их позицию можно назвать теперь примирительной, поскольку они видят в секуляризации «определенную фазу культурного развития, с которой католическая церковь находится в согласии и которую считает проявлением божественной воли». Не все католики поддержали эти реформы. Архиепископ М.Лефевр, основатель Священнического Братства Св. Пия X так отозвался об этом Соборе, участником которого он был: «Плоды этого Собора гораздо хуже, чем плоды Революции; казни совершаются в тишине и мученики молчат; десятки тысяч священников, монахов и монахинь оставляют свое призвание, другие — обмирщаются, монастыри исчезают, вандализм захватывает церкви, алтари разорены, кресты исчезают, семинарии и новициаты пустеют» [153, с.16]. В его Заявлении говорится «Всем сердцем, всей душой, мы принадлежим Католическому Риму, хранителю Веры и традиций, которые необходимы для поддержания этой веры, Вечному Риму, господину мудрости и истины. Но мы отказываемся и всегда отказывались следовать за Римом, в котором правят неомодернистские тенденции и неопротестанские учения, явно проявившиеся на II Ватиканском Соборе и во всех реформах, определенных им. Все эти реформы на самом деле содействовали и

содействуют только разрушению Церкви, упадку Священства, устранению Пречистой Жертвы Христовой и Таинств, исчезновению духовной жизни; ведут к натуралистическому и Тейярдистскому воспитанию в (Католических) Университетах и Семинарах, и таковому же обучению во время катехизации, привели к системе образования, основанной на Либерализме и Протестантизме; все эти учения не единожды были осуждены торжественным Учительством Церкви» [153, с.17].

Тем не менее, Католическая Церковь сделала еще один важный шаг, изменив свое отношение к экуменическому движению, что нашло отражение в принятии и обнародовании 21 ноября 1964 года декрета «Об экуменизме». Границы допустимого и поиск общих оснований в диалоге устанавливаются путем разграничения «полного» и «неполного» общения [17, с.404]. Была предпринята попытка разработать иерархию истин католического вероучения, поскольку их связь с первоосновой христианской веры неодинакова [17, с.415]. Все эти шаги имели различное значение для разных регионов католического мира, но вступив в диалог с современностью, Католическая Церковь теперь не может от него отказаться. Вместе с тем, это не означает отказа от сохранения моностилизма. Э.Макдонах так определяет основания для этого: «Для христиан решающее значение имеют два основополагающих свойства человеческой культуры. В культуре и через культуру раскрывается как божественное, так и человеческое творчество. Для того, чтобы распознать деятельность Бога в мире и научиться читать божественные знамения времени, Церковь должна поддерживать диалог и понимать язык отдельно взятых культур» [165, с.344]. Иными словами, Церковь оставляет за собой возможность

применения единой интерпретационной схемы и это очень прочное основание для сохранения моностилизма. Эта единая интерпретационная схема способна придать значение самым разным явлениям действительности, в том числе тем, что обусловлены прогрессом. Действительно, предлагаемый Церковью ракурс рассмотрения, сохраняющий вертикаль «Бог-Человек» позволяет рассмотреть в явлениях прогресса не саму вещь, а применение ее человеком. Если в культуре сохраняется указанная вертикаль, то различия в культурных традициях имеют не большее значение, нежели индивидуальные характеристики отдельных людей. Но эти различия не остаются незамеченными. Примером применения единой интерпретационной схемы является цикл документальных фильмов «Планета православия», снятых творческим объединением «Православная энциклопедия». В двенадцати сериях фильма представлено описание жизни православных общин в православных и неправославных странах, таких как, например, Япония и Америка. Единство православного мира предстает не как единообразное подчинение тотальному господству, а как согласие в принципах через многообразие конкретных проявлений традиции.

То, что во многих странах православие не является «традиционной» религией вовсе не является препятствием для жизни православной общины. Более того это не сказывается на ее «традиционности», так как позволяет в большей степени сохранять специфику религиозной жизни, отличной от иных форм социальности. Для укрепления общины большое значение имеет личный авторитет священника. Это особенно ярко показывает пример архиепископа Николая Японского (1836-1912), основателя Православной Церкви в Японии, а также пример митрополита Антония Сурожского (1914-

2003), возглавлявшего Сурожскую епархию РПЦ в Великобритании и привлекшего к православию сотни англичан.

Попытки «внешнего обеспечения» моностилизма в настоящее время достаточно сложно осуществимы и это ярко демонстрируют события, связанные с попытками внедрить преподавание «Основ православной культуры» в России. Несмотря на то, что дисциплина является культурологической и на то, что для России характерен рост религиозности, внедрение дисциплины встречает сопротивление.

Аналогичные трудности встречает внедрение аналогичного курса в Гагаузии. Религиозный плюрализм принес свои плоды и администрации школ не решаются ввести такой предмет в классах, зная, что не все учащиеся православные. Решительный шаг сделан только в селе Гайдары, известном своей «моноконфессиональностью», где предмет, называемый «религия» преподается во всех классах.

Это, тем не менее, не мешает росту воцерковляемых и появлению новых возможностей «информационного доступа к православию». Помимо интернетсайтов и телеканала «Союз» его обеспечивают разные формы периодических изданий, например, журнал «Фома», чье название характеризует предполагаемый адресат издания.

Это многообразие форм информационного пространства в еще большей степени подчеркивает сложность традиционного подхода к изучению религиозности. Возрастает доля времени, проводимого в виртуальном пространстве, что касается и людей религиозных. Урбанизация и трансформация традиционного общества меняют формы воплощения традиции в меняющемся мире. Это значит, что о росте религиозности может свидетельствовать рост ассортиментов

продуктовых товаров для поста, рост разнообразия паломнических маршрутов, усложняющих географию осуществления религиозной практики верующих. Растет индивидуализация всех форм религиозной деятельности, и отсутствие иконы на стене аудитории спокойно сочетается с наличием небольших иконок в и личных вещах верующих. Плюрализм в религиозной жизни общества сочетается с моностилизмом жизни отдельной религиозной общины.

Моностилизм на уровне теоретико-догматическом и на уровне народной (обыденной) религиозности различны в формах проявления, но едины в том, что в обоих случаях речь идет о единой интерпретационной схеме, в рамках которой в каждом из ее вариантов интерпретация смыслов разнообразных явлений и процессов действительности составляет область конечных и взаимосвязанных значений. В этом контексте интересен тот разброс комментариев, который вызвало открытие российского математика Г.Перельмана. То, что на языке математики звучит как «всякая односвязная поверхность гомеоморфна трехмерной сфере» в ряде комментариев СМИ объяснялось как доказательство того, что Бога нет, так как подтверждало теорию «Большого взрыва», в ряде – как доказательство существования Бога.

Моностилизм на уровне теоретико-догматическом является давним объектом философского анализа. Однако круг явлений действительности, значение которым придается моностилистической интерпретационной схемой, постоянно меняется. Сейчас это особенно заметно в связи с тем, что трансформации социальной жизни резко ускорились. Даже изменения в повседневности людей стали заметны при жизни одного поколения, что обусловило появление истории повседневности. Индивидуализация, ставшая следствием становления

информационного общества, не изменила самого главного в религиозном опыте людей, так как во все времена он мог быть только индивидуальным. И именно как индивидуальный опыт он стал предметом рефлексии в «Исповеди» Аврелия Августина. Стоит подчеркнуть, что одновременно «Исповедь» является также практически первым опытом автобиографии. Интересна та взаимосвязь, которая существует между опытом саморефлексии и эпохами духовной жизни. Вторая из значимых для истории философии исповедей – «Исповедь» Жан-Жака Руссо относилась уже к эпохе Просвещения. Она презентовала новую форму духовной жизни. Во второй половине XX века, в эпоху становления информационного общества индивид сам становился создателем культурных миров. Плюрализация культурных миров нашла отражение в бесконечном умножении количества свидетельств саморефлексии. Примером массовости свидетельств такого рода стал архив воспоминаний о Холокосте Стивена Спилберга, создателя фильма «Список Шиндлера», насчитывающий более 50 тысяч свидетельств подобного рода. Потребовалась новая методология исторического исследования - методология «устной истории» - для того чтобы справиться с потоками такой информации. Предметом рассмотрения историков, владеющих подобного рода методологией, является прежде всего опыт переживания трагических событий современности: Холокоста, депортаций, голода. Неслучайно в Гагаузии именно эти темы объединяют свидетельства, собранные К.Курдогло. Стоит отметить особое сочетание «традиционности» и «модернизированности» в сборниках Курдогло: это воспоминания в большинстве своем тех, кто не являются представителями интеллигенции. В одном из сборников это подчеркнуто тем, что

наряду с «официальными» именами информаторы названы и народным эквивалентом имени. Вместе с тем их воспоминания опубликованы, что в глазах общественности поднимает их до уровня научного труда. К.Курдогло не является историком, таким образом, воспоминания собраны непрофессионалом, но помощь в редактировании оказали профессиональный историк и профессиональный литератор. Тема голода сороковых годов XX века и депортаций весьма актуальна в Восточноевропейском постсоветском пространстве и вместе с тем значима для гагаузов.

Однако интереснейшая тема обретения религиозного опыта в период роста религиозности не стала объектом исследования в рамках «устной истории». Отчасти это связано с тем, что обращение к традиционным религиям воспринимается скорее как возвращение к религиозной традиции, восстановление ее.

Для протестантских конфессий индивидуальный религиозный опыт является материалом для рефлексии и средством убеждения в миссионерской деятельности.

Культурная система общества моностилистической культуры представляет собой универсальную систему интерпретации всех феноменов, актуально происходящих или потенциально возможных в обществе, «репрезентируемом» ими. Подобные культурные системы не просто служат инструментом интерпретации феноменов, но как бы определяют форму и способ их явления в обществе. Они исключают определенные феномены из поля зрения членов общества как неаутентичные для данной культуры, по отношению к другим, «чуждым» феноменам они содействуют их упрощению и «адаптации» с тем, чтобы они стали понятны членам общества. Таков механизм формирования полисинкретической религиозности.

Под религиозным синкретизмом принято понимать процесс взаимосвязи, взаимовлияния и взаимопроникновения представлений и культовых действий, относящихся к различным религиозным системам [142, с.17

Уровень обыденной религиозности оставался вне пределов философского анализа в силу упомянутой выше слабой отрефлектированности массами религиозных представлений. Исключением являлись предпринимаемые представителями феноменологии религии попытки классификации и типологизации религиозных феноменов (существующих и на уровне обыденной религиозности) - таких как «молитва», «жертвоприношение», «миф», «священное».

Согласно концепции А.Агаджаняна и К.Русселе, именно народная религиозность является пространством экспериментов. Там нормативное приходит в соприкосновение с эмотивным, там, в отличие от институциональной религии, часто доминирует религиозность женщин; там рецепция религиозных текстов отличается конкретностью и буквализмом, но в то же время, для практик характерны импровизация и «посюсторонний» прагматизм. Там основной канонический письменный нарратив смешивается с малыми, локальными нарративами, там в некоторых случаях, доминирует «невербальная культура», то есть, когда практика существует помимо текста, не объясняется или даже не может быть объяснена [2, с.14].

В итоге можно сделать следующие выводы: категории обществ моностилистической и полистилистической культур разработаны Л.Г.Иониным, который основывался на данных Ю.Лотманом и Б.Успенским характеристиках чистого и

синкретического художественных стилей. Культурная система общества моностилистической культуры представляет собой универсальную систему интерпретации всех феноменов, актуально происходящих или потенциально возможных в обществе, «репрезентируемом» ими. Для моностилистической культуры такими категориями являются иерархия; канонизация форм культурных репрезентаций; упорядоченность (строгое регулирование культурной и культовой деятельности в пространственно-временном отношении); тотализация; исключение «чуждых» культурных элементов; упрощение; официальный консенсус; позитивность (легитимирующая направленность); телеология. Иерархия включает и иерархию экспрессивных средств культуры и существование сакрального, доктринального ядра и особо отличаемой группы бюрократов, экспертов или творцов культуры. Примером исключения является отношение к нетрадиционным форм религиозности. Примером упрощения путем интерпретации в собственных терминах сложных культурных феноменов может служить восприятие активной миссионерской деятельности неправославных как враждебной, искусительной.

2.2. Основные тенденции проявления религиозности на уровне современного социума

Осмывая развитие философии религии, культуролог П.С.Гуревич предложил выделить три эпохи в ее истории, эпохи, ставившие перед собой различные проблемы: проблему истины, которую возвещает религия, проблему значения феномена религиозности, проблему языка религии [72, с.631].

При всей тех недостатках, которые свойственны однолинейным схемам, в этой концепции есть указание на тот момент, когда началось разрушение традиции и канонов и появилось многообразие «стилей религиозности». Этот момент – начало обсуждения проблем феномена религиозности. Традиция предполагает не обсуждение а безоговорочное ей следование; каноны – это предписанные нормы и правила, которым должны строго следовать способ поведения, выражения [101, с.166] Появление и осознание иных возможностей становится началом конца традиции.

Именно это стало происходить с христианством с начала Реформации. Суть и смысл происходящих тогда перемен имеют большое значение, но гораздо большее значение имело то, что предполагалась сама по себе возможность выбора формы религиозности, и этот выбор был индивидуальным. Это стало началом становления общества, которое можно назвать полистилистическим.

Если человек спасается только верой, обретает ее (веру) только через милость Божию и авторитетом в делах веры является только Священное писание, то соборность, подкрепляемая ритуалами, уже не является обязательной, и у корпоративизма, характерного для средневекового общества не остается оснований.

О глубокой связи рождавшегося в раннее новое время капитализма и протестантизма впервые обоснованно сказал М.Вебер в знаменитом труде «Протестантская этика и дух капитализма». Действительно, современное общество многим обязано Реформации. Это еще предстоит осмыслить, ведь сложные механизмы создания и воссоздания демократической традиции затеваются привычными штампами, такими как «Греция родина демократии». Но вот Т.Рендторф, профессор систематической теологии на факультете

евангелической теологии Мюнхенского университета указывает на то, что борьба кальвинистских общин за самостоятельность стала источником и отправной точкой далеко идущего процесса, который относится к предыстории современной демократии [213, с.176].

Политическая культура современного общества возникла на христианской почве и понимание веры как свободы заложило основу для осознания ценности свободы, правда при обязательной опоре на религиозные убеждения. Христианин в своем уповании на милость Бога не зависит от каких бы то ни было внешних условий, а также от навязанных ему извне моральных обязательств. Вера ведет его к безусловной свободе, к абсолютной внутренней независимости. Но именно в результате этой свободы и независимости христианин призван к служению ближним. Игнорирование этого следствия и одновременно ограничения может превратить свободу в произвол, демократию в охлократию. Реформация активизировала процесс рационализации и секуляризации. Культ разума — стержень европейской культуры. Но содержание понятия «рациональность» раскрывается по-разному: прежде всего рациональность понимается как метод познания действительности, которая основывается на разуме; иногда рациональность трактуется культурологами как некая структура, имеющая внутренние особенности и законы. В этом направлении рассуждений научное мышление утрачивает свою монополию на рациональность. Вероятно, и разум в данном случае перестает быть определяющей характеристикой рационального. Речь идет о специфической упорядоченности, присущей разным формам духовной деятельности, в том числе и ненаучной. Это особая организованность, логичность противостоит уже бесструктурности, хаотичности, принципиальной «невыразимости». К иррационализму

при этом может быть отнесен тот духовный опыт, который не поддается упорядоченности и умопостижению. Помимо этого, рациональность отождествляется с определенным принципом, атрибутивным свойством цивилизации. Предполагается, что культурные особенности народов, развивающихся в процессе своей жизнедеятельности аналитические и аффектированные начала, способны выработать определенные цивилизационные признаки [72, с.633]. Учитывая эти признаки, К. Г. Юнг разделял цивилизации на «рациональные» и «аффективные». В этом значении многие культурологи для анализа различных типов цивилизаций предлагали такие характеристики, как динамичность и статичность, экстравертированность и интровертированность, оптимизм и фатализм, рационализм и мистицизм как модусы западной и восточных культур. По мнению Вебера, чем дальше разворачивался процесс рационализации в европейской культуре, тем больше происходит «расколдовывание» этого мира. С него был сорван покров «тайны». Стало происходить разрушение религиозной картины мира, этой фундаментальной предпосылки «западного типа рациональности», что угрожает существованию его самого. Секуляризация в культуре Запада нашла свое отражение в падении авторитета традиционного христианства. Родилась тенденция к тому, чтобы приспособить религию к мирским, житейским представлениям. Это явление может быть названо «дехристианизацией».

Применительно к католицизму Т.Рауш называет это «модернизмом» и определяет как попытки некоторых католических ученых-богословов с помощью новейших методов изучения библеистики и истории начать диалог с современностью. Характеризуя эти попытки, Т.Рауш указывает, что вероучительные

истины у них становились символами, теряли значение объективной истины, чудесам находилось логическое объяснение, а христианское откровение было перетолковано в нечто, лишённое всякого сверхъестественного – в общий религиозный опыт, доступный каждому [209, с.291].

Этот процесс имел в европейской культуре далеко идущие последствия, выходящие за пределы чисто религиозных проблем. Так, в частности, культурологи отмечают нарастание кризиса личности на Западе. Э.Тоффлер указывал на причины успеха явления, которое он называет «культами», но которые можно назвать «тоталитарными сектами»: эти организации предлагают человеку, остро переживающему проблему одиночества и отсутствия смысла некий порядок, структуру, что рождает ощущение смысла и цели реальности [245, с.594]

На постсоветском пространстве, в силу особенностей политического развития в XX веке острота проблем, связанных с последствиями секуляризации еще не постигнута в полной мере. Можно согласиться с тем, что посылкой большинства дискуссий по поводу отношения к религии является стремление выбрать между двумя моделями: в соответствии с первой религия может быть полуполюгальной сферой частной жизни отдельных граждан, либо официальным институтом, опирающимся на мощь государства [75, с.7].

Но и тот и в другом случае невозможно оградиться от столкновения с теми проблемами, которые связаны с реализацией принципа свободы совести, законодательно закреплённого в широком комплексе правовых источников, включая Конституцию страны. Само осмысление этих проблем – западная традиция и связана она с тем,

что основание богословия, и особенно этики, в этой традиции видится скорее в разуме, нежели в служении Богу. Развитие западной христианской и светской этики привело к смещению в соотношении главных нравственных задач от литургического общения с Богом к дискурсивному рациональному осмыслению реальности и погружению в нее [248, с.103].

Можно согласиться с тем, что создание секулярной этики - второй рубеж секуляризации сознания (первым стало научное освоение мира). Она стала возможной тогда, когда Кант нашел основания для абсолютной морали, не зависящей от религии. Еще большим «прорывом» секуляризации сознания стал поиск человеческого содержания религиозности. Отныне и священное может быть описано как особый способ представления человеческих ценностей, придающий им безусловную значимость [75, с.16]. Это предопределило соотношение религиозного и секулярного дискурса. В условиях либерального государства из того факта, что религиозный выбор является частным делом отдельного лица и не может быть никому навязан, делается заключение, что и религиозный дискурс должен принадлежать только частной сфере и не может иметь значения в сфере публичной. Таким образом, публичную значимость имеет только секулярный дискурс. Приверженец той или иной религии, вступая в публичную коммуникацию, должен переходить на другой язык, а отстаивая определенную нравственную позицию, он обязан искать аргументы вне-религиозного характера. Претензии секулярного дискурса на роль универсальной основы для публичной коммуникации должны быть связаны с тем, что он является универсальной системой.

Не обращаясь к материалам полемики креационистов и эволюционистов и отказавшись от попыток рассмотреть сакральное заведомо лишив его этого статуса обратимся к сфере этики и политики.

Приступая к поиску универсальных оснований в этой сфере, Ю.Хабермас формулирует проблему следующим образом: не основывается ли либеральное государство на неких предпосылках, которые оно само не может гарантировать [267, с.41]? К подобного рода предпосылкам относится, например, механизм воспроизводства солидарности, необходимый для нормального функционирования гражданского общества. Согласно Хабермасу, солидарность, как бы она ни была абстрактна и опосредована правовым путем, возникает только тогда, когда принципы справедливости тесно переплетаются с культурными ценностными ориентирами [267, с.56]. Выходящая из-под контроля модернизация вполне может ослабить демократические узы и истощить ту солидарность, которая необходима демократическому государству, хотя оно и не может ее требовать для себя демократическим путем. Поэтому и возникает потребность в постсекулярном обществе. В постсекулярном обществе, пережившем влияние модернизации общественного сознания религиозный и светский менталитет способны на когнитивных основаниях принимать всерьез роль друг друга в дискуссии на сложные общественные темы. О необходимости «коррелятивности» разума и веры, разума и религии, призванных к обоюдному очищению и освящению, нуждающихся друг в друге и обязанных это признавать, говорит Й.Ратцингер (Бенедикт XVI) [208, с.101]. Обоснованием для подобного утверждения служит фактическая неуниверсальность даже

великих культур Запада, воспринимавших себя как некий эталон – культуры христианской веры и культуры секулярной рациональности.

Церковь не впервые отвечает на вызов времени. Это для XX века наиболее актуальными были социально-политические проблемы. Ранее таким вызовом было рождение национального самосознания. Неслучайно Реформация происходила именно в тот период времени, когда шло зарождение наций [111, с.20], а сам «отец Реформации» М.Лютер вскоре после опубликования знаменитых 95 тезисов приступает к переводу Библии на немецкий язык и успешно осуществляет его.

Любые реформы в церкви чреваты осложнениями. То, что люди переживали во время мессы, а именно явление Христа как Бога Живого и телесное приобщение к нему через телесные плоть и кровь, стало в протестантизме приобщением к живой духовности, однако лишенной телесной плоти (Лютер), или просто воспоминанием о Христе (Цвингли). Инфляция Божественного, превращение его лишь в «психический», а то и только мыслительный феномен, не могла не продолжиться и инфляцией психического, превращением и его самого в мнимость [257, с.365]. В период Реформации XVI века Лютер боролся не с католицизмом как таковым, а с его ритуалистическими чертами. Но оказалось, что отбрасывание одного за другим элементов ритуала последовательно, шаг за шагом ведет либо к уничтожению, либо к трансформации соответствующих институциональных образований, которые частично состоят именно в этих ритуализированных структурах действий. Католическая церковь долго сохраняла ритуал и во многом благодаря этому сохраняла целостность почти пять веков после Реформации. В XX веке и католическая церковь не устояла перед требованием перемен.

Для Русской Православной церкви главной задачей в XX веке была не необходимость перемен, а необходимость выживания в атеистическом государстве. Да и сейчас православие пользуется кредитом не только как религия и социальный институт, но и символ этнического своеобразия и некоей духовной ценности этого своеобразия

Но страны постсоветского пространства взяли курс на интеграцию в Европейское сообщество и требования перемен неизбежно будут обращены и к православной церкви. Западная христианская теология, особенно протестантская, приняла ситуацию секуляризации современной культуры, и в этом самое главное направление эволюции ее во второй половине XX века. Она приняла также ситуацию, когда религия становится частным делом людей, что влечет за собой возможность «частной интерпретации» как самой религии, так и представления о Боге. Но это не снижает возможности существования общности христиан, а, наоборот, ее расширяет – в эту общность включаются те, кто соединяет некоторые аспекты христианской традиции с религиозными культами, существовавшими у них ранее. Подобные процессы происходили и ранее, в средние века, когда христианизация народов Европы стала возможной в силу допущения возможности существования «обыденной религиозности», явившейся следствием синкретизма.

Необходимость принятия действительности в XX веке, веке мировых войн и тоталитарных режимов является задачей, которую должен решить каждый. Именно на это указывает С.Жижек, когда пишет о том, что секулярно-гуманистическая реакция на такие явления как ГУЛАГ кажется недостаточной [89, с.123]. Более того, реакция на явления такого порядка подводит верующего к

восприятию Бога который подобно страдающему Христу на кресте агонизирует, принимает бремя страданий, солидаризируясь с человеческой болью [89, с.123].

Принятие ситуации секуляризации и возможности «частной интерпретации» религиозности «тотального универсализма традиции» трансформирует восприятие претензии религии на универсализм. Претензия такого рода объявляется угрозой демократическим ценностям. Отстаивание сакрального ядра культуры в этих условиях становится сложной задачей. И большее стремление к ее разрешению проявляет мусульманский мир.

Тем не менее, рост религиозного плюрализма позволяет верующему увидеть себя глазами другого. Этот когнитивный сдвиг сделал возможной религиозную терпимость. если представители веры игнорируют эпистемическую ситуацию мировоззренчески плюралистического общества и настаивают на претворении своего учения в жизнь политическими средствами и его обязанности для всех, то это следует называть «фундаментализмом». Ю.Хабермас считает, что поскольку подобная эпистемическая ситуация складывается в современности, то и фундаментализм в указанном выше понимании является специфически современным явлением [267, с.15]. Но исследователь далек от того, чтобы видеть остроту проблемы только в неготовности фундаменталистов принять мировоззренческий плюрализм, она в значительной мере обусловлена тем, что Запад предстает как социум, фактически утративший свое собственное нормативное ядро. [267, с.18].

Вызывает особый интерес то обстоятельство, что исламский мир обостренно реагирует на действия в сфере искусства, которую можно было бы считать самостоятельной «областью конечных

значений». Примером этому может служить реакция на «Сатанинские стихи» С.Рушди (1988), на появление в датской газете карикатур на пророка Мухаммеда (2005 год), на появление фильма «Невинность мусульман» (2012). Такая реакция характерна для общества моностилистической культуры. Однако, когда убежденный католик М.Скорсезе снял фильм по книге православного грека Н.Казандзакиса фильм «Последнее искушение Христа», призванный обратить зрителя к размышлениям о природе Христа, крупнейшие сети кинотеатров США отказались предоставить залы для его просмотра.

В настоящее время Запад стремится не допускать эскалации конфликта из-за действий-перформансов, иногда переводя их в другую область значений. Например, когда пастор деноминационной религиозной общины Центр помощи голубя мира США Терри Джонс в 2012 году сжег Коран в память о терактах 11 сентября 2001 г., то он был оштрафован за нарушение правил пожарной безопасности.

Еще большей проблемой для Запада стала ускоренная исламизация Европы. Еще в 1998 г. по разным оценкам в странах Европейского союза проживало от 12 до 14 млн. мусульман. Большая их часть – турецкие, арабские, пакистанские эмигранты. Значим не только размах миграционных процессов, а снижение степени привлекательности европейских культурных стандартов в условиях провозглашенной политики «мультикультурализма». В итоге поддержание условий, в которых возможен полистилизм оказывается сопряженным с ограничением крайних его проявлений, причем ими могут быть признаны безобидные на первый взгляд культурные феномены. В частности, во Франции в 2004 году было запрещено ношение хиджаба в государственных школах.

Зато рост числа коренных европейцев, принимающих ислам пока не воспринимается как европейским обществом как проблема.

То, что обретение веры стало следствием индивидуального религиозного поиска, обусловило не только рост религиозного плюрализма, но и распространение нетрадиционной религиозности.

Еще в конце 60-х гг. прошлого века социологи и культурологи столкнулись с тем, что привычные очертания церквей и деноминаций расплываются одной стороны, многочисленные факты свидетельствовали о симптомах глубокого кризиса господствующей церкви: сокращалось число прихожан, ослабевал интерес к ритуалам, снижался религиозный энтузиазм верующих. Вместе с тем, по данным социологических исследований, многие даже порвавшие с традиционными представлениями о Боге продолжали считать себя причастными к религии. Это весьма симптоматично, ведь становление общества полистилистической культуры связано с эволюцией религиозности, с разрушением традиции именно в религиозной сфере.

В противовес официальной религии среди населения возникло увлечение неканоническими, нетрадиционными, непривычными культурами.

Феномен нетрадиционной религиозности — одно из характерных явлений современной духовной жизни. Суть его состоит в распространении вероучений, не связанных с привычными, традиционными религиями. Синкретический характер, эклектизм затрудняет попытки категоризации такого рода явлений, влекущий терминологическую неопределенность: «внеисповедная религиозность», «светский гуманизм», «эзотерическая, то есть предназначенная для посвященных, культура», «бунтарские духовные искания», «внеконфессиональная, то есть внеисповедная, религи-

озность». Американские культурологи, фиксируя снижение канонической религиозности, объясняли этот факт конфессиональным плюрализмом, тем что религиозная вера принимает другие формы, хотя и не устраняется. Поиск новых образно-чувственных, религиозно-практических установок, экзотических верований оказался весьма интенсивным.

Однако разрушение традиции и процессы секуляризации не отменяли религиозности, не изменяли качества религиозной вертикали «Бог-человек». Обретение спасения, которое не может не быть индивидуальным, связывалось с индивидуальным религиозным поиском.

Для Х. Кокса, американский протестантского религиозного философа, проблема религиозного поиска прежде всего в интерпретации. У технополиса есть свой стиль, свой способ выражения, с помощью которого он создает собственный образ и систему ценностей и смыслов. Урбанистический секулярный стиль частично обусловлен обликом общества, который формирует анонимность и подвижность. Два лейтмотива особенно характерны для стиля мирского града. Х.Кокс называет их "прагматизмом" и "профанностью"[138, с.340]. Под "прагматизмом" он понимает заинтересованность секулярного человека вопросом "будет ли это работать?". Под "профанностью" Х.Кокс понимает сугубо земной горизонт секулярного человека, исчезновение всякой надмирной реальности, которая определяла бы его жизнь. Pro-fane буквально означает "вне храма", т.е. "относящийся к этому миру". Секулярный человек рассматривает мир не с точки зрения какого-то иного мира, а изнутри его самого. Но если он больше не интересуется высшей тайной бытия, а озабочен только "прагматическим" решением

конкретных задач, то это все же не означает, что с ним нельзя всерьез разговаривать о Боге. Именно прагматизм и профанность дают возможность городскому человеку различить в Евангелии нечто такое, что было скрыто от его более религиозных предков. В свое время Д.Бонхёффер предположил, что секулярному человеку необходимо предложить нерелигиозную интерпретацию Евангелия.

К.А. ван Пёрсен изучая взаимоотношения между разными типами обществ и способами осмысления реальности, пришел к заключению, согласно которому мы сейчас начали переход (пользуясь его терминологией) от "онтологической" к "функциональной" эпохе человеческой истории. Онтологическая эпоха пришла на смену предыдущей "мифологической". Эти три эпохи и соответствующие им способы осмысления реальности совпадают с тем, что называется эпохами племени, городской общины и технополиса. В формирующуюся сейчас функциональную эпоху мышление - уже не осмысление отдельных сущностей, а "инструмент конкретных человеческих действий, необходимый для функционирования человеческого общества". Ван Пёрсен убежден, что понимание истины, возникающее в функциональную эру, не только не расходится с библейским, но в действительности гораздо ближе к Библии, чем вытесняемое им мифологическое или онтологическое понимание. В Библии мерило истинности - осуществление ожидаемого. Таким образом, между библейским пониманием истины и пониманием, рождающимся в нашем функциональном обществе, не существует неизбежного противоречия. Согласно Х.Коксу существует еще один аспект, где прагматический стиль гражданина технополиса приближается к библейским образам истины. То, что прагматик решает задачи по очереди, свидетельствует о его вере в

существование определенного порядка вещей. И наоборот, постоянное беспокойство приверженца онтологического мышления о том, чтобы каждый фрагмент был соотнесен с единым целым, говорит о неверии [138, с.345]. Он словно боится, что мироздание распадется, если он перестанет с помощью своей системы постоянно расставлять все по местам. Но нельзя сужать идею полезности, ограничивать ее целями и задачами, важными лишь для данной группы или государства. Подлинная секулярность требует, чтобы ни одно мировоззрение, ни одна традиция и ни одна идеология не были официально утверждены в качестве единственно верной точки зрения. Это, в свою очередь, требует создания плюралистических социальных и политических институтов [138, с.348].

В сфере культуры это приводит к полистилизму. Л.Г.Ионин к чертам полистилистической культуры относит деиерархизацию, деканонизацию, неупорядоченность, детотализацию, включение, диверсификацию, ателеологию, эзотеричность, негативность [101, с.191].

Деиерархизация предполагает отсутствие сакрального доктринального ядра и отсутствие особо отличающейся группы бюрократов, экспертов или творцов культуры, стоящих на вершине культурной иерархии. В рамках полистилистической культуры наблюдается плюрализация иерархий и доктринальных ядер. Они возникают в разных сферах, в разных «областях конечных значений». В области религии это находит отражение в росте религиозного плюрализма, в области науки в плюрализации доктринальных ядер, которые Т.Кун называет парадигмами, а И.Лакатос научно-исследовательскими программами. Иногда выстраиваются

синкретические иерархии, примером чему может служить саентология.

Деиерархизация проявляется по-разному: обособливаются иерархии разных «областей конечных значений», в одной «области конечных значений» может выстроиться несколько иерархий, размывается вертикаль иерархии, связывающие те, что существуют в масштабе государства и те, что на региональном уровне.

Деиерархизация проявляется и в ослаблении центра во всех сферах общественной жизни. В различных структурах местные администрации и местные органы власти обрели большую степень самостоятельности. Центр оптимизировал этот процесс, инициировав переход многих бюджетных организаций на самофинансирование. В сфере религиозной сказалась отмеченная Н.Митрохиным применительно к Молдове в целом готовность прихожан соблюдать автономию приходов и благочиний от епископата [177, с.506]. Наиболее ярким проявлением этой черты можно считать реакцию прихожан на попытку отстранить от служения священников в Комрате и Чадыр-Лунге, предпринятую руководством Кагульско-Комратской епархии.

Деканонизация проявляется в отсутствии или ослаблении жанровых и стилевых норм. Примером культурного шока, который был пережит на ранних стадиях трансформации, была ситуация, когда бывший президент СССР М.С.Горбачев принял участие в рекламе пиццы. В настоящее время считается вполне допустимой синкретизация культурных миров. Увеличивается число междисциплинарных исследований, в области искусства появилось множество «межжанровых» произведений, соединяющих мир фэнтези и историю, трагедию и комедию. Примером последнего является

фильм Р.Бенини «Жизнь прекрасна» (1997 год). Примером деканонизации в религиозной сфере могут быть признаны такие сочетания культурных феноменов как дискотека на Пасху и участие священника в спортивных играх для детей как форма работы с молодежью.

Под неупорядоченностью понимается нарушение пространственно-временного порядка реализации культурных явлений. Если ранее икона имела четко фиксированное место в пространстве дома, то теперь она сопровождает верующего в его путешествиях, размещаясь в дамской сумочке, в машине, приобретая, например, форму звена в браслете, подвески в машине. Как неупорядоченность может быть воспринята попытка поговорить о религии на улице, предпринимаемая Свидетелями Иеговы.

Детотализация предполагает исключение какого-либо единства в многообразии культурных феноменов. Исчезает единая интерпретационная схема, часто включающая дихотомию «друг-враг», «свой-чужой». В области религии это означает, что нестандартный выбор религиозности не будет интерпретирован как «предательство веры отцов».

«Включение» означает, что любые содержания актуально либо потенциально включаются в культуру, совершенно различные по происхождению системы знаков и символов начинают взаимодействовать. Примером может служить то, что в первом номере газеты «Шанс» за 2005 год содержались тексты молитв ангелам знаков Зодиака.

Диверсификация проявляется в установлении сложных систем взаимодействия традиций, культурных стилей, образов жизни. Например, священник может выступить в качестве ведущего радио

или телепередачи, а артист сделать политическую карьеру и даже стать губернатором (как А.Шварценеггер) или президентом (как Р.Рейган). Примером культурного феномена, отразившего диверсификацию в религиозной сфере можно считать Общеобразовательные Чакировские чтения, которые проходят в Чадыр-Лунге и объединяют священников, педагогов и ученых. Еще одним примером диверсификации является создание такой версии гагаузского прошлого, в которой сочетается этноцентризм и приверженность православию. Эта концепция увязывала крещение гагаузов с крещением печенегов посланным из Рима монахом Бруно. В 2008 году намечались торжества по случаю тысячелетия крещения гагаузов. Но поскольку оснований для отождествления гагаузов с печенегами не было, то следствием активной деятельности по организации праздника стала конференция «Православие и идентичность гагаузов», на которой выступления непрофессионалов-энтузиастов соседствовали с научными сообщениями.

Наличие такой черты как эзотеричность означает появление эзотерических групп со своей собственной сакральной доктриной, собственным сакральным сознанием, своей символикой, своей внутренней иерархией.

Негативность связана с отрицанием или равнодушным непризнанием существующего социально-культурного порядка. На Западе ее можно увидеть в движении хиппи, в диссидентстве.

Ателеология, то есть отказ признать какую-либо цель развития культуры и общества с большим трудом вытесняет телеологию, такую цель предлагающую. Просвещение вместо религиозной цели предложило идею Прогресса. В марксизме светлое коммунистическое будущее должно было бы заменить Второе пришествие Иисуса

Христа а пролетарская революция должна была бы выступить в роли Страшного суда. В настоящее время принято предлагать в качестве мини-целей обретение какой-нибудь новой модели вещи и предполагается что этой цели нельзя достичь раз и навсегда – за новой моделью последует новейшая модель. СМИ в соответствии с западными стандартами предлагают свои варианты проблем и пути их разрешения, переключая внимание потребителей информационной продукции на состояние их зубов, волос, кожи и предлагая зубные пасты, шампуни и крема, которые подобно индульгенции в средневековье сохраняли бы то, что считается ценным. В средневековье этой ценностью было бессмертие души, в современности ею стало бессмертие тела, преодолевающее признаки старения.

Феномен религиозности в моностилистической и полистилистической культурах будет иметь специфические черты, зависящее от характеристик общества в целом. Данная типология представляется достаточно функциональной для анализа феномена религиозности. Вместе с тем, она уступает по степени распространенности дихотомии «традиционность – современность». Несмотря на видимое подобие этих типологий, их следует различать. Последняя предполагает единство планетарного исторического процесса (отрицая, таким образом, закономерность полистилизма) и восходит к выстроенной в эпоху Просвещения перспективе перехода от варварского изоляционизма к единой планетарной цивилизации. Образцом для всего человечества была объявлена Европа, но так как европейский просвещенческий мессианизм сохранял заряд христианского универсализма, то первоначально он носил гуманистический характер. В XIX веке воплощением идеи

единообразия развития культуры стала эволюционистская парадигма (представителями эволюционизма можно считать Г.Спенсера, Э.Тайлора, Д.Фрейзера, Г.Л.Моргана и др). Ее развитием в XX веке и даже вершиной стала теория модернизации. С.Хантингтон привел девять главных характеристик модернизации, называя ее а) революционным, б) комплексным, в) системным, г) глобальным, д) протяженным, е) ступенчатым, ж) гомогенизирующим, з) необратимым, и) прогрессивным процессом. Впрочем, С.Хантингтон не умалял значения религии. Это нашло отражение в его концепции «столкновения цивилизаций» [273].

По Хантингтону, еще в начале 70-х гг. прочие категории: демократия, олигархия и диктатура, либерализм и консерватизм, тоталитаризм и конституционализм, социализм, коммунизм и капитализм, национализм и интернационализм – все были отодвинуты на задний план теоретического мышления. А на передний план выдвинута Великая дихотомия традиционность-современность, архаика-современность и т.д. Анализ реального содержания данных категорий затруднен политизацией данной типологии, включаемой в «проект модернизации». Современность в контексте логики модернизации не только отождествляется с Западом, но и объявляется безальтернативной. Апофеозом апологетики «проекта модернизации» можно считать статью Ф.Фукуямы «Конец истории?», провозгласившую окончательность либерального решения для всей планеты, а также его труд «Великий разрыв» [265]. Вместе с тем, стремительность модернизации вызывала ощущение преждевременного прихода будущего – «шока будущего», согласно Э.Тоффлеру [246, с.23].

Победа Запада в «Холодной войне», казалась, не оставляла сомнений в действенности, а, значит, истинности «проекта модернизации». Но еще первые концепции модернизации подверглись основательной критике. Критики отмечали, что понятия традиция и современность ассиметричны: современное общество – это идеал, а традиционные – дивергирующая и противоречивая реальность. Но часто между обществами, считающимися традиционными больше различий, чем между каждым из них и современным обществом. Были отмечены проблемы, связанные с идентификацией «современных» обществ – в частности современных не-западных обществ. Стало очевидно, что любое общество представляет собой сплав традиционных и современных элементов. И традиции не обязательно препятствуют модернизации, а могут в чем-то способствовать ей. В сфере религии достаточно ярким примером этому может служить религиозный полисинкретизм. Критику вызывало также отсутствие собственного содержания процесса модернизации, что особенно проявлялось в отсутствии характеристик переходного периода – периода, когда общество еще не современное, но уже и не традиционное.

Подверглась критике не только научная парадигма, следующая логике и диалектике Просвещения, но и сама диалектика Просвещения.

Согласно Ю.Хабермасу, точкой отсчета для критики модерна стали труды Ницше, который отказывается от новой ревизии понятия разума и прощается с диалектикой Просвещения [268, с.95]. Ницше нивелирует все, что вырывается из диалектики Просвещения. Модерн теряет свое исключительное положение, он всего лишь последняя

эпоха в долгой истории рационализации, как она начинается с разложением архаической жизни и распадом мифа.

Один из наиболее ярких вариантов критики диалектики Просвещения представлен в совместной работе М.Хоркхаймера и Т.Адорно. Просвещение тоталитарно как ни одна из систем, указывают авторы [276, с.40]. Программой Просвещения было расколдовывание мира. Оно стремилось разрушить мифы и свергнуть воображение посредством знания [276, с.16]. Но уже миф есть Просвещение и Просвещение превращается в мифологию [276, с.13]. Причиной регресса Просвещения в мифологию по мысли авторов, следует искать не столько в специально придуманных с целью регресса националистических, языческих и прочих мифологиях, сколько в самом парализованном страхе перед истиной Просвещения.

Таким образом, рационализированное самосознание европейской культуры – эталона «современности» было вынуждено по-новому рассмотреть свои собственные культурные основания. Это воспринимается как настоятельная потребность. Б.С.Гершунский считает, что главной причиной катастрофической девальвации нравственных, духовных ценностей цивилизации и все более очевидных мировоззренческих тупиков на пороге XXI века и третьего тысячелетия является системный кризис, который охватил три важнейшие сферы духовной жизни общества - науку, религию и образование. Для его преодоления предстоит устранить все более углубляющийся разрыв между Знанием и Верой. Разрыв этот в еще большей мере укреплен тем обстоятельством, которое удачно охарактеризовал Д.Ваттимо: для человека, живущего в эпоху постмодерна и осознающего это, религиозная вера пронизана

ощущением той неустранимой неопределенности, которая обычно свойственна лишь гипотезе [39, с.7].

П.Слотердайк указывает на то, что современные люди во многом утратили религиозные мечтания. Если сегодня испытывается недостаток в чем-то, то это выражается на языке посюсторонних витальных благ: слишком мало денег, слишком мало свободного времени и только в недавнее время стали говорить о том, что слишком мало смысла [227, с.431].

На постсоветском пространстве эта схема не может быть применима прямолинейно. Телеология и здесь отстывает с трудом. Осмысленность жизни в идеологизированной системе становится настоящей потребностью и потому не может быть просто устранена. Дискредитация прежней идеологической системы привела к поиску новой. Привлекательность религиозной системы обусловлена рядом факторов: она обладает огромным компенсаторным потенциалом, связывает с прошлым, придает осмысленность страданиям, связывает поколение предпенсионного и пенсионного возраста с поколением их родителей. Наибольшую степень привлекательности эта система представляла для интеллигенции, в принципе подверженной идеологическому воздействию.

Значение имело также и то, что процессы этнической мобилизации потребовали изменений в системе идентичностей. Для Молдовы это особенно актуально в связи с тем, что в XX веке регион пережил несколько разнонаправленных волн модернизации и несколько смен культурных пространств. Однако полувековой период пребывания в рамках атеистического государства был непродолжительным и не успел разрушить религиозную традицию в

такой мере, какая была бы возможна если бы он бы вдвое большим. Старшее поколение успело хотя бы отчасти познакомить с ней поколение своих внуков.

Трансформации, связанные с курсом страны на построение демократического общества и рыночной экономики ускорили те процессы, которые вели к смене общества моностилистической культуры обществом полистилистической культуры.

Для общества полистилистической культуры характерно разрушение или размывание монолитной религиозной традиции. Религия становится частным делом каждого, делом его выбора. Вместе с тем это не означает немедленного отказа от традиции и от принадлежности к традиционной конфессии. Это хорошо видно на примере Молдовы, где, несмотря на рост религиозного плюрализма, преобладающие позиции сохранила Православная церковь.

Вместе с тем, для значительной части прихожан Православной церкви активная религиозная практика – осозанный выбор, хотя он может восприниматься как восстановление традиции.

Для рубежа веков был характерен рост религиозности, распространение, хоть и в ограниченных объемах, религиозного плюрализма. Можно было бы предположить, что формирование новых систем идентификаций неизбежно должно было бы привести к интенсивному росту религиозного плюрализма. Оптимизации этого процесса мог бы способствовать ряд факторов, часть из которых была «заложена» еще в советское время. С одной стороны, в годы гонений на религию утрачивались традиции религиозной практики, выростали поколения атеистов, индифферентных к религии. С другой стороны, в годы перестройки произошла «реабилитация» религии безо всяких вероисповедальных различий [258, с.471-483]. Именно во время этого

возросшего интереса и симпатии к духовному измерению жизни появились общины новых церквей, деноминаций, культов.

В конце 80-х годов прошлого века этот процесс получал официальную поддержку со стороны государства, и подобное отношение считалось проявлением демократии. Тогда демократические преобразования только начинались и действия властей не столько способствовали росту толерантности в обществе, сколько легитимировали и «освящали» те религиозные организации, лидеры которых добивались благосклонности руководства государства.

В Молдове, как и в других государствах постсоветского пространства, официально благожелательное отношение к соблюдению принципа свободы совести нашло отражение в законодательстве и к тому моменту, когда начался интенсивный поиск новых систем идентификации в религиозной сфере, позиции традиционных конфессий и новых религиозных организаций были в известной мере выровнены. Выравнивание произошло и в информационной сфере. На всем постсоветском пространстве после снятия «железного занавеса» наблюдается расширение информационного пространства. Этому способствовало не только снятие запретов на поступление информации извне, но и расширение возможностей ее поступления. Повсеместно возможен просмотр зарубежных телепрограмм, пользование интернетом. Растет число иностранцев, приезжающих в регион. В сфере образования работают представители Турции, Болгарии, добровольцы Корпуса Мира США. Расширяется число людей часто и подолгу бывающих за границей. Значительное количество жителей Гагаузии ездят на заработки в Турцию (исламская страна), в Россию и на Украину, где сталкиваются

с иными стереотипами поведения, в том числе и в религиозной сфере. Чем менее эти стереотипы схожи с теми к которым человек привык, тем тяжелее переживаемый им культурный шок. Это особенно актуально для тех, кто работает в Турции. Суть культурного шока - в конфликте различных культурных норм и ориентаций [101, с.17]. Следствием может быть как принятие, так и непринятие новых культурных норм, но в любом случае происходит осознание их специфичности.

Масштаб «уравнивания» в религиозной сфере не стоит преувеличивать. Особенно это относится к исламской умме Молдовы: на протяжении двадцати лет все попытки зарегистрировать эту религиозную общину не давали результата. Хотя это частный случай, но он отражает более широкую тенденцию - анализ законодательства западноевропейских стран, в котором отражена концепция свободы вероисповеданий, показывает, что им присуща общее признание того, что эта свобода не может быть абсолютной.

В настоящее время рост религиозности «вширь» во многом позади и идет процесс укрепления религиозной практики неопитов, рост религиозности «вглубь». Даже в период максимального роста религиозного плюрализма в Молдове в целом и в Гагаузии в частности разброс нетрадиционных выборов был не особенно велик, и в этом тоже проявилось то, что период пребывания Молдовы в атеистическом государстве не был длительным, а трансформация традиционного общества не зашла далеко. Вместе с тем процессы роста религиозного плюрализма, социальных трансформаций и этнической мобилизации оказались взаимосвязанными. Чем более интенсивной является этническая мобилизация и процессы социальных трансформаций, тем выше рост религиозного

плюрализма. Это не противоречит тезису о том, что конфессиональная идентичность может «подкреплять» этническую. Интенсивность духовного поиска приводит к обретению смысла и чувства сопричастности в разных формах общности – и в религиозных общинах и в общности этнической.

Помимо этого, в тот момент, когда в рамках традиционного общества, преодолевая его сопротивление, создается стабильная религиозная община, то коллективизм начинает «работать» на нее. То есть она становится также «традиционной». Это не означает равенства положений этих общин и православной общины, но либеральное законодательство, возможность, используя современных информационных теологий выстроить собственное культурное пространство – все эти факторы способствуют, в известной степени, уравниванию позиций.

Рост религиозного плюрализма не сопровождался нарастанием напряженности между православными и протестантскими религиозными общинами. Это свидетельствует о формировании толерантности.

Усиление религиозности, отмеченное в конце XX века характерно не только для Молдовы. Попытки интерпретации этого явления предпринимаются с разных позиций. Представители современной трансперсональной психологии («интегральной психологии») исходят из того, что трансцендентальный импульс - наиболее жизненная и мощная сила в человеке. Систематическое отрицание и подавление духовности, характерное для современного западного общества, вызывает отчуждение, экзистенциальную тревогу, индивидуальную и социальную психопатологию,

преступность, насилие и саморазрушительные тенденции в современном человечестве.

Рост религиозности оказался возможен в условиях успеха процесса секуляризации – стандарты демократического общества предполагают отделение церкви от государства, светское образование и т.д. Тем не менее, именно в таком обществе оказался возможен рост религиозности. Д.Бонхёффер так объяснял возможность этого «совершеннолетний мир безбожнее несовершеннолетнего, но именно поэтому, наверное, ближе к Богу». Х.Кокс полагает, что секуляризацию можно рассматривать как процесс взросления и принятия на себя ответственности [136, с.172]. К.Барт отмечает, что только когда Бог и человек полностью отделены друг от друга, Бог может подойти к человеку, не ограничивая и не подавляя его. «Слишком долго деятельность церкви была всецело сосредоточена на пестовании всяческих видов благочестия...Христос – нечто безусловно новое, явленное свыше: путь, истина и жизнь Бога среди людей; Сын Человеческий, в котором человечество осознает свою непосредственную причастность Богу. Но - соблюдать дистанцию! Никакая, пусть даже тончайшая психическая вещественность формы этого осознания не должна подменять или затемнять подлинную трансцендентность содержания» [15, с.21] Ф.Фукуяма пишет о том, что культурный период постоянно усиливавшегося индивидуализма подходит к концу [265, с.368] Модернизация вызвала к жизни не только новые нации и националистические государства, но и освободила энергию человеческих сообществ [34, с.128].

С приходом постмодернистской культуры потребовалось переосмыслить то, что представлялось заранее заданным и определенным: представление о Боге, представление о мире и

предполагаемый адресат теологии. Начало этому процессу было положено необходимостью преодолеть ощущение торжества абсурда, вызванное катаклизмами XX века – мировыми войнами, установлением тоталитарных режимов. Но представление о том, что Бог универсален, всем одинаково доступен и открыт для всех все еще оставалось незыблемым. Однако этому представлению о Боге был противопоставлен образ Бога, который принимает сторону обездоленных и для познания которого необходима принадлежность к определенной группе – социальной, этнической и иной. Таким образом, был сделан шаг от осознания своей специфичности, до попыток обоснования онтологических оснований этой специфичности.

Элизабет Шюслер Фьоренца, профессор теологии в Кембриджской семинарии епископальной церкви, считает, что христианская идентичность связана не просто с религией, это одновременно и форма общинно-христианской идентичности. Христианские феминистки разных конфессий, полагает теолог, не отказываются от своих библейских корней и наследия, но предполагают, что центр христианской веры и общины следует искать в феминистском движении за преобразования [295, с.228].

Более того, теологи нового поколения, среди которых много женщин, жителей Африки, Латинской Америки и Азии, не согласились с тем, что их работа должна прежде всего произвести благоприятное впечатление на "образованных людей, презирающих религию". Вместо этого они начали разрабатывать теологию в диалоге с культурно подавляемыми слоями общества. Мартин Лютер Кинг так обосновал необходимость этой переориентации: «Если Церковь сознательно или бессознательно отдает предпочтение одному

социальному классу, она теряет духовную силу, заложенную в учении о самоотверженном следовании за Христом, и тогда ей грозит опасность превратиться в нечто вроде клуба с легким оттенком религиозности»[130, с.199].

Католические религиозные философы первоначально резко осуждали секуляризацию, связывая ее с распадом культуры, кризисом христианского персонализма. Э.Жильсон, католический философ, представитель неосхоластики говоря о неизменности литургии указывает на то, что «Церковь непоколебимо противостоит всяким философским нововведениям, которые могли бы повлечь за собой изменение формул догматов, и она поступает правильно, поскольку смысл станет иным, если изменятся слова, а переименование положений, которые подтверждались церковными соборами в течение многих веков, поставило бы под сомнение и саму религиозную истину»[92, с.15]. Но его труд был написан накануне II Ватиканского собора, тогда, когда католическая церковь осознавала кризисность своего положения. Сам Э.Жильсон указывает на состояние одиночества, неизбежного, по его мнению, для философа-христианина: «В XX веке в глубоко дехристианизированной стране философ-христианин ощущает всю неразрешимость своей изоляции намного сильнее» [92, с.9].

Сильный резонанс решения II Ватиканского собора вызвали в Латинской Америке. Осмысление события, которые происходили в этом католическом регионе во второй половине XX века имеют важное значение для понимания феномена религиозности на современном этапе развития общества. Оказалось, что попытки реформ не только содействуют регионализации в религиозной сфере, но и способствуют возрастанию восприимчивости церкви к

социальным, этническим и политическим проблемам. Это особенно актуально для постсоветского пространства, в котором неоднократно предпринимались попытки демонтировать наднациональные религиозные структуры, сохранившиеся несмотря на создание независимых государств. Одна из наиболее активных попыток такого рода была предпринята в 2008 году в Украине. Воспользовавшись тем, что на празднование 1020-летия крещения Киевской Руси прибыли иерархи Православной церкви, включая Вселенского патриарха, Президент Украины В.Ющенко поднял вопрос о Православной церкви Украины, расколотой на два патриархата, но не добился поддержки.

В этой связи обращение к опыту, обретенному Латинской Америки может иметь значение прежде всего при осознании региональных и культурных различий. Одним из них является то, что проблемы неравенства не воспринимаются столь остро и, соответственно не пребывают в центре внимания теологов. Зато острым является вопрос об этнической идентичности.

Важно рассмотреть сам механизм обращения к этнорегиональным проблемам. Применительно к католицизму можно отметить, что первоначально решения II Ватиканского собора вызвали незначительные непосредственные отклики, но под давлением как религиозных пастырских инициатив, так и всемирного соборного обновления понемногу осуществлялась „латиноамериканизация церкви". Помимо этого церковь активно реагировала на социальные проблемы. Перуанский кардинал Ландасури говорил о необходимости „включения церкви в усилия по освобождению", об „идентификации с бедняками континента" и об осуществлении ею „пророческой

функции любви: осуждения всего того, что угнетает человека"...[9, с.29]

Густаво Гутьеррес, один из создателей теологии освобождения, профессор Католического университета Лимы, так пишет об отношении к материальной нищете в христианстве: «христианская нищета может иметь смысл лишь как солидарность с нищими, жертвами бедности и несправедливости, которые порождены грехом, разрывом связей, и цель христианской нищеты – свидетельствовать об этом зле» [74, с.208]. И это были не только слова - Гутьеррес указывает на то, что теология освобождения, которая считает своим долгом покончить с существующей несправедливостью и создать новое общество, нуждается в проверке практикой, т.е. активным и эффективным участием в борьбе эксплуатируемых [74, с.212]. Примером подобной практики может служить деятельность монсеньора Ларраина, епископа Тальки (Чили), который первым раздал крестьянам земли своей епархии [9, с.29].

Феномен теологии освобождения распространился за пределы Латинской Америки и охватил многие страны «Третьего мира». Причем распространение шло не только путем прямого обращения к текстам теологов, но путем обращение к практике участия теологов в социальной борьбе, как например, когда теологи индийского штата Кералы встали на сторону бастующих рыбаков. [195, с.231].

Теолог из Африки Ж.-М. Эла указывал, что сложился разрыв между церковью, тем, что и как она делает, и обществом, полным изменений. И это приводит к определенной маргинализации христиан. «Если вера хочет что-либо значить, ей следует изучить саму себя» [297, с.232]. Сам Эла видит выход в переходе от клерикальной церкви к народу Божьему, живущему на уровне групп и общин, в которых

люди находят основу веры и евангельской практики, так как оставаясь внутри церкви, священники не способны сделать выбор, который не привел бы к клерикализму.

Рост религиозности вызвал к жизни не только попытки обращения к религии в поисках смысла, но и самые разные формы духовной жизни.

Исследователи отмечают, что религиозно-мистические искания молодежи после Второй мировой войны, определили становление нового самосознания и утверждение новых религиозных движений, теологический модернизм и религиозный эклектизм [30, с.106]. Это обращает исследователей к проблемам индивидуализма и группизма в религиозных сообществах [315, с.27]

С.Жижек указывает, что одной из наиболее скорбных особенностей эпохи постмодернизма и ее «мысли» является возвращение религиозного измерения во всех его разнообразных проявлениях, от христианского и прочего фундаментализма через множество спиритуалистических тенденций «нью эйджа» до возникающей религиозной чувственности в пределах самой деконструкции (постсекулярная мысль). Но в этом мало оптимистичного, так как подлинное христианское наследие слишком драгоценно, чтобы «оставлять его на съедение фундаменталистам» [90, с.31]

Ряд исследователей указывает, что в постмодернизме, отводящему большую роль игре, религиозное пространство также становится сферой игры. Но игра дает возможность по-новому оценить религиозное пространство [139, с.77].

Эти потрясения в меньшей степени затронули мир православия, во многом сохраняющий черты моностилизма.

Государства постсоветского пространства исходят из того, что роль религиозных организаций в становлении гражданского общества значительна, причем гораздо более значительна, чем можно предположить, исходя из показателей религиозности населения [258, с.483]. И естественно, если государство стремится к консолидации, оно будет заинтересованно в том, чтобы религия стала еще одним интегрирующим фактором. Это представляется более вероятным в условиях преобладания одной из конфессий или вследствие поддержки нескольких достаточно влиятельных и лояльных религиозных организаций. Такой организацией, например, представляется православная церковь, которая стремится закрепить свое преобладание взаимной поддержкой государства.

В целом можно заключить, что состояние религиозности в XX веке обусловлено такими глобальными процессами как секуляризация духовной жизни, сферы образования и политической системы. Вместе с тем катаклизмы и кризисы прошлого века вызвали к жизни рост религиозности, создание общества, которое ряд авторов называет «постсекулярным».

В постсоветских обществах рост религиозности предопределен еще и тем обстоятельством, что отказ от советской идеологии, процессы этнической мобилизации потребовали изменений в системе идентичностей. В Молдове специфику состояния религиозности обусловило то, что исследуемый регион в XX веке пережил несколько разнонаправленных волн модернизации, неоднократно менялось культурное пространство, но при этом период пребывания в рамках атеистического государства был непродолжительным (полвека) и не успел разрушить религиозную традицию так, как это было бы если бы этот период был более продолжительным.

2.3. Выводы по главе II

Феномен религиозности в моностилистической и полистилистической культурах будет иметь специфические черты, зависящее от характеристик общества в целом. Эволюция религиозности разворачивалась в контексте социальных трансформаций – перехода от общества моностилистической культуры к обществу полистилистической культуры. Категории обществ моностилистической и полистилистической культур разработаны Л.Г.Иониным, который основывался на данных Ю.Лотманом и Б.Успенским характеристиках чистого и синкретического художественных стилей. Для моностилистической культуры такими категориями являются иерархия, канонизация форм культурных репрезентаций, упорядоченность строгое регулирование культурной и культовой деятельности в пространственно-временном отношении, тотализация; исключение «чуждых» культурных элементов, упрощение, официальный консенсус; позитивность легитимирующая направленность, телеология. Иерархия включает и иерархию экспрессивных средств культуры и существование сакрального, доктринального ядра и особо отличаемой группы бюрократов, экспертов или творцов культуры. Упорядоченность в религиозной сфере проявляется в четком разделении сакральной и профанной сфер. Примером исключения является отношение к нетрадиционным форм религиозности. Примером упрощения путем интерпретации в собственных терминах сложных культурных феноменов может служить восприятие активной миссионерской деятельности неправославных как враждебной, искусительной.

Трансформационные процессы постепенно меняют экономические и политические структуры общества, преобразуя

традиционное общество сначала в индустриальное, затем в постиндустриальное и информационное.

В сфере культуры это приводит к полистилизму. Л.Г.Ионин к чертам полистилистической культуры относит деиерархизацию, деканонизацию, неупорядоченность, детотализацию, включение, диверсификацию, ателеологию, эзотеричность, негативность [101, с.191].

Деиерархизация в области религии находит отражение в росте религиозного плюрализма, в области науки в плюрализации доктринальных ядер, которые Т.Кун называет парадигмами, а И.Лакатос научно-исследовательскими программами.

Деиерархизация проявляется и в ослаблении центра во всех сферах общественной жизни.

Под неупорядоченностью понимается нарушение пространственно-временного порядка реализации культурных явлений. Если ранее икона имела четко фиксированное место в пространстве дома, то теперь она сопровождает верующего в его путешествиях, размещаясь в дамской сумочке, в машине, приобретая, например, форму звена в браслете, подвески в машине. Как неупорядоченность может быть воспринята попытка поговорить о религии на улице, предпринимаемая Свидетелями Иеговы.

Детотализация предполагает исключение какого-либо единства в многообразии культурных феноменов. В области религии это означает, что нестандартный выбор религиозности не будет интерпретирован как «предательство веры отцов».

«Включение» означает, что любые содержания актуально либо потенциально включаются в культуру, совершенно различные по происхождению системы знаков и символов начинают

взаимодействовать. Примером может служить то, что в первом номере газеты «Шанс» за 2005 год содержались тексты молитв ангелам знаков Зодиака.

Диверсификация проявляется в установлении сложных систем взаимодействия традиций, культурных стилей, образов жизни. Примером культурного феномена, отразившего диверсификацию в религиозной сфере можно считать Общеобразовательные Чакировские чтения, которые проходят в Чадыр-Лунге и объединяют священников, педагогов и ученых. Наличие такой черты как эзотеричность означает появление эзотерических групп со своей собственной сакральной доктриной, собственным сакральным сознанием, своей символикой, своей внутренней иерархией.

Ателеология, то есть отказ признать какую-либо цель развития культуры и общества с большим трудом вытесняет телеологию, такую цель предлагающую. Просвещение вместо религиозной цели предложило идею Прогресса.

Следствием разрушения моностилизма в религиозной сфере становится рост религиозного плюрализма, а также замещение некоторых элементов синкретического типа религиозности новыми, ставшими доступными вследствие расширения информационного поля. На ранних этапах восстановления религиозной традиции такими элементами стали эзотерические и теософские понятия, а также сведения о гороскопах. Позже элементы черпаются из православной традиции, ставшей в большей степени известной благодаря деятельности священников, СМИ, чтению религиозной литературы и паломническим поездкам.

Состояние религиозности в XX веке обусловлено такими глобальными процессами как секуляризация духовной жизни, сферы

образования и политической системы. Вместе с тем катаклизмы и кризисы прошлого века вызвали к жизни рост религиозности, создание общества, которое ряд авторов называет «постсекулярным».

В постсоветских обществах рост религиозности предопределен еще и тем обстоятельством, что отказ от советской идеологии, процессы этнической мобилизации потребовали изменений в системе идентичностей. В Молдове специфику состояния религиозности обусловило то, что исследуемый регион в XX веке пережил несколько разнонаправленных волн модернизации, неоднократно менялось культурное пространство, но при этом период пребывания в рамках атеистического государства был непродолжительным (полвека) и не успел разрушить религиозную традицию так, как это было бы если бы этот период был более продолжительным

Вместе с тем это не означает немедленного отказа от традиции и от принадлежности к традиционной конфессии. Это хорошо видно на примере Молдовы, где, несмотря на рост религиозного плюрализма, преобладающие позиции сохранила Православная церковь. Для значительной части прихожан Православной церкви активная религиозная практика – осознанный выбор, хотя он может восприниматься как восстановление традиции.

Для рубежа веков был характерен рост религиозности, распространение, хоть и в ограниченных объемах, роста религиозного плюрализма. В настоящее время рост религиозности «вширь» во многом позади и идет процесс укрепления религиозной практики неопитов, рост религиозности «вглубь». Процессы роста религиозного плюрализма, социальных трансформаций и этнической мобилизации оказались взаимосвязанными. Чем более интенсивной

является этническая мобилизация и процессы социальных трансформаций, тем выше рост религиозного плюрализма.

III ФЕНОМЕН РЕЛИГИОЗНОСТИ ГАГАУЗОВ

3.1. Специфика проявления религиозности в традиционном гагаузском обществе

Гагаузы – один из тюркоязычных народов, гагаузский язык относится к огузо-булгарской подгруппе огузской группы юго-западного ареала тюркских языков, к которым примыкают также диалекты балканских тюрков [84, с.5]. Вместе с тем, гагаузы являются христианами, и это выделяет их среди других тюркских народов, значительная часть которых исповедует ислам. Характеристики гагаузского общества в значительной мере предопределили состояние религиозности и осмысление феномена религиозности должно предваряться их анализом.

Миграционные процессы способствовали тому, что география расселения гагаузов в настоящее время достаточно обширна. Но в центре внимания исследователей прежде всего гагаузы живущие в Буджаке, на Юге Молдовы. Именно в этом регионе сложились условия благоприятные для роста этнического самосознания и даже для этнической мобилизации, результатом которой стало создание Автономно-Территориального Образования Гагауз Ери.

Одним из обстоятельств, этому способствовавших стала специфика этнополитического развития Буджака в частности и Пруто-Днестровского междуречья в целом. В истории региона один тюркский элемент сменялся другим. В древности территорию края

пересекали гунны, авары, древние болгары, в период раннего средневековья - печенеги, на смену им пришли половцы. Во времена Золотой Орды здесь проживали татары, в период османского владычества на Балканах – крымские татары и ногайцы.

. Д.Кантемир в «Описании Молдовы» отразил сложность исторической судьбы Бессарабии с конца XV века по XVIII век: «Бессарабия была покорена турками раньше, чем вся Молдавия, попала под их власть и в настоящее время не пользуется законами Молдавии, хотя и теперь по берегам Дуная есть города и села, населенные молдаванами, исповедующими христианскую веру, но которые претерпевают тиранию двух варварских народов, ибо Бессарабия частично населена татарами, частично турками, которые повинуются приказам сераскира» [117, с.24-25].

Историк XVIII в. Тунманн в своем описании Крымского ханства указывал, что с конца XIV в. «воеводы Трансильванской Валахии и Молдавии попеременно завладевали Бессарабией» [249, с.55]. Но в конце XV в. объединенные войска Баязида II и крымского хана Менгли Герая I захватили крепости Килию. Аккерман (Четатя Албэ)[197, с.29] и овладели Черноморским побережьем от устья Дуная до устья Днепра. На новых землях была образована Буджакская орда, подчиненная Крымскому ханству. Незадолго до этого сам Крым попал под власть Османской империи. Помимо владений на полуострове в территорию Крымского ханства впоследствии вошли поселения ногайцев в области Едисан (западный Ногай), Буджак (часть Бессарабии), Кубань и Черкесия [250, с.162]. Это предопределило своеобразное двойное подчинение Буджака, отмеченное Д.Кантемиром. Действительно, и в XVIII веке Юг Пруто-

Днестровского междуречья находился под управлением турецких и татарских властей [269, с.480].

Путешественник XVII века Э.Челеби подробно описал города и поселения Буджака, а также памятники и достопримечательности, включавшие в тот период, помимо крепостей, еще и мечети. Но уже в это время в регионе начинались политические потрясения, связанные с желанием местных правителей обособиться от Крымского ханства. Особые надежды возлагались на Россию. И действительно, в третьей статье Кючук-Кайнарджийского мирного договора (1774 г.) татарские народы признавались вольными [224, с.323].

Однако после Бухарестского мирного договора, завершившего русско-турецкую войну 1806-1812 г. этно-политическая картина региона резко изменилась. Во второй половине XVIII в. и окончательно в 1806-1808 гг., во время русско-турецкой войны 1806-1812 гг. большая часть ногайцев и татар откочевала из Буджака на Кубань, в Крым, за Дунай – в Добруджу [84, с.12].

Это не означало, тем не менее, унификации этно-политической картины Молдовы в том ее виде, в каком она вошла в состав Российской империи. Началась активная колонизация края. Наряду с русскими и немецкими переселенцами в Бессарабию мигрировали задунайские переселенцы – в основном гагаузы и болгары. Это этническое многообразие не сопровождалось, как ранее многообразием конфессиональным. Переселенцы были христианами и более того, за исключением немцев, православными. Таким образом, уже тогда, в XIX веке православие становится важным фактором консолидации общества, интеграции разноэтнических элементов в общее культурное пространство. Этно-политическая специфика Буджака нивелируется так прочно, что практически утрачивается

память о «ногайско-татарском» периоде его истории. Даже активизация интереса к истории тюркского мира в связи с процессами этнической мобилизации у гагаузов не способствует изучению этого периода. По словам А.А.Скальковского гагаузы «жили спокойно и дружно среди туземных обитателей – ногайцев» [225, с.45]. Они воспользовались созданной ногайцами системой водоснабжения [170, с.151], переняли у них некоторые хозяйственные навыки, например, способы устройства в условиях Буджака загонов и загородок для стойлового содержания скота [170, с.33], чамурную технику [170, с.94], топонимику [170, с.16]. Однако в настоящее время память об этом не актуализирована.

Османские власти делили население империи только по религиозному признаку, поэтому в переселенческой статистике, или в сохранившихся документах, содержащих сведения о переселенцах, не указывались этнические признаки или под этнонимом одного этноса указывали всех разных переселенцев [64, с.262].

Вместе с тем различия между переселенцами, объединенными общей исторической судьбой и конфессиональной принадлежностью были и касались они не только языка. Эти различия, а также возрастание использования этнонима «гагауз» уже в XIX веке стали предметом саморефлексии. Создатель первой историософской парадигмы гагаузов Д.Чакир считает своим долгом объяснить то обстоятельство «почему некоторые болгары православного вероисповедания говорят по-турецки и получили название «гагауз»» [278, с.29]

В настоящее время вопрос этногенеза все еще представляется одним из самых важных и значимых для гагаузской интеллигенции. Даже события связанные с созданием и становлением Автономии

прочно заслонены вопросом о происхождении гагаузов. Это свидетельствует о том, что процесс формирования этнического самосознания проходит все еще ранние стадии своего развития. Для этих стадий характерно то, что Образ Прошлого включает эмоционально заряженный мифо-исторический комплекс, выстраиваются конструкции, соединяющие реальные факты и вольную интерпретацию. Многочисленные версии, выдвигаемые учеными можно свести к двум основным: гагаузы это отуреченные болгары и гагаузы – это народность, в этногенезе которой в начале II тыс. н.э. сыграли остатки тюркоязычных кочевых племен, осевших на территории Северо-Восточной Болгарии [170, с.7].

Первая версия имеет статус официальной в Болгарии. На основании этого гагаузам предоставлялась возможность получения болгарского гражданства. Эмоциональное ее отрицание гагаузами может восприниматься как нечто искусственное – ведь и в этногенезе болгар также огромную роль сыграли тюркские племена. Но в процессе роста этнического самосознания должна быть выстроена этноцентричная картина истории и мира и вариант, предполагающий растворение этноса в близком по культурным стереотипам этносе должен быть тем более исключен, чем более близки эти культурные стереотипы. Большинство исследователей является сторонниками «тюркского» происхождения гагаузов, в пользу чего приводятся лингвистические данные. Одни считают их потомками половцев, другие – узов, третьи считают, что гагаузы – результат смешения половцев, печенегов и узов, четвертые видят в них потомков протоболгар и, наконец, ряд исследователей ведет их происхождение от турок-сельджуков [280, с.5]. Территория Северо-Восточной Болгарии, где происходила консолидация тюркских племен, предков

гагаузов, некоторое время входила в состав Первого Болгарского царства.

На IX-первую половину XI в. приходится принятие христианства в качестве официальной государственной религии у большинства народов Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европы. Процесс шел и «вширь и вглубь» - уже с начала IX века ускорилась христианизация славян Византийской империи [97, с.20]. Для Болгарии это стало ступенью в формировании единой болгарской народности. Но элементы языческих верований, в частности, фракийских [14, с.167], были инкорпорированы христианством. В 864 г. при хане Борисе (852-889) болгары приняли христианство по греческому обряду. В правление Симеона (893-927 гг.) совершился переход оформления к церковному служению на славянском языке. С 927 г (при Петре) церковь Болгарии обладала рангом патриархии. В 1018 г. Первое Болгарское царство прекратило свое существование. До 1186 земли Болгарии были подчинены Византии. Первоначально представители болгарского духовенства были оставлены на местах, ранг патриархии был ликвидирован, но болгарское архиепископство с центром в Охриде получило статус автокефального. С конца 30-х гг. XI века церковь была передана в руки византийских церковнослужителей. В период существования Второго Болгарского царства Охридская архиепископия временно (до 1246 г) вернулась под власть государей Болгарии, затем западные и юго-западные земли были отторгнуты Византией и центр церкви переместился в Тырново. В 1204 г. в результате унии Калояна с папством архиепископ Тырново получил сан примаса [14, с.163], а с 1235г., в связи с разрывом унии, обрел сан патриарха [14, с.165].

В период, когда на земли Северо-Восточной Болгарии активно стали проникать тюркские племена, они принадлежали Византии (1018-1186). Так как регион был пограничным, беспокойным, византийцы опасались основывать здесь свои вотчины. С конца XI века византийские императоры стали раздавать болгарские земли в пронию, причем в Северо-Восточной Болгарии пронию получали преимущественно знатные пришельцы [107, с.160]. Господство Византии в этом регионе оказалось нестабильным из-за почти непрерывных вторжений кочевников, постепенно оседавших на этих землях. Воспользовавшись благоприятной обстановкой, бояре Асени возглавили вспыхнувшее здесь в 1186 г. антивизантийское восстание, которое и привело к основанию Второго Болгарского царства. До второй половины XIV века глава государства сдерживал децентрализаторские тенденции. Но к середине XIV века обозначилось обособление северо-восточного района государства. В 70-е годы при правителе удела Добротиче, как и при его сыне Иванко эта территория фактически стала независимым государством Добруджей [107, с.358].

Второе Болгарское царство существовало в сложной международной обстановке. С 1242 Болгария выплачивала дань монголо-татарам [14, с.120] [107, с.363]. К концу XIV века Болгария была завоевана османами.

Таким образом, в регионе не сложились условия достаточных для ассимиляции тюркоязычных элементов, а церковная организация края претерпевала многократные трансформации.

В ходе завоеваний османы воспользовались ненавистью балканских христиан к римско-католической церкви и их взаимной политической неприязнью. На территории османов не было всеобщей

исламизации христиан, менее всего – в принудительном порядке. Не останавливаясь на обстоятельном освещении причин этого можно указать что это не было выгодно в экономическом отношении, так как именно христиане были податным населением. Мусульмане полагают, что монотеистические религии появившиеся до Мухаммеда, в частности иудаизм и христианство, также являются исламскими, хотя и обязаны были принять «правильную редакцию» ислама вследствие проповеди Мухаммеда. Христиане становились мусульманами по собственному выбору [133, с.34]. Выбор облегчался тем обстоятельством, что реально политическая власть в государстве принадлежала мусульманам. Хотя все подданные султана были «равны или, что то же самое, бесправны перед лицом верховной власти» [105, с.82], с точки зрения административно-судебной и налоговой практики, все подданные султана делились на 2 класса военных (аскери) и податных (рейя))[105, с.83].

Вместе с тем, особенностью османской административно-политической структуры были миллеты – автономные религиозно-политические образования иноверческого населения, пользовавшегося значительными правами внутреннего самоуправления: рум миллети (византийский миллети), яхуди миллети (еврейский миллет) и эрмение миллети (армянский миллет)[105, с.78]. Все эти миллеты при условии признания верховной власти султана и уплаты подушной подати джизье пользовались полной свободой культа и самостоятельностью в решении общинных дел. Следует отметить, что, например, в XVI веке на Балканах численность мусульман не превышала 20% населения. Но и остальные 80% - в основном православные, а также тринитарии, богомилы, иудаисты – были не менее лояльными подданными султана, чем самые фанатичные

поборники ислама, и поддерживали его борьбу с латинским западом [105, с.73].

Система миллетов обеспечивала сотрудничество высшего духовенства немусульманских народов с Портой. Вместе с тем, они в какой-то мере поддерживали этногосударственные традиции своих народов [107, с.261].

Но при этом в Юго-Восточной Европе полномочным и единственным посредником всех православных жителей империи в сношениях с Портой стало греческое духовенство. Самостоятельные Тырновская (болгарская) и Печская (сербская) патриархии были уничтожены [107, с.261]. Не подлежит сомнению высокая степень конфессионализации сознания в довозрожденческой Болгарии (в XVI, XVII и в первой половине XVIII века) [162, с.203]. Но с середины XVIII века наблюдается отмирание этноконсолидирующей функции православной церкви. Намечается тенденция к восприятию ею этнических позиций. У болгар на индивидуальном уровне это выразилось прежде всего в появлении «История славяноболгарска» Паисия Хилендарского (1762) [308], в которой декларируется мысль о необходимости религиозной организации по узко-этническому признаку и, кстати, которая написана для тех, кто любит и знает «свой род и язык». Таким образом, объединяются этническая, языковая и религиозная идентификация.

Пробуждение национального самосознания балканских народов становится важной чертой общественно-политической жизни Османской империи конца XVIII века [112, с.363]. И к тому времени, когда Гюльханейский хатт-и шериф 1839 г. в качестве одной из целей преобразований (танзимата) провозгласил обеспечение безопасности жизни, чести и имущества для всех подданных империи вне

зависимости от религиозной принадлежности[112, с.273], процесс складывания национального самосознания уже был необратимым. Это приводило к неожиданным последствиям: с ростом национального самосознания росли и претензии возрождающихся наций друг к другу, становятся заметны резкие перемены в отношении греческого клира к духовно-национальным запросам славян[162, с.209]. Конфликт завершится утверждением самостоятельной болгарской церкви (1870).

Важно отметить, что гагаузы некоторое время оставались опорой Константинопольского патриархата в Варненской метрополии[162, с.218]. В богослужении они использовали греческий, священниками у них были также греки. Степень значимости этих событий, тем не менее, не стоит преувеличивать, так как обострение противостояния болгар и греческого клира относится ко второй половине XIX века, то есть к тому времени, когда гагаузы и болгары уже переселялись в Буджак. Тем не менее, стоит обратить внимание на то, что процессы, которые шли среди болгар – формирование национального самосознания, связанный с борьбой за самостоятельную болгарскую церковь и за использование болгарского языка, в том числе в богослужении, среди гагаузов в тот период не происходили. Это отчасти объясняет то, что переселившись в Бессарабию, первоначально гагаузы не настаивали на идентификации себя как гагаузов и не сопротивлялись тому, что царские власти регистрировали их как болгар.

Для того, чтобы рассмотреть сущностные характеристики гагаузского общества, гагаузской культуры, определяющие ее своеобразие, необходимо обратиться к сравнениям.

Гагаузы достаточно четко отделяли себя от турок-османов. Помимо различной конфессиональной принадлежности, их отличала

разница в социальном положении, отчасти определяемая этой конфессиональной принадлежностью, и разница в этнических стереотипах. Стоит отметить, что термины «османы» и «турки» различаются и в турецком языке [172, с.14]. Но и «османов» и «турок» объединяет общность идеологии, менталитета, мало трансформируемая на протяжении столетий. В иерархии моральных ценностей турка на первом месте стоит храбрость [159, с.243-245].

Гагаузский менталитет отличается принципиально другими характеристиками. В иерархии моральных ценностей на первом месте не храбрость, а трудолюбие [26, с.126]. После рождения ребенка отрезанный кусок пуповины от мальчика повивальная бабка клала на плуг [146, с.21], а от девочки – на ткацкий станок, прялку, ножницы или вязальные спицы. На протяжении столетий изобретаются все новые и новые способы объективации этого ценного качества. Одним из таких способов является строительство дома. О ценности трудолюбия и отсутствии в качестве одной из главных ценностей храбрости косвенным образом свидетельствует то, что среди ругательств, записанных в начале XX века В.А.Мошковым, есть «бездельник», но нет, например, «слабак» или «трус» [84, с.192-193]. Это не случайно – в отличие от турков, гагаузы народ мирный, не воинственный. Характерно, что после создания автономии, первым был поставлен памятник не легендарному воину (Огуз-хану или Кей-Кавусу), а священнику М.Чакиру. Любимый герой народных сказок не богатырь, а хитрец Ходжа Насреддин (Настрадаин)[49, с.204-216].

Очень много традиций и обрядов гагаузов схожи с болгарскими и молдавскими. К числу ценностей относится трудолюбие, есть сказочные персонажи, близкие по функциям Настрадаину (Хитрый Петр в болгарских сказках, Пэкалэ и Тындалэ в молдавских). И

молдаване и гагаузы и болгары являются преимущественно православными, схожими в конфессиональном отношении. Этнографы начала XX века, в частности, Л.С.Берг отмечает высокую степень религиозности как гагаузов [26, с.126], так и молдаван [26, с.82], и болгар.

Тем не менее, гагаузы четко отличают себя и от болгар, и от молдаван. В.А.Мошков указывает, что отношения между гагаузами и молдаванами лучше, чем между гагаузами и болгарами [181, с.35]. Одним из факторов, обусловивших это, является то, что в ходе роста национального самосознания необходимо было максимально четко обособить себя от наиболее близкого в силу общности исторической судьбы и культурных стереотипов народа.

Более позднее пробуждение национального самосознания у гагаузов повлияло на их восприятие времени и отношение к истории.

Гетерогенность времени в религиозно-мифологической системе, детально исследованная феноменологами религии, и, в частности М.Элиаде, явление не уникальное. Но деление времени на сакральное и профанное проявлялось не только в этой системе запретов. Оно предполагало «коллективизацию времени». Именно с этой позиции, осуждающей «индивидуальное использование времени» в Западной Европе в Средние века осуждалось ростовщичество. Любопытный пример бесознательного осуждения «индивидуализации в распоряжении временем» содержится у В.А.Мошкова: рассказывая о консервативности общественного мнения гагаузов, приводит в пример историю богатого хозяина, не решающегося приобрести часы, опасаясь быть обвиненным в мотовстве [180, с.188-189]. Но дело не в консерватизме, как таковом: в другом месте приводится длинный

список того, что гагаузы переняли у немцев – и что покупали – в нем прежде всего усовершенствованные орудия труда [180, с.39].

Отношение гагаузов к истории характерно для традиционных обществ. Одной из особенностей восприятия истории гагаузами в XIX веке являлось отсутствие у них воспоминания о событиях более ранних, нежели те, что непосредственно предшествовали переселению их в Бессарабию. Даже этимология этнонима «гагауз» является поздней, несмотря на попытки исследователей XX века представить ее как свидетельство общности происхождения с огузами. Показательно и то, что за редкими исключениями, балканский период выпадает из исторической памяти гагаузов Бессарабии и то, что в настоящее время ведется поиск следов славного прошлого.

Отсутствие исторической памяти о периоде, ранее XVIII, объясняется различными обстоятельствами. Отсутствие интереса к истории - характерно для культуры, которую Ю.М.Лотман называет «бесписьменной» [155, с.365]. В такой культуре, по его словам, на первый план выступают не летопись или газетный отчет, а календарь, обычай, фиксирующий порядок и ритуал, позволяющий сохранять необходимое в коллективной памяти [155, с.365]. Состояние «бесписьменности» не означает того, что не создавались тексты на гагаузском языке. Неслучайно в 2007 году одновременно отмечалось 50 лет гагаузской письменности и 100 лет со дня выхода первой книги на гагаузском языке.

Другим фактором, повлиявшим на состояние исторической памяти гагаузов о прошлом, является их представление о себе в настоящем. «Память – инструмент мышления в настоящем, хотя ее содержанием является прошлое» [156, с.388]. Включенный в

историческую память «культурный арсенал», так же как и события исторического прошлого и «исторического настоящего», входят в образ «мы» не менее значимой составной частью, чем представление о каких-то типичных чертах народа – то, что называют национальным автостереотипом [83, с.230]. Для этнической идентификации гагаузов в XIX веке была важна их религиозная идентификация как православных. Это повлияло на первую историософскую концепцию гагаузов, озвученную Д.Чакиром.

Независимо от исторических реалий в ней есть и элемент самоопределения – значимость сохранения веры, и элемент испытаний и элемент чудесного избавления. «Биографическом очерке рода и фамилии Чакир», написанном в 1893 г., Д.Чакир пишет: «Долгом считаю объяснить, на основании достоверных рассказов старожиллов, то обстоятельство, почему некоторые болгары православного вероисповедания говорят по-турецки и получили название «гагауз». Обстоятельство дела следующее: турки, по завладении Болгариею, всеми мерами старались отуречить всех болгар, покорившихся по необходимости их власти. По этому поводу издан был фирман (указ) султанский, содержание которого выражалось в следующей дилемме: или принять магометанскую веру и удержать свой язык национальный болгарский, или переменить свой национальный болгарский язык на турецкий и удержать свою веру христианскую. Указ этот приводился в исполнение, как нужно предполагать, суровыми мерами, вследствие чего некоторые из болгар согласились язык болгарский переменить на турецкий, а веру свою православную твердо и непоколебимо сохранить, а некоторые из болгар согласились переменить свою веру христианскую на магометанскую и удержать свой национальный

болгарский язык. По истечении более ста лет те из болгар, которые согласились скорее переменить свой национальный язык на турецкий и сохранить свою христианскую веру, по каким-то притеснениям со стороны турок, бунтовались и произвели разные беспорядки. Для усмирения бунтовщиков употребляли телесные наказания, при этом, телесно наказывая выговаривали: «гагауз-уз-олсун», что означало: не поднимай носа»[278, с.29].

В целом, можно сказать, что процесс формирования национального самосознания гагаузов происходил позже, чем аналогичные процессы у болгар и завершился уже в Бессарабии. религиозная идентификация гагаузов как православных сыграла большую роль в консолидации гагаузского этноса и осознавалась гагаузами как в высшей степени значимая. Появление собственной письменности (1957 – на кириллице, в 90-е годы – на латинице) и собственной литературы также относится фактически ко второй половине XX века. Все это предопределило большую консервативность гагаузского общества и сохранение большого количества архаических черт в традиционном типе религиозности

Вместе с тем, именно священник М.Чакир (1861-1938) инициировал очередной виток процесса роста национального самосознания. Он издал брошюру «Бессарабиялы гагаузларын историясы» - «История бессарабских гагаузов» (1934) – первое оригинальное сочинение, написанное на гагаузском языке, и помимо этого перевел на гагаузский язык «Евангелие», «Псалмы», «Литургию», «Часослов», «Историю новых святых», «Историю старых святых»).

Но все же гагаузское общество конца XIX – начала XX века можно назвать моностилистическим. В обществе с циклическим восприятием времени иное отношение к прогрессу. Уже отмечалась

избирательность гагаузов в восприятии технических достижений. Важно то, что воспринимаемое не должно было менять традиционного уклада, а должно было его воспроизводить в новых условиях. В этой связи ценилось было не новое само по себе, а полезное с точки зрения традиционной системы ценностей знание. Самоценность нового вне этой полезности не существовала. В.А.Мошков указывает, что дети – гагаузы, достаточно успешно изучающие русский язык вскоре его забывают, но «грамоту русскую» (письменность) помнят долго и используют для того, чтобы писать по-гагаузски [181, с.38]. Безразличие к прогрессу предопределяет безразличие к новым знаниям. В общем-то, эта черта, характерная для многих традиционных обществ, позволяет им оставаться традиционными.

В начале XX века В.А.Мошков отметил, что ценность образования для гагаузов ниже, чем для болгар [181, с.31-33]. В этом проявляется большая традиционность гагаузского общества.

Еще одна черта менталитета, характерная и для других традиционных обществ – тяготение к публичности жизни. Это проявляется не только в том, что самые важные моменты жизни – рождение, свадьба, смерть сопровождаются ритуалами, в которых принимают участие множество людей. Еще одним проявлением тяготения к публичности жизни является демонстрация, выставление напоказ важнейших качеств - таких, например, как трудолюбие, чистоплотность (раньше женщины утром демонстративно мели улицы), щедрость, религиозность. Публичность была критерием «действительности» данных качеств, что очень важно в обществе, где преобладают аскриптивные, партикуляристские, диффузные модели мотивации [101, с.37].

Отношение гагаузов к различным народам, то есть то, кого и на основании каких критериев они относят людей к ингруппе, кого – к аутгруппе может помочь уточнить значимость для гагаузов религиозной и языковой идентификации. Теоретически дифференцирующими признаками могли бы быть религия или язык. Тогда гагаузы могли бы считать «чужими», например, тех же татар или ногайцев, «своими» болгар - тоже православных, с похожими традициями, с похожей исторической судьбой, часто с похожими фамилиями и именами. В XIX веке гагаузы еще помнили болгарский язык. Вместе с тем, ни в XIX, ни в XX гагаузы с болгарями себя не смешивали, хотя некоторые из них и были готовы «допустить свое болгарское происхождение» [181, с.29].

Турки же должны были бы быть отнесены к аутгруппе, так как они – иной конфессиональной принадлежности – мусульмане. И действительно, в собранных В.А.Мошковым в конце XIX – начале XX века сказках есть история о том, как некие православные, прихожане одной из церквей, поддавшись на посулы турка-мусульманина перешли в ислам вместе со священником. Но в результате произведенного архиреем исследования, в ходе которого допрашивалась воскрешенная мать священника, выяснилось, что священник был турком по происхождению [182, с.171-172] и, таким образом, турки-мусульмане люди другой крови.

Вместе с тем, в гагаузской версии сказаний о встрече героя эпоса Кёроглы с армянским купцом, Кёроглы, турок-мусульманин, заявляет по поводу христианина-армянина:

«Сайды билляхы кяфир ермени,
Етиннерин пайыны сайгы теерини»[280, с.142]
«Просчитался ей-богу, безбожник-армянин,

достатку его я счет предъявил»

Теоретически в гагаузской версии должно было бы значиться, что нехристь-Кёроглу выступил против христианина. Однако, это можно было бы объяснить заимствованием самого сюжета из турецкого фольклора.

Кроме того, А.А.Скальковский отмечает, что переселенцы из-за Дуная селились в крепостях Измаиле, Килие, Бендерах и Аккермане, где оставались некоторое время русские гарнизоны, в городах Кишиневе и Рени, на землях молдавских бояр и, наконец, с ногайцами, в кишлах и усадьбах татарских в Буджаке, где между ними не было конфликтов [225].

Эти эпизоды не служат обоснованием незначимости религиозной идентификации для гагаузов, но позволяет представить процесс формирования системы идентификаций как более сложный.

Вероятно, в начале XIX века среди гагаузов растворилась какая-то часть ногайцев и татар, живших в Буджакских степях до прихода гагаузов. К концу XIX вв. гагаузское общество в основном консолидировалось и обрело черты моностилистической культуры, ядром которой стало православие. Ядро это сложилось еще ранее – в балканский период истории гагаузов. Но к указанному времени оно обрело новые функции – фактически стало основой для формирования этнической парадигмы истории и, таким образом, способствовало процессу этнического самосознания.

Еще в XIX веке священники гагаузских приходов освещали этот вопрос в описаниях приходов, помещаемых в Кишиневских Епархиальных Ведомостях. В начале XX века в обстоятельной статье Н.Стойкова «Религиозно-нравственное состояние болгарских колоний в Бессарабии со времен их основания до настоящего времени» дан

детальный анализ эволюции этого состояния. Большой вклад в изучении духовной культуры гагаузов был внесен С.С.Курогло, М.Н.Губогло, А.В.Шабашовым, и Е.Н.Квилинковой.

На основании многих этнографических материалов можно сделать вывод о том, что именно принадлежностью к христианскому миру в основном определены культурные стереотипы гагаузов. Вместе с тем, острота дискуссий о характере религиозности не иссякла и в настоящее время. В частности, если Е.Н.Квилинкова предполагает, что можно говорить о высокой степени религиозности гагаузов конца XIX – начала XX века, то М.Н.Губогло убежден в слабой выраженности религиозной идентичности гагаузов и настаивает на том, что в духовной жизни народа нет религиозной идентичности в чистом виде. Расхождения в оценках связаны с видимым противоречием в описании религиозной жизни гагаузов исследователями конца XIX- начала XX в. Религиозность гагаузов отмечалась многими этнографами: согласно Л.С.Бергу они «весьма религиозны» [26, с.127]. В.А.Мошков характеризует их как твердых, почти фанатических христиан [180, с.6]. Вместе с тем, исследователи отмечают низкую посещаемость церквей. Это противоречие разрешается при учете важнейших характеристик типа религиозности, традиционного для XIX века, и преобладающего в XX веке. Его можно определить как православно-языческий синкретизм.

Ряд черт его являются общими для народной культуры практически всех народов региона – гагаузов, болгар, молдаван и украинцев. Прежде всего это относится к меньшей разработанности когнитивного аспекта религиозности. Осведомленность в теологических тонкостях у гагаузов могла даже считаться опасной. В этнографических материалах, собранных в конце XIX века В.А

Мошковым указано существование поверья, согласно которому если кто-то прочитает всю Библию, в скором времени умрет [180, с.221].

Вместе с тем, для гагаузов характерна большая сохранность архаических черт, обусловленная рядом факторов, к которым относятся отсутствие у гагаузов самостоятельной церковной организации, пусть и подчиненной Константинопольской патриархии, позднее появление литературы, в том числе религиозного содержания, на гагаузском языке.

Использование методики семиотического описания системы кодифицированного бытового поведения по данным фольклорной традиции позволяет реконструировать мифологическую картину мира гагаузов.

Эта методика имеет особое значение, в связи с тем, что ранняя христианизация и отсутствие литературной традиции практически исключили возможность сохранения пласта дохристианской «высшей мифологии». Первый опыт систематизации мифологических представлений гагаузов был предпринят В.А.Мошковым в его труде «Гагаузы Бендерского уезда».

В религиозных воззрениях гагаузов можно проследить архаические пласты, относящиеся еще ко времени существования древнетюркской общности. Вместе с тем, сюжеты и образы древнетюркской мифологии в религиозно-мифологической картине мира гагаузов подверглись влиянию других мифологических систем. Наибольшее влияние оказала христианская мифология.

Но в христианской транскрипции иногда переданы сюжеты и образы мифологии древних тюрков или мифологии тюркоязычных народов. Рассмотрим в качестве примера версию о происхождении земли, записанную В.А.Мошковым в конце XIX – начале XX

в.:«Вначале были Бог и шейтан; земли в то время не было, а везде была только одна вода. Бог послал шейтана в воду на дно и приказал ему прочитать: «во имя Отца и Сына и Святого Духа.Аминь». Шейтан нырнул на дно, но не прочитал молитвы и потому вернулся ни с чем. Бог снова послал его. Шейтан вернулся снова, опять не прочитал молитвы и снова вернулся с пустыми руками. Наконец Бог послал его в третий раз. На этот раз шейтан начал читать молитву, сказал: «во имя Отца...», не договорил молитвы и потому достал земли столько, сколько вошло ему под ногти. Бог взял эту земли и говорит шейтану: «я положу ее к себе на грудь и лягу спать на спину, но ты не бери у меня земли». Бог положил землю за пазуху, а шейтан схватив ее, побежал, и где только он пробегал, везде становилась земля. Бог спал один день и одну ночь, а когда проснулся, то начал создавать мир»[180, с.202].

Несмотря на некоторые христианские элементы, это вполне языческая версия, совпадающая в некоторых чертах с одним из вариантов (шаманским) космогонического мифа саяно-алтайских тюркоязычных народов. Согласно этому мифу, первоначально существовало лишь водное пространство. Решение о создании земли из ила было принято владыкой верхнего мира Ульгеном (в образе утки). Правитель подземного мира Эрлиг (также в образе утки) нырнул и со дна принес ил, разбрасывая который Ульгень создал землю, а сам Эрлиг – горы [176, с.539]. Эрлиг, владыка нижнего мира, разлучающий людей, враждебный верхнему миру упомянут в древнетюркских енисейских текстах и в «Книге гаданий»[176, с.537].

К элементам имеющим древнетюркское происхождение относятся черты, свидетельствующие о распространении в древности культа волка – реликтом его являются так называемые «волчьи

праздники». Параллели в мифологии саяно-алтайских тюркоязычных народов можно найти в представления гагаузов о Млечном пути как о «Саман Йолу» и о Полярной звезде, как о Железном коле – Демир Казык (в мифологии саяно-алтайских народов – Золотой кол [176, с.539]). Но в целом, слой «высшей мифологии» тюркского происхождения у гагаузов не сохранился, что закономерно, ибо именно этот слой наиболее язвим при конвергенции и синтезе религиозных систем. Фактором в еще большей степени этому способствовавшим стала изоляция от тюркского мира, в которой оказались гагаузы, приняв христианство.

В гагаузских текстах не упоминается не Эрлиг, ни другие божества «высшей мифологии» древних тюрков. Не стал исключением и верховное божество Тенгри. Интересно, что если в турецком языке термин Tanrı, наравне с термом Allah используется для обозначения Бога [350, с.24], то в гагаузском языке этот термин отсутствует.

Важным обстоятельством является то, что термин Allah в гагаузском языке используется, что свидетельствует о влиянии мусульманской традиции. Мусульманская терминология широко применяется для передачи понятий связанных с христианством, причем практически всех важнейших понятий. «Бог» обозначается термином «аллаа»[50, с.41] «allaa» (в исламе «аллах» имя Бога[103,с.19]), «вера» – «иман» [50, с.203] (в исламе – «иман» [67,с.101]), «религия» - «дин»[50, с.146] (в исламе – «дин»[103, с.70]), «жертва» – «курбан»[103, с.296], «черт» – «шейтан»[50, с.566] (в исламе «шайтан»[103, с.289]), «рай» - «дженнет»[50, с.186] (в исламе «ал-Джанна»[103, с.59]), «ад» - «джендем»[50, с.185] (в исламе «джаннам»[103, с.64]) «молитва» – «дуа»[50,с.161] (в исламе «ду'а» – «личная молитва»), «милостыня» - «садака»[50, с.390] (в исламе –

«садака»[103, с.202]), «паломник» –«хаджи»[50, с.506] (в исламе «ал-хаджж» - «паломничество», «хаджжи» - «совершивший хаджж»[103, с.202]). Конечно, значения этих терминов разнятся, так как связаны с комплексами религиозных представлений различных конфессий. Показательно, что для обозначения тех явлений, которых нет в исламе, используются термины различного, чаще греческого, происхождения. «Монастырь» - «манастир»[50, с.325], «церковь» – «клицсаа» [50, с.272] «святой» – «ай» (еще одно значение этого термина – «луна»)[50, с.30] или «свети». Интересно, что существовал и термин «гяур» – «неверный», «иноверец», «немусульманин» [50, с.106].

Л.Н.Гумилев, ссылаясь на ал-Бакри, предполагает, что это следствие распространения ислама среди печенегов в XI веке [70, с.254]. Считая гагаузов потомками печенегов, он отмечает, что гагаузы возможно еще сохранили кое-какие мусульманские традиции [70, с.254]. Но сравнительный анализ календарной и семейной обрядности даже в первом приближении позволяет сделать выводы о том, что культурные стереотипы гагаузов основаны на их принадлежности к православию. Более того, ни один из упомянутых выше элементов концепции Л.Н.Гумилева не выдерживает критики. Гагаузы не могут считаться прямыми потомками печенегов. Достаточно убедительным представляется вывод А.В. Шабашова о том, что гагаузы имеют две основные линии этногенеза – автохтонную, балканскую и пришлую евразийскую, степную, инсталлировавшуюся в балканскую этническую среду в Средневековье [286, с.15]. Действительно, есть сведения о крещении нескольких десятков печенегов монахом Бруно [231, с.190]. Но еще более убедительным представляется вывод турецких исследователей о

том, что хотя печенеги установили прочные связи с византийцами, венграми и мусульманами, они не приняли ни ислам, ни одну из христианских церквей и поэтому со временем исчезли с арены истории [110, с.117].

Представляется более обоснованной версия о заимствовании исламской терминологии в ходе культурных контактов в связи с тем, что уровень развития теологических знаний у народа, у которого преобладал обыденный тип религиозности не мог не быть ниже, чем у турков. И терминология заимствовалась так же как это обычно происходит тогда, когда в менее развитом языке нет терминов для обозначения сложных понятий и они заимствуются из более развитого языка.

В гагаузской антропонимии выделяется пласт фамилий и прозвищ, связанных с мусульманской религией: Хаджи (огло), Хаджимити, Хаджибаба, Ходжа, Карагяур, Молла, Мулло и др. Отдельные из них образованы от мусульманских личных имен: Касым, Байрам, Абдулла [84, с.115]. Но как раз это свидетельство влияния исламской традиции относится к более позднему «османскому» периоду. То, что, тем не менее, именно христианская традиция, сформировала картину мира гагаузов проявляется и в том, что основная масса бытующих в народе имен заимствована из греческого, болгарского и русского языков вместе с христианской религией. Наиболее древний тюркский пласт представлен менее значительно [84, с.100], но сохранился, отчасти в силу обычая двухименности. Часто ребенок имел два имени: одно давали родители, второе священник. По свидетельству В.А. Мошкова, имя, данное гагаузу при крещении, становится для него официальным, а в обыденной жизни его зовут по другому.

Хотя христианская традиция сформировала картину мира гагаузов, православная догматика была не вполне усвоена. Помимо особенностей формирования православно-языческого синкретизма, это объясняется теми условиями, в которых протекала религиозная жизнь гагаузов на Балканах: отсутствие собственных священников, отсутствие религиозной литературы на родном языке – исключая литературу на языке караманли, вызывавшую большой интерес. Тем не менее, следует отметить, что для традиционных обществ вообще характерно преобладание значения ритуала.

По свидетельству В.А.Мошкова о трех лицах Божества в Троице гагаузы начала XX века знали, но считали их отдельными и независимыми богами [180, с.200]. Гагаузам, которых опрашивал В.А.Мошков, были известны некоторые ветхозаветные сюжеты: о сотворении мира и человека, о грехопадении, о Каине и Авеле, о единоборстве Давида и Голиафа, О Ное и т.д., но в своеобразной интерпретации. Сюжеты Нового завета и вовсе предстали в странном виде: о зачатии Иисуса Христа было рассказано, что Бог дал Богородице понюхать цветок феслина и дунул на этот цветок, от чего Богородица и зачала[180, с.204].Следующий сюжет еще более странен в свете концепций тех авторов-радикалов, которые настаивают на том, что гагаузы – недавние кочевники: «Когда жида гонялись за Христом, чтобы его убить, то Христос прибежал к свиньям. Свинья вырыла яму, положила в нее Христа и сама на него легла. Жиды увидели свинью, испугались и убежали. Потом Христос пришел к овцам..., к волкам...наконец спрятался в лошадиные ясли...За ночь лошади, которые едят очень много, съели солому и открыли убежище Христа. Пришли жида, взяли Его и замучили. За это Христос проклял

лошадей: «Вы, говорит, будете есть и никогда не насытитесь»[180, с.205].

Архаические черты проявлялись не только в содержании религиозных воззрений, но и в системе отношений «человек - Бог». Анализируя такого рода системы, Ю.М.Лотман выделяет 2 их типа – религиозную и мифологическую.

Религиозная система отношений предполагает безоговорочное вручение себя высшей силе. Ее черты: односторонность (отдающий себя субъект надеется на покровительство, но оно не обязательно; отсутствие награды не является основанием для разрыва отношений); отсутствие принудительности (одна сторона отдает все, а другая может дать или не дать, может отказать достойному (дарителю) и дать недостойному (не участвующему в данной системе отношений, или нарушающему ее)); эти отношения не эквивалентны, они исключают психологию обмена и не допускают мысли об условно-конвенциональном характере основных ценностей, поэтому средствами коммуникации являются в этом случае не знаки, а символы, природа которых исключает возможность отчуждения выражения от содержания и, следовательно, обмана или толкования; отношения религиозного типа – не договор, а безусловный дар [157, с.372].

Магическая же система отношений имеет следующие черты: взаимность (оба агента, участвующие в отношениях, – колдун и высшая сила являются действующими); принудительность (определенные действия одной стороны обязательно влекут за собой точно известное действие другой, и колдун может заставить действовать высшую силу даже вопреки ее воле); эквивалентность (отношения контрагентов в системе магии носят характер

эквивалентного обмена и могут быть уподоблены обмену конвенциональными знаками); договорность (агент заключает договор, который, во всяком случае в западной культуре, безусловно обязателен для обеих сторон) [157, с.371].

Именно этот тип отношений характерен для традиционного типа религиозности.

Рассмотрим это на примере сказок религиозного содержания, собранных В.А.Мошковым в конце XIX века.

Как следует из содержания сказки 11 «Св.Петр покровительствует своему крестнику», обязательства Св.Петра перед крестником, столь значимы, что заставляют Бога прибегнуть к чуду, для разрешения сложной ситуации, вызванной переменой его первоначального решения, своего рода одностороннего договора. В соответствии с ним, у людей не должно было бы быть урожая. В этой ситуации выигрывал крестник Св.Петра, которому последний, зная о грядущем неурожае, не советовал засеять поля. Но поскольку Бог изменил это решение – нарушил односторонний договор, необходимо было нейтрализовать вредные последствия этой перемены для крестника. Это было сделано: крестник получил муку перемолов бурьян [182, с.25].

Святые могут выступать агентами договора с людьми и нечистью. И условия заключаемого договора столь обязательны, что неизменны, даже если они невыгодны тем, кто его заключал. В соответствии со сказкой 9 «Условие Богородицы с шайтаном» Богородица заключила с чертом (шайтаном) договор по которому мертвые люд будут принадлежать ему, а живые Богородице. Когда стала очевидна невыгодность этого договора, единственным способом его нейтрализации был не отказ от его выполнения, как невозможный,

а попытка его аннулирования. С этой целью Св. Илью поступил в работники к черту и «украл у него условие» [182, с.22-23]. Интересным моментом является то, что в русской традиции договор с дьявольской силой или с ее языческими адекватными в принципе возможен, как, например, договор мужика и медведя, но он лишен ореола культурной ценности. Это значит, что он воспринимается как дело чисто человеческое и во всех случаях, когда договор заключается с нечистой силой, его соблюдение греховно, а нарушение – спасительно [157, с.374].

Содержание сказки 12. «Вор и Св.Николай» не позволяет достоверно судить о том, предполагает ли автор или рассказчик, что определенными действиями можно принудить высшую силу действовать вопреки ее воле, в частности, заставить Св.Николая помогать вору, так как последний поставил ему свечку. Но выявляет существование лиц, в этом убежденных, в частности, вора. Кстати, кража была успешной, что косвенно свидетельствует в пользу данного предположения. В приводимых примерах действия сверхъестественных сил разворачиваются в сфере повседневности. Согласно Т.В.Цивьян, будучи помещен в архетипическую модель, человек находится в ней в каждый данный момент, и сакрально отмеченный, и нейтральный [277, с.154]. Архетипическая модель однородна в том плане, что она мифологизирует весь универсум. Преобладание ритуала предопределяет отношение к слову. Слово менее значимо, чем ритуальное действие. Но ритуальное действие происходит не только во время церковной службы. Для гагаузов конца XIX в характерна низкая посещаемость церквей. Исключением были праздничные дни. Но каждый шаг в повседневной жизни должен укладываться в жесткую схему запретов и предписаний, которые

священники XIX века называли суевериями. Посещения же церкви могли быть и превентивной мерой, предотвращающей возможное наказание и «материализацией» в рамках публичности жизни такого важного качества, как религиозность.

В обществе, живущем вне идеи прогресса, где новые знания не являются ценностью, сохраняется невысокое значение когнитивного аспекта религиозности. Согласно сведениям В.А.Мошкова, гагаузы не стремились углубиться в тонкости теологических споров. Характерно, что в одной из гагаузских сказок, герой, желая удовлетворить священника, на вопрос о количестве богов, предпочел назвать как можно большее их число. Священник был разгневан. Герой спросил другого посетителя, о том, сколько тот собирается назвать богов. Узнав, что одного – удивился и заявил, что он не пожадничал и назвал несколько и то рассердил священника [182, с.177].

В исследуемой синкретической системе не все элементы синтезировались одинаково – есть более и менее синкретизированные элементы. Но отмечено, что синкретизированные элементы религии проявляют большую живучесть [142, с.28-29]. Религиозная система гагаузов функционирует на двух уровнях: на догматическо-каноническом, представленном официальной церковью и клиром, и уровне обыденной религиозности, представленном мирянами. И хотя в XIX веке степень просвещенности клира не слишком отличается от мирян, священники были склонны многие архаические черты традиционной религиозности рассматривать как суеверия. Эти суеверия они критиковали на страницах «Кишиневских епархиальных ведомостей». Важно отметить, что все православные в Бессарабии имели общую церковную организацию, не разделенную по этническому принципу.

Вместе с тем, ортодоксальные сюжеты предстают в своеобразной трактовке. Антропогонический миф, например, вполне христианский – Бог создал человека из комка земли, но... после Богородицы и Христа [180, с.202].

Однако, хотя картина мира в целом сформирована под влиянием христианства, некоторые образы и сюжеты восходят к древнетюркской мифологии. Древнетюркское происхождение имеет космогонический миф о происхождении земли.

В мифе упоминается борьба двух противоположных начал – доброго, светлого в образе бога-творца и злого, темного в образе шайтана. Дуализм является характерной чертой тюркских представлений о возникновении мира и состоянии пространства [76, с.160]. Пространство в восприятии гагаузов оживотворено, одухотворено и качественно разнородно. Живыми существами представлялись Солнце[180, с.254], огонь [180,с.259], земля [180, с.257]. Сохранился рассказ о том, что когда землю начали впервые пахать, то она была живая и кричала от боли, а борозды от плуга наполнялись кровью. Но явился Бог и утешил Землю: „не плачь и не пускай крови, ты будешь кормить людей, но ты же и съешь их всех»[180, с.260].

Пространство строго упорядоченно: в нем есть верх и низ, правая и левая сторона. Нарушение этого порядка опасно – согласно одной из примет нельзя краюшку хлеба класть нижней коркой кверху[180, с.220], а если кто-то пройдет сквозь радугу („кушак"), то мужчина делается женщиной, а женщина—мужчиной[180, с.258].

Неоднородными представлялись и стороны-направления. Архаические представления о противопоставлении «левый-правый» широко распространенные в древних мифологиях сохранились в

христианской трактовке, но имеют гораздо более глубокие корни. Согласно примете спать на правом боку нехорошо, потому, что Ангел-хранитель, который сидит у человека на правом плече оставляет его и уходит [180, с.219].

Центром пространственной структуры является Железный кол – Демир Казык (в мифологии саяно-алтайских народов – Золотой кол, под которым понималась Полярная звезда. Интерпретация названия Млечного пути -«Саман Йолу», является достаточно поздней, но самому этому термину можно найти параллели в мифологиях других тюркоязычных народов, в частности, в мифологии саяно-алтайских народов [176, с.539].

Упорядочение мирового пространства предполагало борьбу с хаосом. В древности не только постройка огромного города, но и даже сооружение жилища осмысливалось как космический акт, воспроизводящий строение мира, упорядочивание изначального хаоса, завоевание пространства у хаоса. Это считалось священным, таинственным актом, поэтому в начале и в процессе работы выполнялись специальные обряды, приносились жертвы. Это достаточно распространенный обычай принимал разные формы. В древнеболгарских и золотоордынских постройках в качестве жертвы использовались собаки [76, с.162], в латышских – петух. В древности в качестве строительной жертвы использовали и человека, что можно понять из предания о строительстве города Казани, где собирались принести в жертву сына хана [76, с.162]. В румынском пространстве хорошо известна легенда о мастере Маноле, принесшем в жертву жену для того чтобы отстроить монастырский храм.

В.А. Мошков указывал, на широкое распространение представления о необходимости человеческой жертвы у гагаузов.

Вместо ритуального убийства, при этом у человека похищался его «талысым». Представление о множественности обитающих в одном человеке душ присуще многим народам. Так, тюркоязычные народы Сибири различают тын (дыхание, не отделимое от человека), кут (жизненную силу, похищение которой влечет за собой смерть), сюр (призрак, двойник, который может отделяться от тела), кёрмес (дух умершего), который мог быть двух видов – ару-кёрмес («чистый») и дьяман-кёрмес («нечистый»)[175, с.414]. Представление о талысыме включают представление о нем, как о жизненной силе, похищение которой различными способами (в частности, путем измерения человека [180, с.314]) или уничтожение воплощающего эту силу предмета [180, с.316] влечет за собой смерть. Но после смерти человека, талысым продолжает свое существование как дух умершего, охраняя постройку[180, с.314] и иногда является людям[180, с.315] .

Процесс упорядочивания хаоса был связан и с наречением. В начале XX века у гагаузов сохранился миф о том, что по просьбе Бога Адам дал названия всем животным [180, с.202]. Сохранялся и обычай не называть опасное существо, в частности не произносить термина «шейтан».

Реликты космографических представлений гагаузов позволяют выявить трехчленную вертикальную и четырехчленную горизонтальную структуру мира.

Представления о четырехчленной горизонтальной структуре мира дошли в христианской трактовке, согласно которой, создав землю, Бог поставил на четырех углах ее по ангелу, неуспынно охраняющему мир[180, с.260].

Вертикальная структура включала представления о небесном мире, где живет Бог и святые, о земном мире, где живут люди и о подземном мире.

Они в некотором роде подобны – в частности, на небе столько же звезд, сколько людей, причем каждый человек имеет свою звезду, величина которой соответствует высоте его общественного положения [180, с.257].

По В.А.Мошкову небо представлялось гагаузам хрустальным сводом, земля при этом составляет небо для мира подземного, в котором тоже живут люди [180, с.254]. Еще в конце XIX- начале XX века сохранялся, хотя и в поздней интерпретации, миф о первоначальном единстве Земли и Неба и об их последующем разделении [180, с.254]. Сохранялось также несколько вариантов мифа о положении Земли в пространстве. По одному из них Земля стоит на рогу желтого быка и когда рог у быка болит от усталости, он перебрасывает землю на другой рог (что является причиной землетрясений), по другому земля стоит на рыбе, плавающей в море [180, с.259].

Под землей находится ад. Там живут черти (главный из них – Юда) [180, с.259] и грешники. Место пребывания рая не было однозначно определено [180, с.288].

Миры не были изолированы друг от друга. Предполагалось, например, что небо открывается на Пасху [180, с.254]. Во время Маленькой Пасхи, Пасхи мертвых «открывался» подземный мир. На девятый день после Пасхи на кладбище устраивали коллективные поминки по умершим родственникам [124, с.96]. Грешник мог навсегда покинуть Ад, если все его грехи вычеркивались (для того, чтобы был вычеркнут один грех, необходимо, что бы один из

оставшихся в живых подал за грешника в субботу кусок хлеба бедному человеку)[180, с.287].

Живя на земле, человек как бы проектировал свою будущую жизнь в том мире. Предполагалось, например, что тот, кто построил общественный колодец, на том свете не будет испытывать недостатка в воде [180, с.192]. Далеко не всегда система запретов и предписаний объяснима с точки зрения «здорового смысла» и категорий «нравственно», «полезно» и т.д. В частности существовал запрет на бросание обрезков ногтей на пол, так как на том свете их нельзя будет найти [180, с.218]. Но это парадоксальность правил не имела особого значения, как не имело значение несовпадение личного опыта с правилом.

В любом случае, важно было не понять правило, а следовать ему. Стремление же к пониманию как таковому было бы даже опасным: уже указывалось, например, существование представления о том, что если кто-то прочитает всю Библию, в скором времени умрет.

Реконструкция оппозиции *этот мир* (временное существование) - *тот мир* (вечность) выявляет достаточно сложную картину их взаимоотношений. Грань между ними была достаточно зыбкой, особенно в тех местах, которые были каналами связей между ними. В этих местах человек мог «выпасть» из этого мира в тот, то есть умереть или подвергнуться опасному влиянию того мира. К таким каналам относились зеркала, отсюда запрет показывать зеркало ребенку [180, с.31]; глаза (отсюда опасение «сглаза» и представление о том, что если человек умирает с открытыми глазами, то он унесет кого-либо из родственников, так как канал связи с тем миром не закрыт [180, с.288]. Особое место среди этих каналов связи занимали водоемы. К числу такого рода каналов относился и «ерь-гезю», глаз

земли [180,с.259]. Термином «ерь-гюзю» обозначали небольшое топкое бездонное место. В.А.Мошкову указывали такое место около села Бешалма. По рассказам жителей там погибли, заблудившись в ночное время, два человека и четыре лошади.

В водоемах, жили вредоносные мифические существа русалии. Попасть в тот мир, то есть умереть, через водоем было особенно опасно. Душа утонувшего, как и того, кто покончил жизнь самоубийством, попадала непосредственно в ад. Вода олицетворяет доупорядоченное состояние мира, хаос. По представлениям гагаузов она существовала до создания земли [180, с.202] и существует там, где земля, а вместе с ней порядок, заканчивается. По Мошкову гагаузы верили в то, что если идти или ехать прямо в какую-либо сторону, то приедешь к морю (воде)[180, с.260]. Велико значение воды в ритуалах перехода. Связано это с тем, что ритуалы перехода символизируют умирание для того мира в котором переходящий пребывал и рождение его в новом качестве. И чтобы эта смерть была именно символической, а не реальной, гагаузы за три дня до предполагаемого рождения ребенка и спустя три дня после родов, не давали роженице воду[180, с.22]. Но и дальше вода имела большое значение - гагаузы давали ребенку «водяное имя» («су ады») [180, с.26], а после смерти человека, его обливали [180, с.289] и поливали водой платок, вывешиваемый на столб или на дом [180, с.291].

Ритуалами перехода, к которым относились обряды, связанные с рождением ребенка и похоронные обряды, закреплялась принадлежность к этому или иному миру. Поэтому, например, если ребенок был слаб, то его крестили в день его рождения [180, с.24], быстро закрепляя его существование в этом мире. Но тем не менее,

ребенок считался особенно уязвимым для таких магических ритуалов как сглаз и порча.

Если не совершались должным образом похоронные обряды, то не переходил в тот мир покойник. В этом мире он превращался в «хобура» (упыря, вампира)[180, с.298].

В пространственном отношении этот мир соотносился с домом, двором, территорией села, то есть располагался внутри огады. Самым первым рубежом этого мира мог считаться перекресток дорог, до которого добежали и тем спаслись герои одной из историй о встрече с мифическими персонажами русалиями [180, с.210].

Элементом системы, регулирующей отношения двух миров - *этого и того* является различие профанного и сакрального времени [301, с.285]. Профанное время - время этого мира, земное. Сакральное время – время, связанное с каким-нибудь чрезвычайным событием или его воспроизведением в ритуале, и выделенное из временного потока повседневности [221, с.441]. Так, например, время Пасхи – время возвращения в тот момент, когда Иисус Христос воскрес, возобновление этого момента. Оно принадлежит не человеку и человек не может использовать его в своих целях. Именно поэтому в праздники запрещается работать. Важным моментом является то, что запрет на работу касался не только христианских праздников. Нельзя было работать во время Волчьих праздников. Считалось грехом есть во время дождя, так как в это время «Бог работает» [180, с.258]. В этом сюжете, помимо проявления представления о гетерогенности времени можно найти отголосок представления об особом значении союза неба и земли, вещественным символом которого являлся дождь[175, с.466]. Стоит отметить, что в древнетюркской мифологии

существовало такое божество как «священная земля–вода» («ыдук Йер-суб»)[176, с.537].

Нарушения запретов на работу в сакральное время карались различным образом. В частности, если был нарушен запрет на работу в волчьих праздники, то наказывал за это сам волк (по В.А. Мошкову - отбирал одежду, изготовленную в запрещенное время или съедал ее владельца) или такие мифические существа, как «русали» [180, с.221]. За тем, чтобы работы не исполнялись накануне среды, пятницы и воскресенья следили мифические существа «Чаршамба карысы» («Чаршамба бабасы»), Джюма карысы» («Джюма бабасы») и «Пазар-ана»[180, с.211], которых гагаузы представляли в образах старух в белой одежде с палками в руках.

Важным моментом, характеризующим отношения *этого и того миров* были отношения их обитателей.

К числу обитателей миров можно отнести: а) сверхъестественные существа, связанные с христианской мифологией – Бога, ангелов, дьявола и шейтанов; б) мифические существа – лушниц, старух «Чаршамба карысы» («Чаршамба бабасы»), Джюма карысы» («Джюма бабасы») и «Пазар-ана», русалий, великанов (девь и тепягезов); в) людей (как живущих земной жизнью, так и умерших, как обыкновенных, так и приобретающих сверхъестественные качества в силу выполнения магических обрядов – джяды, а также в силу невыполнения положенных обрядов – хобуры), г) животных.

Хотя каждый занимает вполне определенное место – Бог и святые – на небе, люди на земле, они вполне могут перемещаться в иные миры.

К первой группе героев мифов относятся сверхъестественные существа, связанные с христианской мифологией. Как уже

отмечалось, по свидетельству В.А.Мошкова о трех лицах Божества в Троице гагаузы начала XX века знали, но считали их отдельными и независимыми богами. Во всех сказках религиозного содержания фигурирует Бог Отец («Коджя Аллах», т.е. старый, или старший Бог), представляемый в антропоморфном виде. Антропоморфизм относится не только к внешнему облику Бога, но и к «внутреннему». Кроме большого ума, большой доброты и большой силы творить чудеса, Бог Отец ничем не отличается от людей. Живя на небе Бог спускается на землю, чтобы водворить на ней порядок. Он обходит свои владения, иногда крестит у своих крестьян детей [180, с.200]. Вместе с тем он не всегда справедливо распределяет богатства между людьми, к богатым и знатым благоволил иногда более, чем к бедным. Он признает необходимость мести и предоставляет людям мстить друг другу, для того, чтобы они поквитались на земле и больше уже никакого ответа на Страшном Суде не несли. Примером могут служить события в сказке № 6 «Бог предоставляет людям отомстить друг другу» [182, с.20]. Он далеко не всемогущ, боится чумы, не имеет власти над шейтанами и, между прочим, не выдерживает дыма ладана (Сказка № 3 «Похождения Ивана безчастного, женатого на Божьей дочери [182, с.3-15]). По земле он ходит как обыкновенный странник, нуждается в пище и ночлеге. Хотя требования Бога и не всегда понятны гагаузу, но ему известно, что их нужно исполнять не рассуждая, а иначе» Бог разгневался на ослушника и будет мстить ему, насылая на него всяческие беды [180, с.201]. Эти представления характерны для магической системы отношений «Бог-человек», в которой человек и высшая сила действуют на равных условиях. Они могут договариваться и высшая сила – Бог или святые обязаны выполнять

договор на условиях взаимности, принудительности, эквивалентности [157, с.371].

Ангелы выступают в роли хранителей мира [180, с.260] и человека. В соответствии с мифологическими представлениями гагаузов начала XX в. ангел сидит на правом плече человека. На левом плече человека сидит шейтан и если человек в течение 40 дней не побывал в церкви, шейтан начинает спорить с ангелом [180, с.206].

Служителями Бога раньше были шейтаны, но они перестали ему повиноваться и были сброшены с неба на землю [180, с.205]. Они также антропоморфны, но вместо души у них огонь. Они способны к трансформации: принимают облик насекомых [180, с.205].

К мифическим существам, не связанным с христианской мифологией – лушницы, старухи «Чаршамба карысы» («Чаршамба бабасы»), Джюма карысы» («Джюма бабасы») и «Пазар-ана», русалии, великаны (девь и тепягезы), домовые принадлежат к тому миру и потому опасны. Иногда их можно умиловить или обмануть и даже использовать (как домовых), но вступать с ними в единоборство не следует. «Лушницы» или «луфусницы» – это мифические женщины, которые являются чаще всего на третий день после родов и пишут в книгу судеб судьбу или счастье («кысмет») ребенка. Образ трех богинь судьбы достаточно распространен в мифологических системах, наиболее известное его воплощение – греческие мойры [174, с.374].

Опасными для человека считались Русалии, вредоносные существа, связанные с водой, образ которых распространен в различных мифологических системах, в частности, в славянской - русалки, мавки и западноевропейской - ундины. В представлениях гагаузов русалии могли быть и мужчинами; они также как и другие

мифические существа антропоморфны [180, с.210]. В честь этих существ отмечали праздник Русальную среду (через 25 дней после Пасхи) [124, с.106]. Этот праздник один из целого ряда праздников, связанных с христианской традицией (Русальная среда называлась и праздником Преполовения [124, с.106]), но призванных одновременно нейтрализовать воздействие опасных существ. Еще одним примером таких праздников являлся день Хромого волка [124, с.21].

Люди помимо тела имеют душу и талысым. Душа находится в сердце [180, с.287] и, вылетая, принимает вид бабочки. Представление о талысыме дошло до начала XX века не только в ритуалах, связанных со строительной жертвой. В.А.Мошков приводит описание обряда измерения роста покойного. Мерку с роста дают посланному сообщить о смерти покойного родственникам, а потом кладут в гроб вместе с покойником [180, с.289], таким образом, символически помещая в этот гроб талысым.

Люди также могли приобрести сверхъестественные возможности, как намеренно, так и случайно, как временно, так и постоянно.

В соответствии с мифологическими воззрениями гагаузов в договорные отношения можно было вступать не только с божественной силой, но и с нечистой, причем условием договора с шейтаном была продажа души на определенный срок [180, с.207]. При известной доле везения от неприятных последствий договора с шейтаном можно было и спастись. В.А. Мошков приводит историю о том, как умная и хитрая жена помогла спастись мужу [180, с.297]. Обрести самостоятельную магическую силу, враждебную остальным, можно было исполнив сложные условия обращения в «джяды» [180, с.208].

Обрести магическую силу, но уже после смерти, можно было, став святым. Различались более высокие по положению положению святые «Свети», и менее высокие- «Ай»[180, с.201]. К первому разряду святых гагаузы причисляли св. Петра, св. Николая, св. Георгия, св. Ивана [180, с.201], Св. Илью и других называли: Ай Илия, Ай Мина, Ай Тодур и т. д. К числу последних причислялось и Крещение под именем Ай Йордан.

Из числа всех святых гагаузы выделяли Петра, постоянного спутника Бога. Остальные исполняли разных обязанностей - св. Илья заведовал громом, св. Тодур - лошадьми, св. Георгий - прочим скотом и т. д. [180, с.201].

Примером ненамеренного приобретения сверхъестественных возможностей является обращение в хобура. Оно могло иметь место в случае неисполнения погребальных ритуалов.

Животные также связывались с христианской традицией, приобретая в ней положительные или отрицательные характеристики. Например, пчелы делают для Бога свечи [180, с.265], поэтому их нельзя красть, а вот в лошади сидит шейтан и она проклята Христом [180, с.265] . Особое место среди животных принадлежит волку. Волк стал общетюркским тотемом. Генеалогическая легенда связывает происхождение ханского рода Ашина с волчицей, родившей десять сыновей [76, с.31]. Сюжет о воспитании родоначальника племени, а иногда и его близнеца волчицей является общим для многих мифологий Северо-Западной и Центральной Евразии[175, с.242]. Но именно для тюркских народов образ волка приобрел особое значение. Вплоть до настоящего времени образ волка часто используется в идеологических целях. Значимость этого образа для тюркского мира несомненна. Но отношение к нему разное. В частности, в татарских

мифологических сюжетах образ волка весьма положителен. Белый волк спасает группу людей, заблудившихся в непроходимых лесах и болотах, он выступает как всемогущее божество. Вой старого волка считается хорошей приметой. О человеке, достигшем больших успехов говорят «его волк воет» [76, с.33]. В гагаузской традиции волк прежде всего опасен. Но встреча с волком по дороге поле перед посевом считается хорошей приметой [180, с.425] волк прежде всего опасен. В верованиях, обычая и обрядах связанных с культом волка - табу на употребление слова «kurt», пищевом табу, клятве именем волка, наделении волка сверхъестественными качествами, отказ от работы в дни Волчьих праздников Е.Н. Квилинкова видит отголоски тотемистических воззрений [124, с.20]. Вместе с тем, исследовательница отмечает, что у гагаузов нет мифов и легенд, в которых бы волк выступал в качестве их далекого предка, а гагаузская обрядность, связанная с Волчьими праздниками во многом схожа с аналогичной обрядностью народов Балкано-Дунайского региона и представляет собой общепалканское явление [124, с.20]. Сами же по себе «волчьих праздники» явление еще более широкое. В частности, в чешском языке и в латышском языках декабрь называется «волчьим месяцем» [175, с.242]. Специфичным было бы наличие особого положительного отношения к волку. Но этого нет, как нет табу на уничтожение этого животного (что не противоречит наличию у народа тотемистических воззрений). Вместе с тем, сакральная «отмеченность» этого образа все же свидетельствует о его особом значении для гагаузов. Исследователь традиционной культуры гагаузов Е.Н. Квилинкова указывает на то, что народный календарь гагаузов, как и народные календари других христианских народов является результатом синкретизма, называемого ею языческо-

православным [124, с.13]. Такой акцент на языческом начале вполне объясним: реконструкция всех элементов праздников открывала широкий спектр реликтов ранних форм религии – фетишизма, анимизма, тотемизма, пережитка культа предков, почитание умирающей и воскресающей природы. Следствием синкретизма использование двойных названий для обозначения многих праздников (Хедерлез- день Св.Георгия, день хромого волка-праздник Введения в храм Богородицы)[124, с.13]. Вместе с тем, уже к концу XIX – началу XX века священники, описывающие свои приходы в Кишиневских епархиальных ведомостях, отмечают то, что они считают изживанием суеверий, то есть исчезновение некоторых из языческих элементов[164],[135],[236]. Более того, переплетение языческих и православных элементов было очень тесным и языческие элементы сепаратно не воспринимались, так что возможно, точнее было бы говорить не столько о включении элементов христианской обрядности в народные обряды [124, с.13], сколько о христианской интерпретации языческих обрядов. В мифологических воззрениях гагаузов не сохранилось верхних пластов мифологической системы, архаические сюжеты даны в православной транскрипции, принадлежность к православному миру осознавалась и декларировалась. Все это позволяет говорить скорее о православно-языческом, а не о языческо-православном синкретизме. Это ярко показали события конца XX века, когда повсеместно стал наблюдаться рост интереса к язычеству, но в гагаузском обществе он не вышел за рамки узкого круга интеллигенции, проявившей интерес к тэнгрианству. Гораздо более явной тенденцией стало повышение роли православной составляющей православно-языческого синкретизма.

Все вышеназванное не исключает того, что уже в XIX веке религиозная система гагаузов функционирует на двух уровнях: на догматическо-каноническом (представленном официальной церковью и клиром) и уровне обыденной религиозности (представленном мирянами). И хотя в XIX веке степень просвещенности клира не слишком отличается от мирян, постепенно в православно-языческом синкретизме проявляется возрастание значения православной традиции. Постепенно утверждается традиция регулярного посещения церкви, совершения паломничеств. Священники, сыгравшие в этом немалую роль, склонны были многие архаические черты традиционной религиозности рассматривать как предрассудки и суеверия, критикуя их на страницах «Кишиневских епархиальных ведомостей». Интересно, что автор описания прихода с.Дезгинжа, составленного в 1778 г. почти о них не говорит, а напротив, отмечает «усердие и охоту» в посещении храма [135, с.245]. Зато автор очерка «Религиозно-нравственное состояние болгарских колоний в Бессарабии со времени их основания до настоящего времени» говорит о недостаточности прогресса в данной сфере, за исключением «уменьшения суеверий» [236, с.8]. Это противоречие может быть объяснено тем, что уровень подготовленности священников существенно возрос, влияние догматико-канонического уровня тоже увеличилось и это не могло не «повысить требования» к качеству изживания языческих элементов. Впрочем оценка, данная посещаемости прихожан священником с.Дезгинжи, отличается от оценки, данной примерно в это же время священником с. Чок-Майдан, отмечавшем невысокую ее степень [163, с.918]. Прогрессу в изживании языческого элемента способствовала нормализация религиозной практики православных в условиях жизни в

православном государстве, отличавшаяся от религиозной практики христианской общины (Рум миллети) на Балканском полуострове во времена господства Османской империи.

Можно выявить основную тенденцию трансформаций эволюции православно-языческого синкретизма - упрощение обрядности и отдельных ее элементов и вместе с тем некоторое изменение соотношения вера-отношение-действие. Обряд совершается при частичной утрате знания смысла действия, его места в картине мира, при изменении отношения к нему. В XX веке эти процессы усилятся. Но это не приведет к угасанию религиозной традиции и она обретет новую жизнь в условиях роста религиозности. К этому времени относится относительная конфессиональная однородность гагаузов – православных.

Итак, преобладающим типом религиозности гагаузов на рубеже XIX- начала XX веков является православно-языческий синкретизм. Ряд черт его являются общими для народной культуры практически всех народов региона – гагаузов, болгар, молдаван и украинцев. Прежде всего это относится к меньшей разработанности когнитивного аспекта религиозности. Для него также характерна магическая система отношений – «человек- Бог», в которой человек и высшая сила действуют на равных условиях. Они могут договариваться и высшая сила – Бог или святые обязаны выполнять договор на условиях взаимности, принудительности, эквивалентности. В такой системе отношений существует своеобразное соотношение сакрального и профанного: грань между ними, хоть и определена, но достаточно условна. Кодификация распространяется и на повседневную жизнь (еда, работа, отдых), обычно представляемой ритуализированной (деритуализированной). Даже в повседневной

жизни необходимо было вписаться в жесткую схему запретов и предписаний.

Мифологическая система гагаузов представляется достаточно развитой. Несмотря на то, что картина мира и культурные стереотипы гагаузов определены их принадлежностью к христианскому миру, реконструкция мифологических представлений и обрядов позволяет выявить глубинные пласты дохристианских верований. Некоторые из сюжетов имеют тюркское происхождение.

Все вышеназванное не исключает того, что уже в XIX веке религиозная система гагаузов функционирует на двух уровнях: на догматическо-каноническом (представленном официальной церковью и клиром) и уровне обыденной религиозности (представленном мирянами). И хотя в XIX веке степень просвещенности клира не слишком отличается от мирян, постепенно в православно-языческом синкретизме проявляется возрастание значения православной традиции. Основной тенденцией трансформаций эволюции православно-языческого синкретизма стало упрощение обрядности и отдельных ее элементов и вместе с тем некоторое изменение соотношения вера-отношение-действие. Обряд совершается при частичной утрате знания смысла действия, его места в картине мира, при изменении отношения к нему.

3.2.Тенденции развития религиозности гагаузов – общее и особенное

Анализ тенденций развития религиозности гагаузов позволяет выявить как черты, являющиеся тенденциями мирового масштаба, так и тенденции общие для постсоветского пространства в целом и для

независимой Молдовы в особенности, так и черты, специфические именно для гагаузского общества.

К числу тенденций мирового масштаба относится рост религиозности и рост религиозного плюрализма, распространение синкретических форм религиозности. Для постсоветского пространства рост религиозности имеет особое значение – с разрушением системы идентичностей, выстраиваемой советской идеологией потребовалось заполнить духовный вакуум а также наполнить содержанием этническую идентичность приобретающую особое значение в системе идентичностей.

В Молдове рост религиозности был связан с возрождением активной религиозной жизни, едва теплившейся и ранее. Но он не сопровождался резким ростом религиозного плюрализма, хотя «Закон о культах» 1992 года, Конституция Молдовы, принятая в 1994 году, а также «Закон о свободе совести, мыслей и вероисповедания» 2007 года утверждали принцип свободы совести.

Данные переписи населения в 2004 г. показали, что подавляющее большинство жителей Молдовы – 3 158 015 человек (93,3% общего числа граждан) считают себя православными [235, с.53]. Одной из причин сохранения православной церковью своих позиций было то, что основная часть Молдовы вошла в Советский Союз сравнительно недавно и разрыва религиозной традиции не произошло. Но сохранение ее сопровождалось значительными трудностями: в советское время было закрыто множество храмов (к 1981 году их сохранилось 192) и монастырей (остался 1)[177, с.505]. На территории АТО Гагауз Ери оставалось всего два действующих храма – в селах Чок-Майдан и Конгаз. Большое значение для

поддержания традиций имел Свято-Богородичный женский монастырь, расположенный в Болградском районе.

В 90-е годы, после принятия «Закона о культурах», прошла перерегистрация религиозных общин. Данные таблицы А.1.1 о перерегистрации православных приходов позволяют судить о динамике процесса восстановления инфраструктуры, но при этом приходится учитывать то обстоятельство, что перерегистрироваться должны были и уже давно существовавшие общины.

Процесс восстановления православной инфраструктуры происходил ускоренными темпами – уже к апрелю 1989 было зарегистрировано 265 новых общин – и важный рывок был сделан к 1996-1998 г. [177, с.506]. К 2007 году количеству монастырей (33 на 2001 против 29), и по количеству приходов (1274 приходов против 1120 довоенных). Молдавская Православная церковь превышала довоенные показатели. Помимо этого стоит учесть еще и еще 291 приход Бессарабской митрополии.

К 2007 году количество православных приходов более чем в два раза превышало количество неправославных (их, в общей сложности, около 700). Именно православие можно с наибольшим основанием считать «традиционной религией» Молдовы. Термин «традиционная религия» достаточно сложно определить, тем не менее он присутствует в правовых нормах ряда стран – Болгарии, Литвы, Бельгии, Ирландии [186, с.51]. В свете бурных дискуссий, которые сопровождало принятие нового закона о религиях, обращение к данному аспекту темы представляется более, чем целесообразным. К числу важнейших характеристик традиционной религии можно отнести степень воздействия данной религии на историю, социальную и духовно-культурную жизнь народа или группы народов страны, на

их ментальность и образ жизни, на становление и развитие государственности и национального самосознания, на личное и общественное поведение значительной части граждан[186, с.53]. Действительно, православие сформировало культурные стереотипы различных этносов Молдовы, оно способствовало сохранению этнической идентичности несмотря на все коллизии политической истории (Молдова была объектом интересов различных держав – Венгрии, Польши, Османской империи), сыграло особую роль в определении политики Российской империи на Балканах. Именно православие явилось основой для формирования особого региона – Юго-Восточной Европы, куда наряду со славянскими странами – Болгарией, Сербией входит и Румыния. В настоящее время, когда этническая мобилизация и возрастание значения «языкового фактора» православие является важным фактором интеграционных процессов в стране.

Способом защиты традиционной религии в условиях законодательного закрепления свободы совести некоторое время был отказ в регистрации некоторым религиозным общинам. Госслужба по религиозным делам игнорировала даже судебные решения, обязывающие зарегистрировать ту или иную общину, пользуясь тем, что законодательство Республики Молдова содержало некоторые ограничения, которые препятствуют деятельности некоторых религиозных общин. Анализ этих ограничений содержался в Международном докладе о свободе вероисповедания в мире за 2002 год (раздел Республики Молдова), разработанном Бюро по вопросам демократии, прав человека и труда из США. Согласно указанному документу, молдавское правительство не упразднило предыдущие постановления об отказе в регистрации некоторым религиозным

культам. Несмотря на отсутствие государственной религии, Митрополия Молдовы пользуется привилегированным отношением со стороны правительства. Митрополия Молдовы пользуется также приоритетом при реституции имущества, конфискованного коммунистическим режимом, или при установлении компенсаций за понесенный ущерб в советский период.

Поддержка Православной Церкви государством проявлялась различным образом, в частности, посредством помощи в строительстве храмов

Вместе с тем, такая деятельность Государственной службы не останавливала распространение ислама и протестантизма. Согласно сообщению муфтия Молдовы (признанного в этом качестве ДУМ РФ), за 2006 г. только в Кишиневе ислам приняли около 30 человек, не относящихся ни к татарам, ни к иным этносам, для которых ислам является традиционной религией.

Постепенно религиозные организации все же добивались регистрации. Мусульмане, например, смогли зарегистрировать первую общину в 2011 году. Но процесс этот шел не без поддержки международных организаций. Митрополия Бессарабии добилась регистрации более чем через 10 лет после подачи первого ходатайства и лишь после обращения в Европейский суд по правам человека.

Стоит отметить, что Митрополия Молдовы имеет свою историю, отличающуюся от таковой в других епархиях РПЦ. Например, к тому времени, когда киевский князь Владимир принял христианство, православие на этой территории имело уже многовековую историю. Статус митрополии в юрисдикции Вселенского Константинопольского патриарха Молдова приобрела в 1401 г. В то же время хотя Киевская митрополия существует с

момента крещения Руси, только в XV веке РПЦ стала автокефальной, когда в 1448 г. Московский поместный собор осудил Флорентийскую унию. Но подтвержден этот статус патриархом Константинопольским был только в 1589 г.

Часть исторической Молдавии (Бессарабия) некоторое время находилась под юрисдикцией Русской Православной Церкви и в первой половине XX в. под управлением Румынского патриархата. Важно отметить, что в тот период, когда решением Священного Синода от 4 февраля 1925 года Румынская Церковь была провозглашена Патриархатом и это определение было признано каноническим (Константинопольский Патриарх признал Томосом от 30 июля 1925 года), большая часть современной Молдовы входила в состав Румынии.

Для тех, кто обладает румынской идентичностью создание Бессарабской митрополии важное средства преодоления разрыва единого румынского пространства в духовной сфере. Вообще существование двух митрополий на одной территории достаточно сложная проблема не только для государства, но и для православной церкви.

Православная Церковь Молдовы действует в условиях религиозного плюрализма. Данные переписи населения 2004 года показали, что остальные конфессии, насчитывающие наибольшее число членов, так же имеют достаточно долгую историю существования на территории Молдовы. В настоящее время их общины пополняются как за счет прозелитизма, так и за счет тех, кто пришел в молитвенные дома вместе с родителями. К ним относятся баптизм (ранее других протестантских конфессий – еще в XIX появился на территории страны [238, с.12]) – 1,0 % (32 754 человека),

адвентизм – 0,9 % (13 503 человека), пятидесятничество 0,3% (9 179) [235, с.53]. Увлечение нетрадиционными культурами проявилось, скорее, в форме увлечения эзотерической литературой. Это было характерно прежде всего для интеллектуалов. Не осталась Молдова в стороне и от такой тенденции, как экуменизм.

Процессы урбанизации и глобализации, не в меньшей степени, нежели атеистическая пропаганда способствовали расширению влияния секуляризации - процесса перехода от ориентации, включающей религиозные намерения мысли и действия, к ориентации на мир как таковой в качестве единственно воспринимаемой реальности [72, с.634]. В качестве «заменителей» религии традиционно выступали наука и философия. XX век прибавил к этому еще и массовую культуру. Массовая культура стала наиболее опасным соперником религии в силу того, что в отличие от науки и философии она имеет «прямой выход на реальное поведение человека» [18, с.7]. Впрочем, церковь постепенно учится использовать ее в своих интересах. Активно использует церковь и средства массовой информации - издается православная периодика, существует православный телеканал «Союз», православные сайты «Православная церковь Молдовы» (<http://www.mitropolia.md>), а также «Патриархия.ру», «Катехизис.ру». «Русская православная церковь» (<http://www.mospat.ru/>) и другие. Но, хотя существует возможность создания чисто православного культурного пространства, она реализуется посредством свободного выбора индивидуума в условиях наличия многообразия культурных форм. Это многообразие не только является реальностью, оно идеологически обосновано философией постмодернизма.

С образованием независимого Молдавского государства был взят курс на построение демократического государства, рыночной экономики. В настоящее время правительство Молдовы говорит об интеграции в европейское сообщество. Таким образом, оно идентифицирует общество Молдовы с современным западным обществом. Однако трансформационные процессы происходят не прямолинейно. Во второй половине XX века активно шли урбанизационные процессы, развивалась система образования. Следствием этих процессов становилась трансформация традиционного общества.

Это была «модернизация сверху», модернизационный проект предполагал большое значение государственного сектора в экономике, активность государства в решении социальных задач. Смена вектора развития потребовала смены трансформации модернизационного проекта, так как западный его вариант предполагает большую роль частной инициативы. У Молдовы изначально было мало шансов сохранить сильную роль государства, ведь для этого нужны либо наличие значительных материальных ресурсов, например, в виде природных ископаемых, либо наличие мощного культурного проекта, мобилизующего граждан для решения сверхзадач, либо прочный механизм политической системы, что сложно ожидать в свете того, что она должна была быть перестроена в соответствии с курсом на демократизацию. В.Бырлядану считает, что в процессе постсоветского развития Молдовы «направляющий» элемент государственного аппарата был утрачен, а политическая элита еще пребывает в начальной стадии своего формирования [38, с.102].

Неожиданно оказалось, что Молдова едва ли не дальше других постсоветских республик продвинулась в деле оживления частной инициативы. Будучи меньше других вовлечена в государственный «советский» модернизационный проект, она, как и Прибалтика, пребывая в составе СССР с 40-х годов XX века, лишь отчасти воспитала в своих гражданах доверие к возможностям государства решать социальные задачи. Вместе с тем система образования, вовлеченность в урбанизационные процессы сформировали такой важный ресурс модернизации как работников обладающих квалификацией характерной для модернизированного общества и трудолюбием, присущим членам общества традиционного. Поскольку состояние молдавской экономики не позволяло вобрать весь этот ресурс, то это и привело к размаху миграции.

Урбанизационные процессы, следовательно, продолжились, но жители сел и маленьких городов Молдовы переезжали уже не в молдавские города, а в иностранные адаптируясь как к привычным культурным стереотипам (при переезде в Россию), так и к стереотипам, отличным от привычных (при переезде в Италию, Португалию, Турцию). Таким образом, интеграция в Европу идет полным ходом, но на индивидуальном уровне. В.Мошняга считает, что в настоящее время молдавское население начинает отходить от советской и постсоветской моделей миграционных процессов в пользу международной модели [184, с.224].

Гораздо менее успешно развивается ситуация в идеологической сфере. Л.Кожокару определяет ее как «идентитарный кризис» [134, с.57]. Это должно в еще большей степени укрепить значение религиозной идентичности.

На фоне демократических преобразований в Молдове происходила этническая мобилизация гагаузов. Этот процесс становится заметным еще в первой половине XX века. Появляется литература на гагаузском языке. Прежде всего были изданы сказки религиозного содержания и другие образцы устного народного творчества на гагаузском языке с переводом на русский, собранные В.А. Мошковым. Это издание под названием «Наречия бессарабских гагаузов» было предназначено для специалистов и вошло в серию книг под редакцией В.В. Радлова, собиравшего образцы устного народного творчества тюркских народов. Некоторые из этих сказок в конце XX века вошли в адаптированное для детей издание на русском языке «Гагаузские народные сказки». Почти одновременно появляется переводная литература религиозного содержания. Перевод и издание осуществил протоиерей М.Чакир, в 1907 г. получивший на это разрешение Синода. Впоследствии именно он создал первое оригинальное сочинение на гагаузском языке «*Besarabiyali gagauzlarin istoriasi*». Этот труд значим не только в силу того, что написан на гагаузском языке. Он свидетельствует об изменении историсофской парадигмы: история гагаузов связывается с историей тюркского мира, указывается на различия в этнических стереотипах гагаузов и болгар [279, с.92], появляется версия о существовании гагаузского государства [279, с.88], по-прежнему тесно связывается религиозная и этническая идентичность. Важно отметить, что инициатором процесса становления национального самосознания выступил именно священник. Параллели здесь достаточно широкие. Но прежде всего стоит упомянуть П.Хилендарского, сыгравшего значительную роль в возрождении национальной культуры в Болгарии. Исторический труд М.Чакира не получил широкого распространения в гагаузском

обществе, и гораздо больший резонанс эта историософская парадигма получила в конце XX века. В свойственной тому времени форме представления идейно-политических установок - в форме литературного произведения - ее изложил Д.Танасогло в романе «Узун Керван» («Долгий караван»). М.Н.Губогло справедливо усмотрел в появлении этого романа проявление роста национального самосознания [69, с.486]. И в дальнейшем, несмотря на интерес к дохристианским страницам истории, значение гагаузов как борцов за веру неоднократно подчеркивалось в возникающих время от времени смелых, но не доказанных гипотезах, публикуемых в газетах, особенно в газете «Единая Гагаузия».

В настоящее время наступил качественно иной этап в закреплении «тюркской» парадигмы. Помимо того, что в научной литературе тюркская линия этногенеза гагаузов прослеживается еще с III века до н.э.[285, с.532] и это нашло отражение в коллективном издании «История и культура гагаузов» [286, с.22], появилась тенденция делать акцент на этой линии.

Авторы радикальных концепций отождествляют гагаузов со всеми тюркскими народами, игнорируя конкретные исторические судьбы этих народов. Грань между мифической и реальной историей становится практически незаметной. В частности, если наиболее радикальные представители тех, кто желал бы найти гагаузское государство в прошлом прямо отождествляют его с Добруджанским княжеством то более осторожные указывают, что в османскую эпоху гагаузы были преобладающим христианским населением на территории, которая совпадает с границами Добруджанского деспотства. Один из наиболее публикуемых создателей мифологии

о великом прошлом гагаузов Ф.Ангели начинает первый период гагаузской истории с V тысячелетия до н.э.[6, с.8].

В конце восьмидесятых годов XX века рост национального самосознания происходил в контексте возрастания националистических настроений в масштабах страны. В Комрате был образован дискуссионный клуб «Гагауз Халкы» [293, с.400], в 1989 г. он превратился в политическую организацию. В Чадыр-Лунге было основано общество «Бирлик» («Единство»), общество «Миллет санжисы», а в Вулканештах – общество «Ватан» («Родина»). Было принято решение добиваться создания гагаузской автономии. Несмотря на возрастание напряженности осенью 1990 г. когда власти прибегли к силовому варианту решения проблемы, это не привело к кровопролитию. А принятие 23 декабря 1994 г. Парламентом РМ Закона «Об особом правовом статусе Гагаузии (Гагауз Ери)» показало всей мировой общественности пример решения конфликта мирным, парламентским путем.

Создание Автономно-Территориального Образования должно было бы обеспечить богатые возможности сохранения языка и традиций гагаузского народа. И действительно, осуществляется преподавание гагаузского языка и литературы, функционирует гагаузское радио и телевидение. Преподается предмет «История, культура и традиции гагаузского народа». Как и по всей стране, учащиеся могут выбрать в качестве изучаемого родного болгарский или украинский язык. В таком случае они изучают культуру и традиции соответственно болгарского или украинского народа. Экономические реалии вносят серьезные коррективы в надежды патриотов на расцвет национальной культуры. За 15 лет (1989-2004) абсолютная численность всего населения Гагаузии, основной земли

обитания гагаузов сократилась на 4,4% (с 162,8 до 155,6 тыс. человек)[237, с.50]. Вместе с тем, она стала более мононациональной, повторяя тенденции усиления моноэтничности Молдовы в целом. Проявляются и две другие тенденции – повышение урбанизационной составляющей в расселении за пределами Молдовы и деурбанизация, рурализация системы расселения гагаузов в Гагаузии. Это ведет к консервации традиционного общества села и вместе с тем, накапливанию образцов разнообразных культурных форм мигрантами. Еще более значимые трансформации предстоят в будущем. Исследования показывают, что если в конце 80-х гг. XX века более 70% гагаузов не выражали желания поехать поработать в другие республики, то в 2004 г. таких «нежелающих» осталось немногим более трети. Более того, если ранее на окончательную миграцию ориентировалась лишь пятая часть потенциальных мигрантов, то в 2004 таких было уже вдвое больше [237, с.152]. Это создает серьезную угрозу снижения демографического, социального и интеллектуального потенциала гагаузского общества.

Эти тенденции не являются исключительной особенностью этнодемографической ситуации в Гагаузии. Аналогичные процессы происходят не только на всем постсоветском пространстве, но и в Западной Европе, которые выступает в роли реципиента. В 1990-е - 2000-е годы это обернулось межэтническими столкновениями, особенно ярко проявившими себя во Франции. Таким образом, тезис С.Хантингтона о возможном «столкновении цивилизаций» приобрел новый ракурс рассмотрения. Парижане с ужасом обнаружили, что грань между цивилизациями вполне может пролегать по предместьям Парижа, а датчане убедились в том, что в своей собственной газете не могут иронизировать без последствий над тем, что для мусульман

составляет область сакрального. Недавний расстрел сотрудников журнала «Шарли Эбдо» показал, что последствия могут быть более чем радикальными.

Гагаузское общество во многом остается консервативным, с коллективистскими идеалами и обостренно воспринимает посягательство на свои устои. В этой борьбе были и успехи и поражения: на уровне Молдовы удалось добиться изъятия учебников по школьному предмету «Жизненные навыки», по протесты против регистрации исламской общины не были успешны. Общество пытается противостоять процессам духовно-нравственной коррозии. Л.Брага указывает, что единственным средоточием культурной жизни крестьянской общины в настоящее время почти повсеместно выступает Православная Церковь [32, с.228]. Стоит отметить, что не менее важную роль играет школа и поэтому планы по оптимизации системы доуниверситетского образования, предусматривающие ликвидацию малочисленных школ являются серьезной угрозой для сел, где недостаточно много детей школьного возраста.

В целом, требования к соблюдению норм морали и морального поведения в селе гораздо строже. Но в последнее время исследователи замечают черты «сближения» города и села в процессах, которые можно условно назвать урбанизацией села и рурализацией города [216, с.229].

В XX религиозная идентичность продолжала занимать особое место в системе идентичностей гагаузов. Хотя религия перестала быть этнодифференцирующим фактором, ее значение не снизилось - процесс этногенеза гагаузов еще продолжается и религиозная идентификация всех гагаузов как христиан-православных (помимо языковой общности) явилась одним из важнейших моментов этой

консолидации. Достаточно ожидаемым свидетельством и проявлением роста национального самосознания является появление религиозной литературы на родном языке. Но если в богослужении в православной традиции гагаузский язык использовался, то индивидуальное чтение религиозной литературы на гагаузском не было для нее характерно. Переводы М.Чакира до конца XX века практически не переиздавались, от руки не переписывались, за исключением нескольких молитв и апокрифических текстов, собранных и недавно изданных Е.Н.Квилинковой. Во второй половине XX века появились тексты песенников на гагаузском языке у баптистов и адвентистов, и вот они первоначально распространялись в рукописных списках. Позже, в 90-е годы они были изданы, а недавно переизданы. Примером подобного издания может служить сборник религиозных гимнов «Гагауз арфасы» [48]. Недавно был осуществлен перевод на гагаузский язык «Нового завета» «Eņi Baalanti» (он был издан одновременно на латинице и на кириллице – для людей, практически не знакомых с латиницей, сравнительно недавно заменившей кириллицу)[324]. Перевод осуществлен представителем адвентизма С.Байрактарем, распространением занимаются баптисты, но в целом, в создании перевода внесли вклад и представители других конфессий. Стали распространяться буклеты религиозного содержания на гагаузском языке.

Процессы этнической мобилизации повысили роль языковой идентичности, но не снизили роль религиозной. Количественные показатели, позволяющие сделать соответствующие выводы, были получены в ходе российско-американского этносоциологического исследования (авторы программы Д.Лейтин и М.Губогло) и представлены в монографии М.Н.Губогло «Именем языка». Хотя

исследование было проведено более 10 лет назад, данные эти не утратили своего значения потому, что именно на середину-конец 90-х годов прошлого века приходится пик интенсивного поиска новой системы идентичностей, связанный с разрушением прежней. Таким образом, время проведения исследования позволяет получить «чистую» информацию о тенденциях периода трансформаций, информацию не подкорректированную уже сложившимся к началу XX века общественным мнением, соответствующим новым идеологическим реалиям. Такая коррекция отмечалась исследователями процессов религиозности на постсоветском пространстве. Особое значение имеет то, что таблица подтверждает выводы о синхронности и «однаправленности» развития различных этносов Юга Республики Молдова, живших в условиях трансформации традиционного общества. Это подкрепляет доводы об уместности стратегии case study. Данные представлены в Таблице № А.2.1

«Устойчивость» значимости религиозной идентичности обусловлена рядом факторов – внутренних и внешних. Внутренний фактор связан с необходимостью обеспечить «наполнение» этнической самобытности конкретными чертами. Своеобразие гагаузов в том, что они тюркоязычные христиане. Если принадлежность к православному миру как таковая не является уникальной для Молдовы, более 90 процентов которой являются православными, то своеобразное сочетание принадлежности к тюркоязычным народам и одновременно к православию – воспринимается как нестандартное, несмотря на то, что оно характерно и для чувашей и для якутов. Внешний фактор связан с характерным для немногочисленного народа поиском более широкой

общности, необходимостью включения в цивилизационную общность. Такой общностью мог бы быть «тюркский мир» и «православный мир», как разновидность христианского мира. Культурные стереотипы гагаузов, их мировосприятие и оценка тех или иных событий по-прежнему обусловлены их принадлежностью к христианскому миру, хотя уже более 20 лет этот культурный код пытаются изменить те представители национальной элиты, которые желали бы резче обозначить этническую специфику.

Православная церковь Гагаузии осталась в подчинении Митрополии Молдовы. Власти АТО Гагауз Ери поддерживали ее в этом вопросе. В ответ на принятое 24 октября 2007 года Синодом Румынской Православной Церкви решение о создании в рамках Бессарабской митрополии трех новых епископатов, включая епархию Южной Бессарабии, последовало резкое обращение Народного Собрания Гагаузии.

Расширились контакты Православной церкви Молдовы с другими православными церквями, в частности, с Греческой православной церковью и Кипрской православной церковью. Своеобразной формой сотрудничества является издание на русском языке в 2005 г. таких, переведенных с румынского трудов, как «О православной вере (краткий катехизис)» (тираж 10 000 экземпляров)[192], «Антисектантский сборник» (тираж 10 000 экземпляров)[7], а также сочинения иеромонаха Рафаила Нойка «Культура духа». Эти издания распространялись бесплатно. Стоит отметить, что в Комратском государственном университете были группы студентов, изучающих как специальность греческий язык. В настоящее время организованы бесплатные курсы для желающих изучить греческий язык.

Если в целом значимость религиозной идентичности оставалась неизменной, то важнейшие характеристики религиозности менялись. Тем не менее, тип религиозности, традиционный для XIX века, преобладает и в XX веке. Его можно определить как православно-языческий синкретизм. Языческий элемент этого комплекса ни в XIX, ни в XX веке не воспринимался на когнитивном уровне. Речь идет об архаических элементах религиозных ритуальных практик, включенных, тем не менее, в православную традицию, интерпретированных в православном ключе. В XX веке в синкретическую систему на некоторое время были эклектично включены разнообразные «новые» элементы (диагностика кармы, гороскопы и т.д.), но вскоре именно эти элементы были вытеснены из комплекса. Более архаичные элементы, напротив, оказались более устойчивыми, в связи с тем, что они воспринимаются как часть этнического культурного наследия.

Ряд черт православно-языческого синкретизма остается общим для народной культуры практически всех народов региона – гагаузов, болгар, молдаван и украинцев. Прежде всего это относится к меньшей разработанности когнитивного аспекта религиозности, к магической системе отношений «Бог-человек». «Интеллектуализация» духовной жизни теоретически должна была изжить магическую систему отношений, характерную для уровня обыденной религиозности. Но обращение к прихожанам в местной газете «Настоящее знамя» за 10 июня 2005 года (№22(122)) свидетельствует об обратном: «Братья и сестры, позаботьтесь о себе, своих детях и внуках, родителей, которые с большим трудом поднимаются по крутой улице Чакира, чтобы дойти до Храма и помолиться. Вам должно быть известно, что

пожертвованные деньги даются Богу в долг, а Бог в долгу не остается никогда».

Исследователи отмечают сохранение характерной для Молдовы в целом невысокой посещаемости церквей [177, с.505], несмотря на то, что в последнее время она выросла в связи с восстановлением традиции – те, кто осознал себя православными постепенно «воцерковляются».

Положение в конце XX века может быть также рассмотрено на материалах российско-американского этносоциологического исследования, проведенного М.Н.Губогло. Сильной стороной данного исследования является то, что данные распределены с учетом этнической принадлежности респондентов. Вместе с тем, снижает значимость данных то, что не была учтена конфессиональная принадлежность верующих, что в свою очередь влияет на тип религиозности, каждый из которых обладает специфическими характеристиками. Для обыденного уровня религиозности и, соответственно, для православно-языческого синкретизма может быть характерна невысокая посещаемость церквей и вместе с тем ежесекундное соблюдение правил мифо-ритуального сценария. При этом индивид может и не оценивать следование этому сценарию как проявление религиозности. Все эти нюансы и аспекты никак не могут быть отражены в таблице. Вместе с тем, вызывает интерес то, что, согласно данным исследования, наивысшие показатели количества верующих, соблюдающих обряды у гагаузов, затем у болгар и молдаван. На последнем месте показатели у русских. К сожалению и в данном случае недостаточно данных для анализа. В частности, трудно понять идет ли речь о болгарах и молдаванах, компактно проживающих в селах региона, например, в болгарском селе Кирсово,

или же о тех, кто попал в гагаузские города и села по распределению, как специалист. Одной из причин этого может быть учет общественного мнения, ставшего положительно оценивать соблюдение обрядов. Его действие могло быть особенно значимым для тех, у кого в данном регионе проживают многочисленные родственники и тех, кто принадлежал к традиционному обществу с детства. Отсутствие данных об этом исключает возможность анализа в этом отношении.

Данные таблицы А.3.1 подтверждают тезис Н. Митрохина том, что многие прихожане не всегда отстаивают службу целиком. Но зато они больше, чем в России готовы жертвовать Церкви, уважать священников и соблюдать автономию приходов и благочиний от епископата [177, с.506]. Прихожане вступались за священников попытках их отстранения и руководство Кагульско-Комратской епархии в конечном итоге принимало во внимание позицию прихожан. В ходе протестных движений была выработана особая форма отстаивания «своих священников»: прихожане закрывали храм и охраняли его, не допуская передачу распоряжения об отстранения священника, в то время как служба шла в положенное время. Поскольку формально священник распоряжения не получал, он формального не нарушал. На стороне священников оказывались представители властей Автономии.

Интересные коллизии происходили тогда, когда у прихожан появляется выбор в определении, кого из священников считать своим. Наиболее ярко это проявилось в г. Чадыр-Лунга, где сохраняется один приход, но действует несколько храмов. Большинство прихожан считают своим долгом посещать службы во всех храмах поочередно. Но некоторое время в городе распространились слухи о конфликтах

между священниками. Отсутствие оснований для подобного рода слухов привело к их угасанию, но стоит отметить специфику формы их воплощения – прежде всего влияние библейских сюжетов. В частности, сообщалось, что один их священников ударил другого по лицу. Тот, проявляя христианское смирение, сказал: «Вы ударили меня по одной щеке, я подставлю другую». Это не единственный пример «народного мифотворчества»: на одном из заседаний православного клуба «Встреча» (г.Чадыр-Лунга) была рассказана история о девочке-мученице – жертве гнева мамы, активистки атеистической пропаганды, убившей дитя, пожалевшее Христа.

Как отмечалось выше, в магической системе отношений существует своеобразное соотношение сакрального и профанного: грань между ними, хоть и определена, но достаточно условна. То, что мифологизировался весь универсум, проявляется и в стремлении сакрально пометить все места пребывания и деятельности человека: в конце XX века это находит отражение в стремлении освятить дом, машину, учебное заведение. Отмеченность места придавала ему статус едва ли не сакрально отмеченного: спустя десятилетие после крушения советской идеологии в Чадыр-Лунге в свадебный маршрут включалось фотографирование у памятника Ленину и возложение цветов и только в последние несколько лет это прекратилось. Однако, это связано не столько с декоммунизацией, сколько с успешным замещением подоных ритуалов православными. Об этом свидетельствует в том числе и бережное отношение к памятнику Ленину: в этом году он был отреставрирован и выкрашен золотистой краской.

Вообще, прерывание и последующее восстановление религиозной традиции во второй половине XX века очень ярко

выявили действительное значение православной составляющей ритуала.

Снижение влияния этой составляющей, отмеченное авторами труда «Социалистические преобразования в быту и культуре населения МССР» [147] не означало исчезновения ритуала как такового. И если сохранение семейной обрядности – вполне ожидаемо для общества остававшегося во многом традиционным и ценящим семью, то подчеркивание грани между «этим» и «тем» миром в условиях секуляризации должно было бы бесследно исчезнуть. Действительное положение дел может быть рассмотрено на примере колодцев. Вода – важный элемент любого ритуала «перехода», так как эти ритуалы предполагают «умирание» в одном мире и «рождение» в другом. Посещение колодцев стало частью свадебного ритуала тогда, когда из него выпали ярко выраженные религиозные элементы. В Чадыр-Лунге частью свадебного ритуала было посещение колодца расположенного за пределами города и выглядевшего подчеркнuto архаичного. Впоследствии, с возвращением православной традиции этот колодец «выпал из ритуала» - его место занял колодец, также находившийся за пределами города, но украшенный иконой. В настоящее время очень многие колодцы и источники отмечены сакральными изображениями (иконой или распятием).

Еще одним современным проявлением этой тенденции подчеркивания грани между мирами является стремление сакрально пометить пространство внутри автомобиля. Это не исключает возможности сочетания этого элемента с каким-либо светским - одновременно может висеть и медальон с христианской символикой и освежитель воздуха или игрушка. Вообще упорядоченность - строгое регулирование культурной, в том числе и культовой деятельности в

пространственно-временном отношении в данном типе религиозности в настоящее время не столь строга. И в конце XX возможно сочетание православных и языческих элементов: в календарной обрядности праздники одновременно могут быть языческими и православными; в комнате могут одновременно располагаться и иконы и амулеты, обычно привезенные из Турции; знахарки сопровождают магические ритуалы чтением молитв. Оказывается возможным органичное включение молебна в число мероприятий Всемирного Конгресса гагаузов, организация крестного хода для обеспечения большей безопасности определенного участка дороги, организация дискотеки на Пасху и так далее. Разрушение упорядоченности проявляется и в размещении икон - если раньше место иконы было строго определено, то теперь они размещаются повсеместно, а чаще всего их носят с собой. В этом проявляется и индивидуализация в использовании икон – они часто не семейные, а личные и часто – с изображением святого-покровителя. Есть и еще одна современная особенность – иконы могут использоваться «функционально» - приобретаются специальные маленькие иконки с молитвами об исцелении. Если в «потере» иконой места расположения – своего рода «красного уголка» - можно видеть условное «снижение уровня сакральности», то одновременно с этим можно наблюдать «повышение уровня сакральности» у ряда бытовых вещей – календарей, которые могут быть украшены изображениями, воспринимаемыми как подобные иконам, ковриков с изображением Святого семейства.

В настоящее время православная составляющая вернула свои позиции в календарной и семейной обрядности. Но есть и особенности - степень строгости в выполнении всех элементов обрядности, связанной с рождением ребенка не столь высока – не

всегда и не строго соблюдается запрет, связанный с необходимостью изоляции матери и ребенка в течение сорока дней на время «переходного периода», равного второму «переходному» периоду, связанного со смертью. Гораздо строже соблюдаются похоронные обряды.

Уже указывалось, что в пространственном отношении *этот мир* соотносился с домом, двором, территорией села. В советское время границы городов и сел были украшены разного рода изображениями: стелы, фигуры, объемные названия населенных пунктов. Это свидетельствовало об устойчивости ритуала в условиях секуляризации и атеистической политики. В настоящее время наряду с этими изображениями появились распятия при въезде в город или село. Сакральные символы (иконы, распятия) также устанавливаются рядом с перекрестками дорог. Хотя в современности уже не распространены сохранявшиеся в начале XX века представления о четырехчленной горизонтальной структуре мира, зато сохраняется и имеет большое значение предположение, что во время Маленькой Пасхи «открывается» подземный мир.

Элементом системы регулирующей отношения двух миров - этого и того является различие профанного и сакрального времени [299, с.285]. Запрет на работу в праздники и в настоящее время не менее значимый элемент празднества, чем «позитивные предписания» – ритуалы. В конце XX века именно этот элемент оказался особенно устойчивым к влияниям атеистической пропаганды, но проявлялся не в публичной сфере а в частной – не выполнялась домашняя работа (например, стирка). В настоящее время дни религиозных праздников (Рождество, Пасха) являются выходными и это возвращает запрет на работу во время праздника в публичную сферу. Но и здесь не

обходится без сложностей. В частности, дети, «включающиеся в традицию», искренне переживают когда, это приводит к коллизиям в школе на уроках трудового обучения. В настоящее время среди них распространяется тезис о том, что если учительница знает о запрете и, тем не менее, настаивает на выполнении заданий «грех ложится на нее».

В обрядности, связанной с постройкой дома, преобладает тенденция их освятить, то есть. чисто языческий элемент (представления о тылысыме) постепенно исчез. В дома возвращаются иконы, чаще небольшие иконы с изображением святых - покровителей хозяев дома. Освящение дома может сопровождаться изучением рекомендаций «Фэнь Шуй», развешиванием привезенных из Турции талисманов, призванных по-новому проявить стремление сакрально отметить границы *этого мира*.

Данные таблиц приложения № 4 свидетельствуют о том, процесс, называемый «воцерковлением», с трудом восстанавливает религиозную традицию. В таблице не нашла отражение конфессиональная принадлежность респондентов. Но для протестантских церквей в большей степени характерна регулярная посещаемость храмов. Обращает на себя внимание то обстоятельство, что показатель активности в деле восстановления регулярности религиозной практики у гагаузов выше. Они лидируют по частоте совершения молитв, уступая болгарам только в категории «молятся чаще чем один раз в день» (таблица А.4.2). В этом отчасти проявляется тяготение к публичности демонстрации общественно ценимого качества. Но, согласно таблице А.4.1. в числе мотивов посещения храмов преобладает категория «по семейным праздникам», причем показатель этой категории у гагаузов незначительно выше чем

у болгар и русских, но в 3 раза превышает аналогичный показатель у молдаван, что характеризует значение семейных связей для этнических меньшинств. Это коррелируется с данными таблицы А.5.1. согласно которым и у молодежи и у взрослых гагаузов на первом месте среди наиболее предпочитаемых ценностей «безопасность семьи». Зато в категории «посещали не в связи с ритуалами» и гагаузы и болгары отстают от молдаван и русских.

В настоящее время православное духовенство Гагаузии, не обособленное в рамках отдельной епархии, стремится к изживанию суеверий, к пропаганде «православных стандартов религиозного поведения». Это приносит плоды. Этому также способствуют паломнические поездки, просмотр передач канала «Союз».

Постепенно восстанавливалась и индивидуальная религиозная практика, что свидетельствовало о восстановлении религиозной традиции.

В настоящее время при храмах существуют небольшие церковные лавки, где вместе с иконами, чаще небольшими, и тем, что необходимо для ритуалов (ладан, специальные отдельные листы с текстом молитв, покрывала для похоронных обрядов) продается православная литература. Наибольшим спросом пользуются молитвословы. При храмах создаются библиотеки. Та роль, которую духовенство в лице М.Чакира сыграло в процессе роста этнического самосознания, отчасти им не утрачена. Особенно был активен на политическом поприще о.Дмитрий (Киорогло). Помимо того, что он развернул в Чадыр-Лунге активную строительную деятельность и большое внимание уделял сбору книг, видеофильмов, аудиокассет, он напрямую вмешался в политическую жизнь, став депутатом Народного собрания Гагаузии в 2003-2008 гг. Духовенство организует

паломничества по святым местам (Молдовы, Греции, России и Украины), организует воскресные школы. Супруги молодых священников, помогающие им в работе, заочно обучаются в Комратском государственном университете.

В силу различных причин, среди которых немалое значение имеют причины экономические, наиболее популярны паломничества по монастырям Молдовы. Но целенаправленной и хорошо организованной, активной миссионерской работы церковь некоторое время не вела. В настоящее время повсеместно создаются воскресные школы. Разноплановый проект работы с детьми «Просвет» был реализован священником п. Светлый Михаилом Каледжи.

В рамках других религиозных организаций работе с детьми уделяется особое внимание. В частности, баптисты в Чадыр-Лунге более 10 лет оплачивают пребывание детей в городском пионерском лагере – любой ребенок, независимо от конфессиональной принадлежности, может провести бесплатно последнюю смену сезона, где с ним проводится специальная работа. Участие в мероприятиях является добровольным. Формы работ с детьми продуманы и в других протестантских религиозных организациях – Армия Спасения организует детские площадки, куда приглашаются все желающие, Свидетели Иеговы предлагают детям специальную литературу – хорошо продуманную с методической точки зрения – яркую, занимательную. Все это не означает немедленного успеха, так как большое значение все же имеет конфессиональная принадлежность родителей. Но тем не менее, последствия этой деятельности скажутся в будущем.

Активность протестантских организаций побудила православную общину к более деятельной работе с детьми. С 2011

года действует православный лагерь в с.Валя-Пержей, традицией стали паломнические поездки детей по окончании учебного года, организуемые православными педагогами. В январе 2013 в Домах культуры прошли концерты, подготовленные учащимися воскресных школ. Мероприятия вызвали большой интерес и быстро стали традиционными.

По данным Государственной службы по делам культов в 2007 году из 54 зарегистрированных приходов на территории Гагаузии 25 - принадлежало Молдавской митрополии Православной церкви (из 1274 на территории Молдовы). Православная церковь в регионе весьма авторитетна. Несмотря на практическое отсутствие миссионерской деятельности, она прочно удерживает позиции и избежала возможности раскола в тот период когда симпатии некоторых священников обратились к РПЦЗ. Причиной попыток создания общин РПЦЗ явились сложности в деле установления иерархии.

В регионе нет приходов Бессарабской митрополии. Даже решение Румынской Православной церкви о создании новых епархий на территории Молдовы вызвало осуждение в регионе, хотя в рамках его не предполагался обязательный переход религиозных общин в юрисдикцию Румынской Православной церкви.

Если в советское время в регионе действовали только 2 прихода – в Чок-Майдане и в Конгазе (а также в Твардице, находившейся в Чадыр-Лунгском районе, но не вошедшей в АТО), то теперь православные приходы открыты в каждом населенном пункте региона и идет работа над увеличением их числа в городах. Реконструируются старые церковные здания, закрытые до начала 90-х, развернулось строительство новых. В Чадыр-Лунге, например, где из трех церквей в советское время не осталось ни одной - последняя церковь была

взорвана в 1972 – построено 3 храма и одно из зданий больницы переоборудовано в церковь, открыт монастырь [310, с.152]. В ряде случаев до окончания строительства храма используют иные помещения – например, в селе Чишмикиой строится новый храм и церковь временно размещена в здании бывшего продуктового магазина. Помимо этих факторов, начинает воздействовать благожелательная оценка посещения церкви общественным мнением. Подобные посещения подкрепляют осознание принадлежности индивида как «своего» в данной группе, увеличивают его социальный капитал. Совершенствование системы образования изменили отношение к когнитивному аспекту религиозности, повысили интерес к чтению религиозной литературы. Но большинство прихожан довольствуются приобретением «необходимого минимума» – молитвослова, церковного календаря. Растет разнообразие товаров с религиозной символикой (коврики, плакаты). Свидетельством трансформации общества является то, что расширяется ассортимент предлагаемых товаров имеющих культовое назначение: куличей на Пасху, пищевых продуктов для постящихся.

В настоящее время силами самих прихожан осуществляется благотворительная деятельность, в ходе которой осуществляется помощь бедным.

Вместе с тем, то, что можно было бы считать относящимся к религиозным ценностям («благочестивый», а у молодежи еще и «духовная жизнь») входит в состав наименее предпочитаемых ценностей на уровне индивидуального восприятия. Это можно увидеть на примере результатов исследования, проводимого в Молдове этнопсихологом И.Кауенко, представленного в виде таблиц А.4.1 и А.4.2

Р.Инглхарт и К.Вельцель указывают на этот парадокс, отмечая, что верны как утверждения Хантингтона, Патнэма и Фукуямы относительно того, что культурные традиции отличаются устойчивостью и формируют сегодняшнюю политическую и экономическую практику, так и утверждения авторов теории модернизации, вплоть до Белла и Тоффлера что формирование индустриального общества отличается последовательным отходом от традиционных ценностей [100, с.36]. С одной стороны, атомизация общества, разрушение иерархий, присущих моностилизму, деидеологизация, присущая обществу потребителей должны были бы «отменить» вертикальное измерение мира, в котором есть место сакральному. И мы видим проявления этих процессов. Но оказывается, что и в новых культурных формах традиции продолжают свое существование, претерпев внешние перемены. Куличи отныне покупают на рынке даже в селах, но значение Пасхи это не отменяет. Иконы исчезли со стен публичных зданий и из «красных углов». И переместились в сумочки прихожанок, в машины прихожан и т.д.

Проявлением еще одной устойчивой мировой тенденцией эволюции религиозности является рост религиозного плюрализма. Появление неправославных христиан среди гагаузов стало основанием для просьбы издать литературу религиозного содержания на гагаузском языке. Как некая проблема это было зафиксировано Михаилом Чакиром в «Истории гагаузов Бессарабии». Подобно этнографам начала XX века – В.А.Мошкову, Л.С.Бергу он говорит об особой религиозности гагаузов, уточняя, что они «религиозные, верующие», очевидно различая эти понятия. Но отмечает он и рост религиозного плюрализма, видя в этом результат действий людей с «испорченной верой» и «нерасчетливости» гагаузов [279, с.93].

В XX веке баптизм (общины ЕХБ), позже адвентизм (общины АСД) и пятидесятники не только обрели последователей в среде гагаузов, но и стали отчасти восприниматься как традиционные. В конце XX века, для тех, кто избирал данную конфессию, выбор облегчался тем, что родители с детства приобщали их к данной традиции. В скором времени появятся и Свидетели Иеговы и представители харизматов во втором поколении. Но у Свидетелей Иеговы нестандартный для традиционного общества акцент на когнитивном аспекте религиозности. Еще меньший потенциал в настоящее время у Армии Спасения. Ее корпус на территории Гагаузии был только в Чадыр-Лунге.

Расширение информационного пространства, как и изменение отношения государства к религии должны были бы способствовать росту религиозного плюрализма

Начало 90-х годов – пора открытости новым культурным формам – отчасти потому что нужно было создавать новую систему идентичностей, отчасти потому что предполагалось, что к каждой новой культурной форме прилагается некий букет возможностей изменения стиля жизни. Но постепенно традиция брала верх и только в тех случаях, когда вслед за декларацией принятия культурной формы следовала практика освоения новой роли, успех культурной инсценировки мог сопутствовать нестандартным выборам. Можно привести в пример общину Бахаи в Комрате. В середине 90-х годов, в период, когда первичное знакомство с новой культурной формой было поводом для культурной инсценировки, она насчитывала до 200 человек. Но в настоящее время она насчитывает около 20 человек.

Это характерно и для других религиозных общин: поиск новой системы идентичности в массовом масштабе уже завершен и для

многих он стал традиционным: избиралась конфессия, к которой принадлежали родители. Однако ситуация в каждом населенном пункте различна, примером чему является бурное распространение адвентизма в селе Дезгинжа.

Большинство религиозных общин, зарегистрированных в Молдове, либо являются для нее традиционными, либо достаточно давно укоренившимися. Тем не менее, «нетрадиционный» выбор не исключался: в условиях, В Молдове зарегистрирована и община Бахаи и 2 общины Общества Сознания Кришны. Увлечение нетрадиционными культурами проявилось в форме увлечения эзотерической литературой, что было характерно прежде всего для интеллектуалов на том этапе их духовного развития, когда выпуск православной литературы еще не был налажен а размытые представления о духовности и православии не позволяли правильно идентифицировать эту литературу как литературу неправославную

В Гагаузии не проявилось особого интереса к католицизму, к буддизму и к исламу. Несмотря на расширение контактов с Турцией и другими исламскими странами, например, с Азербайджаном, ни те, кто работает в Турции и возвращается в Гагаузию, ни те, кто изучает турецкий язык в основанных Турцией лицеях, ни те, кто получает в Турции высшее образование, не спешат принять ислам. Отчасти это объясняется тем, что культурные стереотипы гагаузов в очень большой мере определены православием. Языкового сходства оказывается недостаточно ни для гагауза, ни для турка. Для турков весьма значима конфессиональная принадлежность, «турок» и «мусульманин» эквивалентные понятия [175, с.244]. Помимо этого, тот, кто был бы не против принятия культурной формы с помощью культурной инсценировки должен был быть готов к обретению

внешних признаков идентификации и усвоение поведенческого кода. Для мусульман это, среди прочего, пятикратный намаз, отказ от алкоголя, поедания свинины, освоение пространств, в которых происходит презентация избранной культурной формы, с учетом того, что этих самых пространств – мечетей - ни в Гагаузии, ни в Молдове нет,. Возможность исламизации гагаузов представляется им самим настолько иллюзорной, что почти не вызывает опасения традиционалистов. Вместе с тем, несмотря на наличие в Комрате, Чадыр-Лунге, Конгазе исламской уммы (преподаватели молдо-турецкого лица, студенты Комратского государственного университета из Турции, несколько переехавших в Гагаузию татар) разрешение на постройку ими мечети не получено. Отношение к исламу сравнимо с отношением к баптистам или к Свидетелям Иеговы, которых часть непросвещенных традиционалистов-обывателей даже не считает христианами: “мы - христиане, а они - Иеговой веры”. Тем не менее, строительство храмов протестантских конфессий в городах возражений не вызывает. Если не протестантские общины постепенно обретают статус традиционных, то возможность существования исламской общины, как показали протестные выступления, исключается в принципе.

Известны только 2-3 единичных случая принятия ислама теми, кто продолжал после этого жить в Гагаузии. Подобное решение не только осложнило бы возможность осуществления религиозной практики, но и создало бы сложности в подкреплении сопричастности к семейному сообществу, к сообществу региональному, так как затрудняло бы участие в ритуалах это чувство солидарности подкрепляющих. Стоит подчеркнуть, что настороженное отношение к исламу сочетается с расширением контактов с турками. Эти контакты

принимали различные формы, включая обучение турецких студентов в КГУ обучение детей региона в Молдо-Турецких лицеях Чадыр-Лунги и Конгаза. Стоит отметить, что мусульмане в регионе не занимаются прозелитизмом, в отличие от представителей протестантских церквей. И, тем не менее, именно к исламу сохраняется настороженное отношение.

Это не исключает возможности принятия ислама женщинами, работавшими в Турции, вышедшими там замуж. Но в таком случае они не возвращаются в Молдову. Подобный сценарий для мужчин практически исключен – прежде всего потому, что в исламе запрещен брак между мусульманкой и не мусульманином, тогда как брак мусульманина и христианки возможен.

Для тех, кто возвращается в Гагаузию, сохранение принадлежности к христианству очень важно. Смена культурных стереотипов повлияла бы на место индивида в системе «свой-чужой». Неслучайно в ходе предвыборной кампании в Гагаузии в 2006 г. подозрения в неправославной принадлежности одного из кандидатов были использованы его оппонентами. Показательно, что, отмечая их, на встречах с избирателями кандидат был готов продемонстрировать именно соответствие своих культурных стереотипов православным (выпить водки или поесть свинины), а не вступить в теологический спор. С точки зрения представителей такого типа религиозности, как православно-языческий синкретизм, универсальными должны быть не столько представления о Боге, сколько стереотипы поведения.

Часто межконфессиональный диалог вообще невозможен. И причиной этого является не содержание идей миссионеров, поскольку православные, часто не знакомые с православной теологической доктриной, не имеют альтернативных идей, а отсутствие практики

диалога по вопросам веры и нежелание вступать в подобный диалог с «чужими». Отсутствие агрессии при этом можно принять за проявление толерантности.

Если рост национального самосознания гагаузов не вызвал устойчивого интереса к исламу, то он не вызвал также и устойчивого интереса к древним языческим тюркским верованиям.

Сама по себе «ностальгия по язычеству» - явление не новое и не уникальное. Новые правые во Франции, а среди них, например, Морис Дрюон, считают, например, что Европа вступила на «неправильный путь развития», когда приняла христианство. Все лучшее, что было достигнуто европейской культурой на протяжении ее христианской истории, обусловлено действием языческих элементов, которые, вопреки эгалитаристской христианской традиции, вносили активное субстанциальное начало в европейскую цивилизацию [261, с.248]. Но современные сторонники язычества не просто восхищаются прошлым. Один из идеологов неоязычества А.де Бенуа считает, что эта ностальгия – не по прошлому, а по будущему [24, с.10]. Он уверен, что язычество вновь являет свою привлекательность. Проявления этого можно усмотреть в той ремифологизации, которая так ярко представлена в произведениях литературы (от Д.Джойса до Г.Г.Маркеса и М.Павича) и отчасти даже экранизирована.

В целом, ни на постсоветском пространстве, ни в странах Запада, ностальгия по язычеству не выходит за пределы узких кружков любителей старины, и отмеченная ремифологизация в искусстве не переходит в религиозную практику. Вместе с тем, существует множество практик, в которых языческие элементы включаются в культурную инсценировку. В частности, более «языческий» русский вариант Санта Клауса Дед Мороз не только

«обрел дом» в Велком Устюге, но и обзавелся собственным интернет-сайтом.

В Гагаузии появились книги о тэнгрианстве, но интерес к ним невысок, а практикующих последователей тэнгрианства нет. Вместе с тем, обычаи, обряды и ритуалы, которые хотя и имеют языческое происхождение, но “освящены” христианской традицией, вызывают интерес. Христианская легитимация является обязательной и для тех магических ритуалов, которые достаточно распространены в Гагаузии. Анализ заклинаний и народных молитв, используемых в лечебной магии, исследованных Д.А.Каполо, выявил параллели с аналогичными молитвами у других народов Центральной и Восточной Европы[121, с.485]. В настоящее время эти параллели могут быть прослежены на материале апокрифических текстов, собранных и опубликованных Е.Н.Квилинковой.

В целом, рост национального самосознания гагаузов не сказался на росте религиозного плюрализма. То, что этот уровень ниже, чем это можно было бы предположить, объясняется тем, что результат поиска религиозной идентификации чаще всего предопределен заранее. Гагаузское общество во многом традиционно и с трудом подвергается модернизации.

Чаще всего, выбор вероисповедания также предопределен традицией. «Я – гагауз, а так как гагаузы православные, то, следовательно, и я православный». Именно такая последовательность - религиозная идентификация как следствие идентификации этнической - не только предопределяет сохранение преобладания традиционного типа религиозности, но создает ситуацию, когда людей, считающих себя православными, больше, чем людей, считающих себя верующими.

Значимым является и то, что православие воспринимается как религия предков. Одним из первых опасения по поводу утраты религии предков выразил М.Чакир устами гагауза, указавшего на различия стереотипов гагаузов и болгар: «...после последней войны (то есть после Первой мировой войны) в гагаузские села стали наведываться люди с испорченной верой – баптисты, адвентисты, неверующие и безбожные коммунисты, которые стараются испортить гагаузов, перетянуть гагаузов к испорченной вере, сделать их безбожниками. Некоторые из гагаузов стали отказываться от родительской веры, отказываться от православной христианской веры, подобно Иуде, предавать крест Христа, становиться баптистами, адвентистами, сектантами... нерасчетливость – недостаток гагаузов, их несчастье, беда»[279, с.93]. Стоит в этой связи вспомнить, что болгар «эксперт» характеризует как расчетливых. И действительно, болгарская среда оказывала большее сопротивление проникновению «чуждых элементов».

Отчасти это обусловлено тем, что взаимосвязанность религиозной и этнической идентификаций у гагаузов все же ниже, чем у проживающих в регионе болгар. Отчасти это можно объяснить тем, что для болгар оказались тесно связанными три типа идентификаций – этническая, религиозная и языковая. В период проживания на территории Болгарии в составе Османской империи язык и религия были для болгар этнодифференцирующими факторами. Для гагаузов же таким этнодифференцирующим фактором в тот период была только религия (гагаузский язык – тюркский). После переселения на территорию тогда еще Российской империи религия утратила значение этнодифференцирующего фактора и для гагаузов, и для болгар. Но связь религии и языка для болгар оставалась актуальной.

Еще одним фактором, обусловившим большее сохранение традиционного типа религиозности для болгар, было наличие метрополии – православной Болгарии. Все вышесказанное, прежде всего, можно отнести к тем болгарам, которые проживают компактно, в болгарских селах, таких как Твардица, Кирютня, Валя-Пержей. Те же из них, кто проживают в гагаузских городах, легче становятся баптистами, Свидетелями Иеговы.

Крупнейшая в Гагаузии религиозная организация православная церковь подтвердила свой высокий авторитет в ходе переписи населения 2004 года. Подавляющее большинство жителей Молдовы признало себя православными. В Гагаузии нет самостоятельной епархии, хотя голоса в пользу ее создания иногда раздаются. Не только это дает основание надеяться на ее возможную роль в интегративных процессах. В церквях Гагаузии во время церковной службы звучат 4 языка – церковнославянский, русский, гагаузский, румынский. Церковь организует паломничества по монастырям Молдовы. Наиболее популярные маршруты – Цыпово, Сахарна. Во время паломничеств верующие разных национальностей идут одним маршрутом.

Православная церковь в регионе весьма авторитетна. Несмотря на то, что количество неправославных религиозных общин (27) превышает количество православных (25), количество прихожан православных храмов значительно выше. Таким образом, православная церковь прочно удерживает позиции и избежала возможности раскола. Тем не менее, общины сторонников РПЦ есть и в Конгазе и в Чадыр-Лунге. Появление такого рода общин – инициатива «снизу» - ведь объединение РПЦ и РПЗЦ уже состоялось. Отношения членов этих общин к официальным церковным

структурам напоминает отношение партизанских соединений и регулярной армии. Само появление такого рода общин было бы невозможным в условиях, когда бы православная традиция не подвергалась бы испытаниям второй половины XX век. В настоящее время их существование подкрепляется активной деятельностью их харизматичных лидеров, не сумевших «встроиться» в официальные структуры и традициями поддержки священников, упоминаемой выше.

Наиболее ярким проявлением миссионерской активности церкви стало выдвижение по инициативе председателя отдела катехизации Кагульско-Комратской епархии, на тот момент исполнявшего обязанности депутата Народного Собрания Гагаузии о.Дмитрия (Киорогло) законопроекта о введении преподавания в школах культурологической дисциплины «Основы православной культуры и этики». В ноябре 2007 законопроект был принят в первом чтении, в 2012 принят во втором чтении. Повсеместно открываются воскресные школы. Стоит подчеркнуть, что некоторые супруги молодых священников обучались заочно на отделении «Педагогика начального образования» в Комратском госуниверситете.

Идет трансляция православного канала «Союз». В городе Чадыр-Лунга его можно посмотреть по кабельному телевидению. Повсеместно осуществляется Интернет-вещание канала. Его осуществляет несколько сайтов, включая «Катехезис.ru». Активно осуществляется знакомство с видеoinформацией, распространяется литература и, отчасти, периодика, в частности, существует возможность ознакомиться с номерами журнала «Фома». В феврале 2008 Гагаузию посетил известный православный миссионер Андрей

Кураев. О.Андрей выступил с лекциями в Домах культуры г.Чадыр-Лунги и Комрата и в Комратском государственном университете.

Восстановление роли православия в формировании соционормативной культуры имеет ряд положительных следствий. Одно из них связано с сохранением идентичности в условиях обвального давления средств массовой информации, без разбора предлагающих многообразие культурных форм, навязывающих стереотипы поведения героев сериалов (а ими часто являются маргинальные личности) и рекламных роликов. Большое значение имела также мягкая коррекция издержек процесса этнической мобилизации гагаузов, приведшей в свое время к созданию АТО Гагауз Ери, но не вызвавшая радикальное противостояние центру. Прецеденты такому воздействию можно найти в средневековье, когда христианство сумело «перемолоть» вольность нравов воинов созданием идеалов и стереотипов рыцарской культуры. Рост национального самосознания привел к созданию политических и исторических мифов, к поиску свидетельств величия гагаузского этноса в прошлом путем прямого отождествления гагаузов с различными тюркскими этносами, без учета конкретных исторических судеб этих этносов. Но в конечном итоге это не привело к «выталкиванию» гагаузского этноса из культурного пространства православных народов. Оправданий этому разрыву с православной традицией не нашлось бы.

Последний по времени всплеск радикализации роста этнического самосознания связан с попытками отпраздновать тысячелетие крещения гагаузов. В 2008 году на основании упоминания о том, что в 1008 г. монах Бруно крестил несколько десятков печенегов, была сформирована инициативная группа, куда

вошли Д.Гаргалык, Л.Ф.Добров, С.М.Топал и другие. Началась подготовка к празднованию. Но поскольку оснований для такого прямого отождествления печенегов с гагаузами не нашлось, инициаторам пришлось ограничиться организацией международной практической конференции «Православие и идентичность гагаузов» в ноябре 2008 г. Показательно, что наибольшее количество зарубежных гостей на ней было не из Турции, а из Греции.

Ученые и священники тесно сотрудничают и в рамках мероприятий, организуемых церковью. Примером таких мероприятий могут служить Международные Общеобразовательные Чакировские чтения, проводимые в г.Чадыр-Лунга по инициативе настоятеля Свято-Димитриевского монастыря о.Дмитрия (Киорогло) и в рамках научно-практических конференций. Две из них, проведенные в г.Комрате 27 апреля 2007 г и 7 ноября 2008 г. начинались с молебна в Комратском соборе Иоанна Предтечи. В 2015 году VII общеобразовательные Чакировские чтения прошли в Вулканештах.

Каждый год приносит новые свидетельства восстановления православной традиции. В настоящее время во время Великого поста учащиеся Чадыр-Лунгского лицея им.М.П.Губогло обратиться к администрации с просьбой сделать школьные обеды постными. Просьба была удовлетворена.

Церковь также реагирует на запросы времени. Примером может являться крестный ход который был призван сделать более безопасным тот участок дороги между г.Чадыр-Лунгой и с.Кирутян. где наиболее часто происходят автокатастрофы.

Повсеместно возобновляют деятельность сохранившиеся храмы, как, например, Комратский храм, в котором в советское время размещался музей. Стоит особо подчеркнуть, что на территории

Автономии практически не возникали конфликты при возвращении храмов Церкви. Если в России это иногда приводит к сложностям, связанным с тем, что в храмах размещались музейные экспонаты, которые некуда перевезти, то в Гагаузии храмы практически не использовались по иному назначению. Единственное исключение составил Комратский собор, но и в данном случае передача здания не вызвала сложностей – музеем было предоставлено новое просторное помещение в центре города, достаточное для сохранения его богатой коллекции и верующие приняли активное участие в ремонте. О степени гармоничности отношений между руководством музея и Церковью свидетельствует тот факт, что именно директор Комратского музея В.А.Маринов выступил с инициативой реставрировать могилы священников в окрестностях храма.

Там, где храмы не сохранились, строятся новые или воссоздаются разрушенные храмы. Храмы, распятия и иконы у колодцев и перекрестков выполняют важную функцию «актуализации» чувства сопричастности к миру православия. Постепенно формируются стереотипы «обратной связи»: верующие осеняют себя крестом при виде храма, распятия и иконы. В настоящее время некоторые водители, не сбавляя скорости, выполняют эти действия, выезжая из города, пользуясь тем, что кресты у въезда в населенные пункты воздвигнуты практически повсеместно.

Выполняя роль наглядной агитации, храмы, иконы и распятия на дорогах напоминают о причастности к миру православия тем, кто редко посещает церковь или вообще лишь декларирует принадлежность к православию. Таким образом, организуется и освящается пространство города и села. Храм, подобно Оси мира в мифологическом мировосприятии, соединяет Небо и Землю,

утверждая эту связь и для тех, кто пребывает в храме и для тех, кто восхищается его изысканными формами издалека. Он становится сакральным центром города, вернув себе этот статус, переданный в советское время зданиям райкомов.

Роль храмов в организации «культурного пространства» и в формировании стереотипов поведения в рамках православной традиции можно рассмотреть на следующем примере. Если в Чадыр-Лунге в 70-е г. уже не осталось ни одной церкви (последняя была взорвана в 1972 г.), то в Комрате сохранилось здание собора Иоанна Предтечи, хотя и служившее помещением для музея. Впоследствии, в августе 1989 г. Комратский собор возобновил свою деятельность. Но чем больше открывается храмов, тем большее количество людей решается пойти в церковь. В настоящее время в Чадыр-Лунге помимо монастыря действует еще три храма, включая больничную церковь. В Комрате, где долгое время действовал один храм и работал один священник, в настоящее время начат сбор средств на строительство нового храма.

Православие вернуло себе статус и в календарной и семейной обрядности. Но и в этой сфере в советский период происходило замещение отдельных элементов обрядов и позже пришлось восстанавливать традицию. Правда, восстановление традиции не обязательно означало возвращение всех утраченных элементов. Более того, миграционные процессы неизбежно размывали региональные особенности. Касается это и православной составляющей православно-языческого синкретизма. Широкое распространение информации, смешанный этнический состав городов, паломничества – все это создает некий резерв элементов, которые используются для восстановления традиции. Брошюры, передачи о православии,

православный канал «Союз» знакомят верующих с общеправославной (в рамках РПЦ) традицией, интерпретируя смысл православных таинств и ритуалов, акцентируя внимание на содержании, а не на форме. Важно отметить, что основные «потребители» этой информации – женщины, убежденные хранители традиций. В настоящее время, в отличие от XIX века, именно женщины чаще отправляются в паломнические поездки. «Горизонтальное» распространение информации, способствующей формированию норм поведения – не менее важный путь, нежели их пропаганда сверху. Применительно к православию это означает, что помимо миссионерской деятельности клир, большое значение имеет сила общественного мнения и творческая деятельность тех, кто участвует в формировании культурных стереотипов. В настоящее время продавщицы магазинов в дни поста предложат ассортимент постных продуктов. В продаже появились даже постные торты. В ряде мест по образцам, привезенным из паломничества формируется особый речевой этикет, отличающий православных. Вместо традиционного «До свиданья» - «Спаси Господи» и особый ответ: «Во славу Божию». Привозимые из паломничеств брошюры и видеоматериалы на DVD-дисках передаются из рук в руки, иногда копируются. Наиболее информированные женщины помогают соседям, необязательно знакомым, правильно подготовиться к ритуалам, особенно к похоронам. Даже если родственники покойника лишь формально относили себя к числу православных, они, как правило, считают своим долгом соблюсти все положенные похоронные обряды.

Отношение к миссионерам неуклонно меняется. Если раньше обыватели воспринимали их по большей части агрессивно, то теперь более спокойно. В прежнее время уровень агрессии соотносился с

уровнем активности в миссионерской деятельности, что вполне объяснимо. Если “свои”, ингруппа – православные, то не православные – “не свои”, чужие. Если “чужие” вели миссионерскую деятельность, то это воспринималось как посягательство на “границы”, или агрессия. А так как мифологема образа мира традиционалистов включала представление о постоянной Борьбе (борьбе сил Добра и Зла, своих и чужих), то любое нарушение границ в свете этой мифологемы – преднамеренная агрессия и любое иное объяснение – ложь, обман. Любые достоинства представителей иной конфессии есть проявление хитрости, и они демонстрируются только с целью завлечь легковверных.

Интересно соотнести это с тезисом о том, что основной идеологемой исторических взглядов русских православных фундаменталистов являлась идея заговора (сатанинского, масонского, американского) против православия и русского народа. Такого рода заговором против православия и гагаузского народа представлялось и стремление к активной миссионерской деятельности.

Сейчас же преобладает позиция, что “они тоже люди, хотя и не такие как мы”. Отношение к миссионерам включает сдержанный интерес (не такие как мы, а какие?), терпимость, но при этом и осторожность. Чаще всего люди не вступают в беседы с миссионерами в силу отсутствия интереса, в силу осторожности, в силу осознания того, что когнитивный аспект традиционного типа религиозности недостаточно разработан и они не готовы обсуждать религиозные вопросы. Большинство из тех, кто называет себя православными, редко читает Библию, значительная часть вообще не читает никакой религиозной литературы. Вместе с тем ни миряне, ни священники православной церкви не выступают против оказания

протестантскими религиозными организациями гуманитарной помощи, а пресса иногда достаточно благожелательно отзываясь о проводимых ими массовых мероприятиях.

Впрочем, в селе ситуация может быть иной. В селе Гайдары жители под предводительством священника вынудили уехать представителей протестантской организации, открывших зубоврачебный кабинет.

Поскольку протестантские организации достаточно давно действуют в регионе, они постепенно становятся «традиционными» и выбор той или иной конфессии может быть предопределен традицией и рекомендациями родственников. Редко этот процесс принимает большой размах, как например в селе Дезгинжа, где уже две церкви Адвентистов Седьмого дня. Так происходит и «проникновение» в болгарскую среду, в принципе более корпоративную, нежели гагаузскую.

По данным Государственной службы по делам культов, в 2007 году на территории Гагаузии было зарегистрировано 14 религиозных общин Союза Церквей Евангельских Христиан-Баптистов (из 269 по Молдове), причем в Чадыр-Лунге сразу 2, 10 религиозных общин Церкви Адвентистов Седьмого Дня (из 151 по Молдове), 2 общины Свидетелей Иеговы (в Комрате и Вулканештах - из 162 по Молдове), 1 община Союза Церквей Христиан Веры Евангельской (Культе Пятидесятников), 1 общины Союза свободных Христианских Церквей (Харизматический Культе) (из 19 по Молдове). Это свидетельствует о наличии устойчивой тенденции к росту религиозного плюрализма, хотя и с учетом ослабления этой тенденции в настоящем.

Стоит отметить, что реальная картина еще сложнее. В частности, Свидетели Иеговы Чадыр-Лунги и Кириутни собирались в

Чадыр-Лунге, где на несколько вечеров в неделю снимали зал в здании одной из контор. Несмотря на то, что община насчитывает более 40 членов, она еще не зарегистрирована и считается частью общины Комрата. Более того, Свидетели Иеговы проводят активную миссионерскую политику и направляют своих представителей в села Гагаузии. Адвентисты Кириет-Лунги также собираются в Чадыр-Лунге, и отдельной общиной не считаются. В Томае храм баптистов стоит во дворе одного из частных домов, община не зарегистрирована. Армия Спасения в Чадыр-Лунге также не была зарегистрирована, но действовала несколько лет и проводила социальную работу.

Данные о регистрации общин представлены в таблице А. 6.1

Важно, тем не менее, отметить то обстоятельство, что если в Молдове количество неправославных религиозных общин в общей сложности (697) уступает количеству православных (1274 прихода Православной церкви Молдовы, митрополии Молдовы, 291 прихода Бессарабской митрополии – т.е. в вместе 1565) более чем в 2 раза, то в Гагаузии ситуация иная – количество неправославных религиозных общин -29 превышает количество православных (25). Вместе с тем количество членов зарегистрированных общин часто невелико.

Роль общественного мнения, осуждающего отход от православия по-прежнему велика. Но когда протестантская религиозная община появляется, корпоративизм начинает действовать и в обратном направлении – члены общины привлекают к ней родственников и друзей, и их выбор становится традиционным для их детей. Степень сопротивления распространению протестантизма различна в разных населенных пунктах. В целом, она ниже в городах и выше в селах. В Комрате, помимо православных приходов, еще 4 неправославные религиозные общины (представлены все конфессии

Гагаузии), в Чадыр-Лунге – 3, в Вулканештах – 4. Вместе с тем, в Конгазчике де Сус -3 неправославных прихода, в Чок-Майдане 2, в Дезгинже -2, в Бешалме -1, в Светлом -1, в Дезгинже -1, в Кирсове-1, в Котовском -1, в Бешгиозе – 1, в Баурчах 1, в Буджаке- 1, в Конгазе – 1. В остальных селах зарегистрированы только православные общины.

В целом, несмотря на рост религиозного плюрализма, налично преобладание православия. Но в рамках этого вероисповедания существует несколько типов религиозности.

Для тех людей, которые в XX веке обратились к православию не вследствие традиции, а в результате религиозного поиска характерно совпадение когнитивных, аттитюдных и иных параметров религиозности – они не только относят себя к православным, но и читают православную литературу, более регулярно посещают церковь. Религия для них лично значима, религиозные ценности влияют на систему ценностей, определяют стиль поведения и образ жизни. Впрочем, события перестроечного времени и “религиозной всеядности” 90-х повлияли и на них, и часть тех представителей интеллигенции Гагаузии, кто активно читает православную литературу, посещает церковь и совершает поездки в монастыри Молдовы, Украины, России читали одновременно и “Диагностику кармы” Лазарева и “Анастасию” В.Мегрэ, “очищали организм” по Малахов. Долгое время преобладающим типом религиозности по-прежнему был православно-языческий синкретизм, хотя и несколько модернизированный. Эволюция синкретизма у данной категории верующих проявилась не только в возрастании роли православной составляющей, но и в замещении архаичных элементов синкретической системы модернизированными. В этом можно увидеть отчасти проявление постмодернизма, хотя и с оговорками.

Стоит отметить, что возможно сочетание веры в сверхъестественное и философии постмодернизма. Богословие постмодернизма не только возможно, оно есть, и предполагается, что оно должно строиться на фундаменте человеческого опыта. Предполагается также, что оно более созвучно современности, так как традиционное и «реалистическое» понимание Бога как некоей сущности, силы или незримой реальности, которая фактически существует сама по себе, в отрыве от обычных вещей, данных нам в опыте, в наши дни неприемлемо для мыслящих людей [243, с.122].

В настоящее время в эволюции синкретизма наметилась обратная тенденция – «модернизированные элементы (типа диагностики кармы) безвозвратно вытесняются, зато к некоторым архаическим элементам пробуждается интерес, в связи с тем, что они воспринимаются как элементы традиционной этнической культуры.

В еще большей степени характерно совпадение когнитивных, аттитюдных и поведенческих параметров религиозности для различных вариантов протестантизма. Но у каждого из них есть особенности. Для баптизма, например, характерно большее внимание к созданию универсально-однородного пространства, в котором верующие всегда будут в рамках традиции и исключение «чужеродных» культурных элементов – прослушивание только «своей» музыки, отказ от просмотра большинства телепрограмм. Община живет достаточно закрытой для посторонних жизнью, не рекламирует свою деятельность и не пропагандирует преимущества своей конфессии на «чужой» или «нейтральной» территории. В их миссионерской деятельности преобладает ориентация на коллективные юлаготворительные мероприятия – концерт в интернате, задача гуманитарной помощи или текстов Нового Завета.

Но возможны и очень осторожные методы индивидуальной работы, учитывающие местные традиции гостеприимства, интерес к иностранцам и отторжение прямой пропаганды. В частности, время от времени миссионеры из Америки – часто молодые люди в сопровождении переводчиков – ходят по домам и если их приглашают, то рассказывают о своем религиозном опыте. Впервые пришедшим в храм уделяется большое, но осторожное внимание. В культовой деятельности сочетается воздействие на разум и на чувства. Большое значение имеет традиция взаимопомощи, характерная для данной религиозной общины и то, что принадлежность к данной общине воспринималась как канал миграции в США.

Свидетели Иеговы в большей мере направляют свои усилия на теологическое просвещение. Методика его тщательно разработана и включает как коллективные, так и индивидуальные занятия. Но ориентация на просвещение несколько снижает возможности их миссионерской деятельности – и в силу того, что, как уже отмечалось, когнитивный аспект в традиционном типе религиозности не разработан и в силу того, что активность их в этом направлении в традиционном обществе воспринимается как нарушение этикета или даже агрессия. Миссионеры отмечают, что если в крупных городах Республики Молдовы люди охотно вступают в диалог и только по его завершении может быть установлена неудача попытки установления контакта, то в Гагаузии уже начало диалога часто оказывалось невозможным. Но специфика традиционных обществ не в полной мере учитывается миссионерами.

Помимо указанного нарушения этикета – попытка вступить в диалог религиозного содержания, допускается еще один просчет – для организации эффективной миссионеркой деятельности активисты

часто переводятся с места на место – раз в 2-3 года, так что общество к ним не успевает привыкнуть. Часто это молодые пары без детей, живущие на съемных квартирах. Для представителей традиционного общества, ценящих дом и семью, они не могут казаться авторитетными. Вместе с тем, сама иеговистская община уже включает несколько поколений и традиционные структуры начинают работать на нее.

В целом уровень толерантности в Гагаузии заметно возрос. Отношение к протестантам спокойное. Те, чье мировоззрение характерно для члена традиционного общества может оценивать неправославных христиан как лицемеров и опасных искуссителей, но может и проявлять к ним интерес и доверие, если они выступают в качестве работников, мотивируя это тем, что «пить не станут». Представители правоохранительных органов могут ценить законопослушность неправославных христиан.

В итоге можно сделать следующие выводы: для общества полистилистической культуры характерно разрушение или размывание монолитной религиозной традиции. Религия становится частным делом каждого, делом его выбора. Вместе с тем это не означает немедленного отказа от традиции и от принадлежности к традиционной конфессии. Это хорошо видно на примере Республики Молдовы, где, несмотря на рост религиозного плюрализма, преобладающие позиции сохранила Православная церковь. Вместе с тем, для значительной части прихожан Православной церкви активная религиозная практика – осознанный выбор, хотя он может восприниматься как восстановление традиции. Для рубежа веков был характерен рост религиозности, распространение (хоть и в ограниченных объемах) роста религиозного плюрализма. В настоящее

время рост религиозности «вширь» во многом позади и идет процесс укрепления религиозной практики неофитов, рост религиозности «вглубь». Рост религиозного плюрализма оказался возможен в силу целого комплекса причин, одной из которых является рост толерантности. Проявлением роста толерантности, помимо прочего служит распространение экуменизма. Гагаузское общество в XX веке претерпевает трансформации, которые разрушают его моностилизм и традиционность.

3.3. Выводы по главе III

Специфика религиозности гагаузов прежде всего в том, что этот тюркоязычный этнос не только принадлежит к христианскому миру (в основном к православному), но и высоко оценивает значимость своей религиозной идентичности. Обстоятельства, обусловившие эту оценку, менялись со временем. Вплоть до XX века большее значение имело то, что в тот период, когда гагаузы проживали на землях, принадлежащих Османской империи именно религиозная идентичность была этнодифференцирующим фактором для гагаузов, способствовала и обосновала ценность их этнической идентичности.

Если в целом значимость религиозной идентичности оставалась неизменной, то важнейшие характеристики религиозности менялись.

Преобладающим типом религиозности гагаузов на рубеже XIX-начала XX веков является православно-языческий синкретизм. Ряд черт его являются общими для народной культуры практически всех народов региона – гагаузов, болгар, молдаван и украинцев. Прежде всего, это относится к меньшей разработанности когнитивного аспекта религиозности. Для него также характерна магическая система отношений – «человек- Бог», в которой человек и высшая сила действуют на равных условиях. В такой системе отношений

существует своеобразное соотношение сакрального и профанного: грань между ними, хоть и определена, но достаточно условна. Даже в повседневной жизни необходимо было вписаться в жесткую схему запретов и предписаний, для того чтобы не перейти эту грань.

Мифологическая система гагаузов представляется достаточно развитой. Несмотря на то, что картина мира и культурные стереотипы гагаузов определены их принадлежностью к христианскому миру, реконструкция мифологических представлений и обрядов позволяет выявить глубинные пласты дохристианских верований. Некоторые из сюжетов имеют тюркское происхождение.

Тем не менее, уже в XIX веке религиозная система гагаузов функционирует на двух уровнях: на догматическо-каноническом и уровне обыденной религиозности. Православная церковь стремится к унификации религиозной традиции, изживанию тех ее черт, которые именуются священниками «суевериями». Это приводит к постепенному возрастанию значения православной традиции в православно-языческом синкретизме. Основной тенденцией трансформации стало упрощение обрядности и отдельных ее элементов и вместе с тем некоторое изменение соотношения «вера-отношение-действие».

В XX веке становится заметным рост национального самосознания. Процессы этнической мобилизации повысили роль языковой идентичности, но не снизили роль религиозной.

На основе анализа тенденций развития гагаузского общества выделены четыре волны его трансформации: на рубеже XIX-XX вв, в 1918-1940, во второй половине XX века и на рубеже XX-XXI веков. На каждой стадии трансформаций факторы, вызывающие преобразования в обществе воздействовали разнообразно и

модернизируя общество и, вместе с тем, позволяя в новых условиях воспроизводить черты традиционного общества, а иногда закреплять их. Однако преобразования третьего и четвертого этапа основательно разрушили основы традиционности общества. Преобразования третьего этапа были связаны с урбанизацией, созданием механизма интенсивной социальной мобильности, важнейшим каналом которого стала система доступного образования. Преобразования четвертого этапа были обусловлены курсом на демократизацию и построение рыночной экономики, взятым получившим независимость молдавским государством. Это обусловило проявление в экономической, культурной и религиозной сфере индивидуалистических тенденций, способствовало становлению полистилизма. Даже реликты традиционности начинают работать на преобразования. Например, архаичные родственные связи помогают в миграционных процессах, а в религиозной сфере поддерживают развитие неправославных религиозных общин в том случае, когда частный индивидуальный выбор поддерживался семьей и членами общины становится несколько поколений семьи

На протяжении XX века на состояние религиозности влияло множество различных факторов. К числу наиболее значимых из них следует отнести процессы секуляризации, особенно усиленные воздействием модернизационных процессов (включая урбанизацию, развитие системы образования). Тем не менее, несмотря на указанные явления и на процесс роста этнического самосознания, значимость религиозной идентичности для гагаузов по-прежнему высока. Одной из причин этого является то, что именно она служит «наполнением» этнической идентичности, так как гагаузы видят свою самобытность в

своеобразном сочетании тюркского языка и принадлежности к христианству.

По-прежнему культурные стереотипы гагаузов сформированы их принадлежностью к христианскому миру. Прочные позиции в регионе занимает православная церковь, переживающая период восстановления своей инфраструктуры, возобновления традиции религиозной практики прихожан. Приходы православной церкви есть в каждом населенном пункте Гагаузии, православные составляют подавляющее большинство в Гагаузии. Вместе с тем, в Гагаузии наблюдается рост религиозного плюрализма и количество православных приходов уступает количеству неправославных. Это особенность Гагаузии, так как в целом по Республике Молдове количество православных приходов в два раза выше количества неправославных. Несмотря на влияние проповедей духовенства, системы образования и СМИ преобладающим типом религиозности в регионе остается православно-языческий синкретизм при повышении роли православной составляющей.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В результате исследования было установлено:

1. Феномен религиозности, присущий как традиционному, так и современному обществу был и остается предметом изучения в религиозной, философской, а затем и в научной традиции. В ходе исторического процесса меняются не только характеристики общества и культуры, но и черты религиозности и представления о ее сущности. Вследствие этого понимание религиозности как внутреннего, прирожденно – инстинктивного состояния человека сменилось интерпретацией религиозности как универсальный и безличностный конструкт.

2. Анализ философской традиции в исследовании религиозности выявил наличие двух тенденций: попытки подчеркнуть универсальный характер религиозности вплоть до ее растворения в духовности; и другая, в которой религиозность рассматривается как проявление иррациональное и деперсонифицированное. Исследование показало, что преобладание той или иной точки зрения связано со спецификой культуры и общества в целом.

3. Эволюция подходов к изучению религиозности происходила в контексте трансформаций, происходящих в сфере гуманитарных наук, и отражала влияние различных философских направлений. Методологию данного исследования в наибольшей степени определило влияние структурализма и феноменологии религии. Многообразие подходов к осмыслению религиозности предопределило многоаспектность ее изучения, в силу чего исследование приобрело характер междисциплинарного. Современное понимание феномена религиозности сложилось в условиях осознания культурного полицентризма, принятия ситуации многообразия не

только религий, но и форм религиозности, а также отказа от поиска онтологических оснований религии и религиозности

4. Эволюция религиозности должна рассматриваться в контексте социальных трансформаций – перехода от общества моностилистической культуры к обществу полистилистической культуры. В работе показано, как в культурных стереотипах и в религиозности обществ моностилистической культуры отражаются такие черты моностилизма как иерархия, канонизация форм культурных репрезентаций, упорядоченность, тотализация, исключение «чуждых» культурных элементов, упрощение культурных феноменов, официальный консенсус. Например, упорядоченность в религиозной сфере проявлялась в четком разделении сакральной и профанной сфер.

5. Трансформационные процессы постепенно меняют экономические и политические структуры общества, преобразуя традиционное общество сначала в индустриальное, затем в информационное. Это отражается в сфере культуры, которую теперь характеризуют такие черты как свобода выбора культурных форм, деирархизация, деканонизация, неупорядоченность, детотализация, включение, диверсификация, ателеология, эзотеричность, негативность.

6. Следствием разрушения моностилизма в религиозной сфере становится рост религиозного плюрализма, а также замещение некоторых элементов синкретического типа религиозности новыми, ставшими доступными вследствие расширения информационного поля. На ранних этапах восстановления религиозной традиции такими элементами стали эзотерические и теософские понятия, а также сведения о гороскопах. Позже элементы черпаются из православной традиции, ставшей в большей степени известной благодаря

деятельности священников, СМИ, чтению религиозной литературы и паломническим поездкам.

7. На основе анализа тенденций развития гагаузского общества выделены четыре волны его трансформации: на рубеже XIX-XX вв, в 1918-1940, во второй половине XX века и на рубеже XX-XXI веков. На каждой стадии трансформаций факторы, вызывающие преобразования в обществе воздействовали разнообразно и модернизируя общество и, вместе с тем, позволяя в новых условиях воспроизводить черты традиционного общества, а иногда закреплять их.

8. Преобразования третьего и четвертого этапа основательно разрушили основы традиционности общества. Преобразования третьего этапа были связаны с урбанизацией, созданием механизма интенсивной социальной мобильности, важнейшим каналом которого стала система доступного образования. Преобразования четвертого этапа были обусловлены курсом на демократизацию и построение рыночной экономики, взятым получившим независимость молдавским государством. Это обусловило проявление в экономической, культурной и религиозной сфере индивидуалистических тенденций, способствовало становлению полистилизма. Даже реликты традиционности начинают работать на преобразования.

9. Специфика религиозности гагаузов прежде всего в том, что этот тюркоязычный этнос не только принадлежит к христианскому миру (в основном к православному), но и высоко оценивает значимость своей религиозной идентичности. Обстоятельства, обусловившие эту оценку, менялись со временем. Вплоть до XX века большее значение имело то, что в тот период, когда гагаузы проживали на землях,

принадлежащих Османской империи именно религиозная идентичность была этнодифференцирующим фактором для гагаузов, способствовала и обосновала ценность их этнической идентичности. В XX века становится заметным рост национального самосознания. Процессы этнической мобилизации повысили роль языковой идентичности, но не снизили роль религиозной. То, что и в настоящее время этот тюркоязычный народ в отличие от других тюркских народов, в основном принадлежащих к исламскому миру, остается христианским подчеркивает его самобытность. Важным обстоятельством является и то, что именно принадлежностью к христианскому миру в основном определены культурные стереотипы гагаузов.

10. Анализ показал, что если в целом значимость религиозной идентичности оставалась неизменной, то важнейшие характеристики религиозности менялись. Тип религиозности, традиционный для XIX века, и преобладающий в XX веке можно определить как православно-языческий синкретизм. Ряд его черт является общими для народной культуры практически всех народов региона – гагаузов, болгар, молдаван и украинцев. Прежде всего, это относится к меньшей разработанности когнитивного аспекта религиозности, существованию магической системы отношений «Бог-человек»

11. Применение методики семиотического описания кодифицированного бытового поведения по данным культурной традиции позволило впервые реконструировать мифологическую систему гагаузов. Мифологическая система гагаузов представляется достаточно развитой. Реконструкция мифологических представлений и обрядов позволяет выявить глубинные пласты дохристианских верований. Некоторые из сюжетов имеют тюркское происхождение.

Сохранение их, хотя и в православной транскрипции свидетельствует о большей архаичности религиозности гагаузов, чем, например, других потомков «задунайских переселенцев» - болгар. Архаические черты проявляют удивительную устойчивость и сохраняются даже в условиях, когда их носители не относят себя к числу верующих.

12. Изучение феномена религиозности гагаузов показало, что тенденции эволюции религиозности и в XX веке формируются в контексте культурных трансформаций. Проявление индивидуалистических тенденций в сфере религиозности, рост религиозного плюрализма и другие характеристики религиозности связаны с преодолением традиционности общества и моностилизма культуры. В частности, оказываются взаимосвязанными рост религиозного плюрализма, рост толерантности, детотализация, свойственная полистилистической культуре, и процессы демократизации в политической сфере.

Дальнейшая эволюция состояния религиозности ассоциированная с социальными и культурными трансформациями будет связана с влиянием процессов глобализации и становления информационного общества. В целях дальнейшего изучения феномена религиозности могут быть выдвинуты следующие рекомендации:

Выявленная в исследовании взаимосвязь социокультурных трансформаций и эволюции феномена религиозности позволяет предложить и в дальнейшем в исследовании современного состояния религиозности использовать преимущества междисциплинарного подхода.

Разнообразие типов религиозности предполагает разнообразие методик их изучения. Для изучения обыденной религиозности и автор

рекомендует более широкое применение методики семиотического описания системы кодифицированного бытового поведения по данным фольклорной традиции для изучения обыденной религиозности.

В связи с тем, что ряд черт преобладающего в регионе типа религиозности является общими для народной культуры практически всех народов региона – гагаузов, болгар, молдаван и украинцев, - следует распространить полученные результаты об основных тенденциях в эволюции религиозности гагаузов на более широкий круг объектов.

Выявленную значимость религиозной идентичности и подтвержденное итогами переписи 2004 года конфессиональное единство следует интенсивнее использовать для интеграционных процессов в Республике Молдове, особенно в связи с возрастанием значения символов в условиях становления информационного общества.

Следует использовать возможности религии в смягчении остроты тех процессов, которые сопровождают эволюцию системы ценностей в связи со становлением общества полистилистической культуры, для которой характерны не коллективистские, а индивидуалистские ценности.

Результаты исследований и анализ социальных трансформаций, на фоне которых разворачиваются процессы, связанные с эволюцией состояния религиозности может быть использован социологами, этнологами, этнопсихологами, рассматривающими данные трансформации в рамках своих исследований.

Материалы работы могут быть использованы в учебном процессе. На его основе могут быть созданы факультативные курсы

для студентов, обучающихся по специальностям «антропология», «история», «социология», «философия».

Анализ состояния религиозности может быть полезным для преподавателей и студентов, изучающих культурологию в Высших учебных заведениях, а также для тех преподавателей доуниверситетских учебных заведений, которые наряду с родными языками также преподают курс «История, культура и традиции народа». Реконструкция мифологической системы гагаузов может быть использована в рамках курса «История, культура и традиции гагаузского народа».

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

АТО Гагауз Ери Автономно-Территориальное Образование Гагауз Ери

КЕВ Кишиневские епархиальные ведомости

РПЦ Русская Православная церковь

КГУ Комратский государственный университет

Библиография

1. Августин Блаженный. Об истинной религии. Теологический трактат. Минск: Харвест, 1999, 1600 с.
2. Агаджанян А., Русселе К. Как и зачем изучать современные религиозные практики. В: Религиозные практики в современной России. Москва: Новое изд-во, 2006, с.11-32
3. Александрова Н.Н. Будущее религии в России в контексте НРД: социально-психологические основания. В: Будущее религии в Европе. Санкт-Петербург: Алетейя, 2010, с.260-269
4. Американская организация обнародовала доклад о свободе религии в мире, в том числе в Республике Молдова//8 октября 2002 <http://www.azi.md/news?ID=21062>
5. Ангели Ф. Краткая история гагаузов. Cnișinău, 2007, 308 с.
6. Ангели Ф. Очерки истории гагаузов – потомков огузов (середина VIII - начало XXI в.). Cnișinău, 2007, 640 с.
7. Антисектантский сборник. Под ред. протоирея В.Шинкаря. пер. с румынского Т.Авлеевой. Кишинев:”ТИПОGRAFIA Centrala”, 2005, 128 с.
8. Антоний, Митрополит Сурожский. Народ Божий. В: Православие в современном мире. Санкт-Петербург:Алетейя, 2005, с.198
9. Антуан Ш. Развитие...для кого? В: Революция в церкви? (Теология освобождения). Документы и материалы. Москва: Международные отношения, 1990, с.27-31.
10. Астахова Л.С. Религиозный опыт в условиях мультипарадигмальности христианства в Европе и в России. В: Будущее религии в Европе. Санкт-Петербург: Алетейя, 2010, с.86-101

11. Астахова Л.С. Религия в системе социальных отношений и процессов: идеально-типологический и исторический аспекты. Казань: Центр инновационных технологий, 2006, 232 с.
12. Афанасий, митрополит Герцоговины. Эсхатология в нашей повседневной жизни. В: Православие в современном мире. Санкт-Петербург: Алетейя, 2005 с.52-61
13. Бабий А.И. Православие в Молдавии: история и современность. Кишинев: Картя Молдовеняскэ, 1988, 86 с.
14. Бакалов Г., Ангелов П., Георгиева Ц., Цанев Г., Бобев Б., Грънчаров С. История на България. София, 1993: Булвест 2000, 512 с.
15. Барт К. Христианин в обществе. В: Социально-политическое измерение христианства: избранные теологические тексты XX века. (Переводы). Сост. Лёзова С.В., Боровой О.В. Москва: Наука, 1994, с.13-45
16. Барт Р. Мифологии. Москва: Издательство имени Сабашниковых, 2000, 320 с.
17. Батлер К. Экуменизм. В: Современное католическое богословие. Хрестоматия. Под ред. Хейза М.А., Джирона Л. Москва: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея. 2007, с.393-416
18. Бахтин М., Клевцов П. Введение в православное богословие. Москва: Изд-во Московского института духовной культуры, 2006, 128 с.
19. Белл Д. От священного к светскому. В: Религия и общество. Хрестоматия по социологии религии. Москва: Аспект-Пресс, 1996, с.699-702
20. Белла Р. Основные этапы эволюции религии в жизни общества. В: Религия и общество. Хрестоматия по социологии религии. Москва: Аспект-Пресс, 1996, с.665-676

21. Белла Р. Религиозный индивидуализм и религиозный плюрализм. В: Религия и общество. Хрестоматия по социологии религии. Москва: Аспект-Пресс, 1996, с.677-698
22. Белла Р. Религия как символическая модель, формирующая человечески опыт. В:Религия и общество. Хрестоматия по социологии религии. Москва: Аспект-Пресс, 1996, с.190-193
23. Безертинов Р.Н. Татары, турки – потрясатели вселенной. Новосибирск: ЦЭРИС, 2001, 733 с.
24. Бенуа А. Как можно быть язычником. Москва: «Русская Правда», 2004, 240 с.
25. Берар П. Религия в современном мире. Пер. с рум. Москва: Политиздат,1979,144 с.
- 26.Берг Л.С. Бессарабия. Страна–Люди-Хозяйство. Кишинев: Universitas,1993, 196 с.
27. Бергер П. Религиозный опыт и традиция. В: Религия и общество. Хрестоматия по социологии религии. Москва: Аспект-Пресс, 1996, с.339-363
28. Бергсон А. Два источника морали и религии. Москва: «Канон», 1994, 384 с.
29. Бессмертный Ю.Л. «Анналы»: переломный этап. В: «Одиссей» Человек в истории. Культурно-антропологическая история сегодня. Москва: «Наука», 1991, с.7-25
30. Боков Г.Е. Религиозные аспекты контркультуры и проблема будущего религии. В: Будущее религии в Европе. Санкт-Петербург: Алетейя, 2010 с. 102-121
31. Бонхёффер Д. О последнем и предпоследнем. В: Социально-политическое измерение христианства: избранные теологические

тексты XX века. (Переводы). Сост. Лёзова С.В.Боровой О.В.Москва: Наука,1994, с.87-100

32. Брага Л. Развитие духовной культуры как актуальная проблема возрождения села.In:Conferința națională. Comunitățile rurale și renașterea satului: Teze și comunic.,28 febr., 2005, Chișinău.com. Org:Gheorge Duca (preș)...Chișinău: Tipogr.Acad. șt RM, 2005, с.227-228

33. Бремон д'Арс, Н. де. Религиозные практики во Франции и их изучение. В: Религиозные практики в современной России. Москва: Новое издательство, 2006, с.33-50

34. Бреский О., Бреская О. От транзитологии к теории пограничья. Очерки деконструкции концепта «Восточная Европа». Вильнюс: ЕГУ, 2008, 336 с.

35. Бубер М.Затмение Бога. В:М.Бубер. Два образа веры. Москва: Республика,1995, с.341-420

36. Булгар С.С. Государство в Добрудже в XIV –XV вв. В: История и культура гагаузов. Chișinău: Pontos, 2006, с.54-60

37. Бультман Р. Новый завет и мифология. В: Социально-политическое измерение христианства: избранные теологические тексты XX века. (Переводы). Сост. Лёзова С.В., Боровой О.В.Москва: Наука,1994, с.302-339.

38. Бырладяну В., Коадэ Л. Идентичность политических элитв определении внешней политики Республики Молдова (1991-2007). В: Республика Молдова в контексте вообразаемых и действительных границ. Паттерны пограничной идентичности. Вильнюс: ЕГУ, 2010, с.99-117

39. Ваттимо Д.После христианства. Москва: Три квадрата, 2007,140 с.

40. Вдовина И.С. Личность в современном мире. В: Мунье Э. Манифест персонализма.Москва:Республика,1999, с.3-12

41. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. В: М.Вебер. Избранные произведения. Москва: Прогресс, 1990, с. 61-272
42. Витгенштейн Л. Логико-Философский трактат. В: Хрестоматия по истории философии (западная философия). В 3-х ч. Москва: Гуманит. изд. центр ВЛАДОС, 1997, ч.2, с. 161-174
43. Всемирный Конгресс Гагаузов с международным участием. Материалы Первого всемирного Конгресса Гагаузов с международным участием. Coord: Stepan Bulgar. Chişinău: Pontos, 2006, 128 с.
44. Волокитина Т.В., Мурашко Г.П., Носкова А.Ф. Москва и Восточная Европа. Власть и церковь в период общественных трансформаций 40-50 гг XX века: Очерки истории. Москва: Российская политическая энциклопедия, 2008, 807 с.
45. Восток на рубеже средневековья и нового времени. XVI-XVIII вв. В: История Востока в 6-ти тт. Москва: Изд. фирма «Восточная литература», 2000, том 3, 696 с.
46. Вульф Л. Изобретая Восточную Европу: карта цивилизации в сознании эпохи Просвещения. Москва: «Новое литературное обозрение», 2003 560 с.
47. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы филос. герменевтики: общ. ред. Бессонова Б.Н. Москва: Прогресс, 1988, 704 с.
48. Гагауз арфасы. Христианская благотворительная миссия «Ажиннык». 1994. Кишинев: Изд.-комм. Компания. «Булат Арт Глоб», Кишинев, 284 с.
49. Гагаузские народные сказки. Сост. Чеботарь П. Кишинев: Литературный фонд «Axul Z», 1998, 224 с.
50. Гагаузско-русско-молдавский словарь. Под ред. Н.А. Баскакова. Москва: «Советская энциклопедия», 1973, 664 с.

51. Гагаузы в мире и мир гагаузов. авт. идеи, сост., отв. Ред. Губогло М.Н. Гагаузы в мире и мир гагаузов. Комрат-Кишинев: Ф.Е.- Р. «Tipogr Centrala», 2012, том 1, 756 с.
52. Гагаузы в мире и мир гагаузов. авт.идеи, сост., отв. Ред. Губогло М.Н. Гагаузы в мире и мир гагаузов. Комрат-Кишинев: Ф.Е.- Р. «Tipogr Centrala», 2012, Том 2,1012 с.
53. Гайденок П.П.Человек и история в экзистенциальной философии К Ясперса. В: К.Ясперс. Смысл и назначение истории. Москва: Политиздат,1991, с.5-28
54. Гажос В.Ф. Эволюция религиозного сектантства (исторический, философский и социологический анализ). Кишинев: «Штиинца»,1975, 138 с.
55. Гараджа В.И.Религиеведение. Москва: Аспект Пресс,1995, 321 с.
56. Гегель Г.В.Ф. Философия религии. Общ. ред. Гулыги А.В.Москва: «Мысль»,1977, том 2, 573 с.
57. Геннеп А., ван. Обряды перехода: Систематическое изучение обрядов. Москва: Восточная литература, 2002, 198 с.
58. Геродот. История. В. пер. Стратановского Г.А.Москва: «Ладомир»,1993, 600 с.
59. Гирц К. «Насыщенное описание»: в поисках интерпретативной теории культуры. Санкт-Петербург: «Университетская книга», 1997, с.171-203
60. Глок Ч. Индивид и его религия. В: Религия и общество. Хрестоматия по социологии религии. Москва: Аспект-Пресс, 1996, с.334-338
61. Горфункель А.Х. Философия эпохи Возрождения. Москва: «Высшая школа»,1980, 368 с.

62. Греймас А.-Ж. Размышления об актантных моделях. В: Французская семиотика: от структурализма к постструктурализму. Пер. с фр. Косикова Г.К. Москва: «Прогресс», 2000, с.153-170
63. Греймас А.-Ж. В поисках трансформационных моделей. В: Французская семиотика: от структурализма к постструктурализму. Пер. с фр. Косикова Г.К. Москва: «Прогресс», 2000, с.171-196
64. Грек И.Ф. Этноним «гагауз» и глоттоним «гагаузский язык» (этногенез и этническая история гагаузов в XIX – нач. XX века в условиях Бессарабии. В: Курсом развивающейся Молдовы Российско-Молдавский осимпозиума «Трансформационные процессы в Республике Молдова. Постсоветский период», посвященного проблеме «Адаптация культуры и культура адаптации». Сост. Л.В.Федотова. Под общ. ред. Губогло М.Н. Москва: Старый сад, 2007, том 2, с.260-270
65. Гринцевич О.А. Межрелигиозный диалог и христианские миссионерские парадигмы В: Будущее религии в Европе. Санкт-Петербург: Алетейя, 2010 с.195-205
66. Губогло М.Н. Именем языка. Москва: Старый сад, 2006, 432 с.
67. Губогло М.Н. О религиозной (ли?) идентичности. Методологические заметки в связи с изучением ментальности гагаузов. В: Курсом изменяющейся Молдовы. Москва: Старый сад, 2006, с.206-231
68. Губогло М.Н. Русский язык в этнополитической истории гагаузов (вторая половина XX века). Москва: Старый сад, 2005, 432 с.
69. Губогло М.Н. Языки этнической мобилизации. Москва: Школа «Языки русской культуры», 1998, 816 с.
70. Гумилев Л.Н. В поисках вымышленного царства. Москва, 1992, 320 с.

71. Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. В: Гуревич А.Я. Избранные труды. Москва-Санкт-Петербург: Университетская книга, 1999, том 2, с.17-262
72. Гуревич П.С. Религиоведение. Москва: Изд-во Московского психолого-социального института, 2005, 696 с.
73. Гуссерль Э. Философия как строгая наука. Сост. Сердюкова О.А. Новочеркасск: Агентство Сагуна, 1994, 357 с.
74. Гутьеррес Г. Теология освобождения. В: Социально-политическое измерение христианства: избранные теологические тексты XX века. (Переводы). Сост. Лёзова С.В., Боровой О.В. Москва: Наука, 1994, с.204-214
75. Гутнер Г. Секулярность, постсекулярность и универсализм В: Хабермас Ю, Ратцингер Й. (Бенедикт XVI). Диалектика секуляризации. О разуме и религии. Москва, 2006, с. 7-24
76. Давлетшин Г. Очерки по истории духовной культуры предков татарского народа. Казань: Татарское книжное изд-во, 2004, 431 с.
77. Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Москва: Институт русской цивилизации. 2008, 816 с.
78. Данильян О.Г., Тараненко В.М. Религиоведение. Москва: ЭКСМО, 2005, 480 с.
79. Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? Пер. с фр. Зенкина С.Н. Москва: Институт экспериментальной социологии. Санкт-Петербург: «Алейтейя», 1998, 288 с.
80. Деррида Ж. Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук. В: Французская семиотика: от структурализма к постструктурализму. Пер. с фр. Косикова Г.К. Москва: «Прогресс», 2000, с.407-427.
81. Димитров Б. Българите-първите европейци. София: Университетско издателство «Св.Климент Охридски», 2002, 109 с.

82. Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. Пер с англ. Москва: «Наука», 1993, 432 с.
83. Дробижева Л.М. Историческое самосознание как часть национального самосознания народов. В: Традиции в современном обществе. Москва: «Наука».1990, с.226-234
84. Дрон И.В., Курогло С.С. Современная гагаузская топонимия и антропонимия. Кишинев: «Штиинца»,1989, 216 с.
85. Дюби Ж. Развитие исторических исследований во Франции. В: «Одиссей» Человек в истории. Культурно-антропологическая история сегодня. Москва: «Наука», 1991, с.48-60
86. Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система в Австралии. В: Религиоведение. Хрестоматия. Сост. Красников А.Н. Москва: «Книжный дом», 2000, с.490-541
87. Дыханов В.Я. Культ умерших в календарной обрядности болгар и гагаузов Украины. В: История и культура болгар и гагаузов Молдовы и Украины. Кишинев. «SŞB», 1999, с.177-190
88. Епископ Венский и Австрийский Иларион (Алфеев). Православное свидетельство в современном мире. Санкт-Петербург,2006, 416 с.
89. Жижек С. Устройство разрыва. Параллаксное видение. Москва: «Европа», 2008, 516 с.
90. Жижек С. Хрупкий абсолют, или Почему стоит бороться за христианское наследие. Москва: «Художественный журнал», 2003, 178 с.
91. Жильсон Э. Томизм. Введение в философию св.Фомы Аквинского. В: Э.Жильсон. Избранное. Москва-Санкт-Петербург: Университетская книга, 1999, 496 с.
92. Жильсон Э. Философ и теология. Москва: «Гнозис»,1995, 192 с.

93. ЖУРНАЛ № 57 заседания Священного Синода Русской Православной Церкви от 6 октября 2008 года
[//http://www.patriarchia.ru/db/text/470180.html](http://www.patriarchia.ru/db/text/470180.html).
94. Закон о религиях Молдовы насторожил правозащитников. Электронный ресурс www.invictory.org
95. Залюбовина Г.Т. Идеи пантеизма в архаическом мировоззрении древних эллинов. Москва: Изд-во «Прометей», 1993, 192 с.
96. Зедерблом Н. Становление веры в Бога. В: Религиоведение. Хрестоматия. Сост. Красников А.Н. Москва: «Книжный дом», 2000, с.570-616
97. Иванова О.В. Распространение христианства у славян в Византии. В: Принятие христианства народами Центральной и Юго-Восточной Европы и крещение Руси. Под ред. Г.Г. Литаврина. Москва: Наука, 1988, с.9-30
98. Ивин А.А. Введение в философию истории. Москва: Гуманит. Изд. Центр ВЛАДОС, 1997, 288 с.
99. Ильин И. Постструктурализм, деконструктивизм, постмодернизм. Москва: Интрада, 1996, 256 с.
100. Инглхарт Р., Велтцель К. Модернизация, культурные изменения и демократия. Москва, 2011, 464 с.
101. Ионин Л.Г. Социология культуры. Москва: «Логос», 1998, 280 с.
102. Ионин. Л.Г. Социология культуры: путь в новое тысячелетие. Москва: «Логос», 2000, 432 с.
103. Ислам. Энциклопедический словарь. Москва: Наука, 1991, 315 с.
104. Йингер Дж.М. Функциональный подход к религии. В: Религия и общество. Хрестоматия по социологии религии. Москва: Аспект-Пресс, 1996, с.166-170

105. История Востока в 6-ти тт. Москва: Изд. Фирма «Восточная литература», 2000, том 3, 696 с.
106. История Европы в 8-ми тт. Москва: «Наука», 1992, том 2, 808 с.
107. История Европы в 8-ми тт. Москва: «Наука», том 3, 1993, 656 с.
108. История и культура гагаузов. Очерки. Сост. С.С.Булгар, Chişinău: Pontos, 2006.- 748 с.
109. История политических и правовых учений. Под ред. Нерсесянца В.С. Москва: Изд группа ИНФРА М –НОРМА, 1997, 736 с.
110. История Османского государства, общества и цивилизации: в 2 т. Под ред. Э.Ихсаноглу пер. Феоновой В.Б. под ред. Мейера М.С. Москва: Вост.лит, 2008, том 2, 587 с.
111. История средних веков. Под ред. Карпова С.П. Т.2. Москва: Изд-во МГУ: ИНФРА М, 2000, 432 с.
112. История стран Азии и Африки в Новое время. Москва: Изд-во МГУ, 1989, ч.1, 384 с.
113. История философии. Под ред. Кохановского В.П. Ростов-на-Дону: «Феникс», 1999, 675 с.
114. История философии в кратком изложении. Пер. с чеш. И.Богута. Москва: «Мысль», 1994, 590 с.
115. Каарияйнен К., Фурман Д.Е. Верующие, атеисты и прочие (эволюция российской религиозности). В: Вопросы философии, 1997, № 6
116. Кант И. Метафизика нравов. В: Основы метафизики нравственности. Москва: Мысль, 1999, 1472 с.
117. Кантемир Д. Описание Молдавии. Кишинев: «Картя Молдовеняскэ», 1973, 224 с.
118. Каррас К. Святая Троица, церковь и политика. В: Православие в современном мире. Санкт-Петербург: Алетейя, 2005, с.164-186

119. Кауненко И. Психологические особенности ценностной сферы этнических меньшинств Молдовы. В: Этносоциологические и этнопсихологические практики: методологические подходы и комментарии. Кишинев-Комрат, 2010, с.183-207
120. Кауненко И., Каунова Н. Социально-психологические особенности ценностной сферы молодежи и взрослых Молдовы. В: Этносоциологические и этнопсихологические практики: методологические подходы и комментарии. Кишинев-Комрат, 2010, с.129-138.
121. Каполо Д.А. Молитва и заклинания в религиозном фольклоре гагаузов. В: История и культура гагаузов.Очерки. Сост. С.С.Булгар, Chişinău:Pontos, 2006, с. 479-488
122. Кассирер Э.Эссе о человеке. Введение в философию человеческой культуры. В: Религиоведение. Хрестоматия. Сост. Красников А.Н. Москва: «Книжный дом», 2000, с.676-722
123. Квилинкова Е.Н. Апокрифы в зеркале народной культуры гагаузов.Кишинев.:F.E.-P. Tipogr. Centrala.
124. Квилинкова Е.Н. Гагаузский народный календарь. Кишинев: Изд-во «Paragon», 2002, 184 с.
125. Квилинкова Е.Н. Гагаузы Молдовы и Болгарии (Сравнительное исследование календарной обрядности, терминов родства и фольклора). Chişinău: Pontos, 2005, 308 с.
126. Квилинкова Е.Н.Заговоры, магия и обереги в народной медицине гагаузов. Chişinău.: 2010, 390 с.
127. Квилинкова Е.Н. Традиционная духовная культура гагаузов: этнорегиональные особенности. Кишинев:Business-Elita, 2007, 840 с.
128. Квилинкова Е.Н. Факторы, повлиявшие на процесс сохранения и/или утраты гагаузами традиционной обрядности. В: Курсом

- развивающейся Молдовы Российско-Молдавский симпозиума «Трансформационные процессы в Республике Молдова. Постсоветский период», посвященного проблеме «Адаптация культуры и культура адаптации». сост. Л.В.Федотова. Под общ. ред. Губогло М.Н. Москва: Старый сад, 2007, том 3, с.195-211
129. Кимелев Ю.А. Современная западная философия религии. Москва: «Мысль», 1989, 285 с.
130. Кинг Мартин Лютер. «Я был на вершине горы». В: Социально-политическое измерение христианства: избранные теологические тексты XX века. (Переводы). Сост. Лёзова С.В., Боровой О.В. Москва: Наука, 1994, с.198-203
131. Киселев О.С. Экуменические тенденции в межхристианских отношениях Украины: современное состояние и попытка прогноза. В: Будущее религии в Европе. Санкт-Петербург: Алетейя, 2010, с.179-194
132. Киссе А. Възраждане на българите в Украйна. Очерци. Одеса: Изд-во «Optimum», 2006, 288 с.
133. Лорд Кинросс. Расцвет и упадок Османской империи. Москва: Крон-Пресс, 1999, 696 с.
134. Кожокару Л. Паттерны пограничной идентичности в практиках коллективной памяти постсоветской Молдовы. В: Республика Молдова в контексте воображаемых и действительных границ. Паттерны пограничной идентичности. Вильнюс: ЕГУ, 2010, с.62-78.
135. Козак И. С. Дезгинжа, болгарский приход Бендерского уезда. В: КЕВ, 1878, №6, с.233-254
136. Кокс Х. К теологии социальных перемен. В: Социально-политическое измерение христианства: избранные теологические тексты XX века. (Переводы). Сост. Лёзова С.В., Боровой О.В. Москва: Наука, 1994, с.160-176

137. Кокс Х. Религия в мирском граде. В: Социально-политическое измерение христианства: избранные теологические тексты XX века. (Переводы). Сост. Лёзова С.В., Боровой О.В. Москва: Наука, 1994, с.382-391
138. Кокс Х. Стиль мирского града. В: Социально-политическое измерение христианства: избранные теологические тексты XX века. (Переводы). Сост. Лёзова С.В., Боровой О.В. Москва: Наука, 1994, с.340-361
139. Колыманин Б.Ф. Глокализация в Финляндской православной церкви: традиционализм в эпоху постмодерна. В: Будущее религии в Европе. Санкт-Петербург: Алетейя, 2010 с.77-85
140. Кохановский В.П. Философия и методология науки. Ростов-на-Дону: «Феникс», 1999, 576 с.
141. Кристева Ю. Бахтин, слово, диалог и роман. В: Французская семиотика: от структурализма к постструктурализму. Пер. с фр. Косикова Г.К. Москва: «Прогресс», 2000, с.427-457
142. Кудряшов Г.Е. Динамика полисинкретической религиозности. Чебоксары: Чувашское книжное издательство, 1974, 356 с.
143. Кураев А. Культурология православия: готова ли школа к новому предмету. Москва: Грифон, 2007, 272 с.
144. Кураев А. Фантазии и правда «Кода да Винчи». Москва: АСТ Зebra E, 526 с.
145. Кураев А. Церковь в мире людей. Москва: Издательство Сретенского монастыря, 2007, 544 с.
146. Курогло С.С. Семейная обрядность гагаузов в XIX – начале XX века. Кишинев: «Штиинца», 1980, 180 с.

147. Курогло С.С., Маруневич М.В. Социалистические преобразования в быту и культуре гагаузского населения. Кишинев: «Штиинца», 1983, 189 с.
148. Кьеркегор. С. Страх и трепет. Москва: Республика, 1993, 383 с.
149. Леви-Брюль Л. Мистический опыт и символы первобытных людей. В: Религиоведение. Хрестоматия. Сост. Красников А.Н. Москва: «Книжный дом», 2000, с.633-656
150. Леви-Строс К. Первобытное мышление. Москва: Терра, 1999, 392 с.
151. Леви-Строс К. Структура и форма. Размышления об одной работе В. Проппа. В: Французская семиотика: от структурализма к постструктурализму. Пер. с фр. Косикова Г.К. Москва: «Прогресс», 2000, с.121-152
152. Леви-Строс К. Структурная антропология. Москва: ЭКСМО-Пресс, 2001, 512 с.
153. Лефевр М. Путь духа. В: Экон крестовый поход. Москва: МГП «Эжва», 1992, 34 с.
154. Лич Э. Структура и коммуникация. Логика взаимосвязи символов. К использованию структурного анализа в социальной антропологии. Москва: Восточная литература, 2001, 142 с.
155. Лотман Ю.М. Альтернативный вариант: бесписьменная культура, или культура до культуры? В: Семиосфера. Санкт-Петербург: «Искусство-СПБ», 2000, с.363-370
156. Лотман Ю.М. Возможна ли историческая наука и в чем ее функция в системе культуры. В: Семиосфера. Санкт-Петербург: «Искусство-СПБ», 2000, с.385-388
157. Лотман Ю.М. О роли типологических символов в истории культуры. В: Семиосфера. Санкт-Петербург: «Искусство-СПБ», 2000, с.371-384

158. Лоуэнталь Д. Прошлое – чужая страна. Пер. с англ. Говорунова А.В. Санкт- Петербург: изд-во «Владимир Даль», 2004, 623 с.
159. Лурье С.В. Историческая этнология. Москва: Аспект Пресс, 1998, 448 с.
160. Лэнг Э. Становление религии. В: Религиоведение. Хрестоматия. Сост. Красников А.Н. Москва: «Книжный дом», 2000, с.373-405
161. Лютер М. О рабстве воли. Приложение. В: Э.Роттердамский. Философские произведения. Москва: «Наука», 1986, с.290-546
162. Макарова И.Ф., Жила Л.И. Конфессии и формирование болгарской нации. Роль религии в формировании южно-славянских наций. Москва: Эдиториал УРСС, 1999, 340 с.
163. Малай К. Приход Чок-Мейдан Бендерского уезда. КЕВ, 1875, №24, с.908
164. Малиновский Б. Магия, наука и религия. В: Религиоведение. Хрестоматия. Сост. Красников А.Н. Москва: «Книжный дом», 2000, с.657-676
165. Макданах Э. Церковь в современном мире. В: Современное католическое богословие. Хрестоматия. Под ред. Хейза М.А., Джирона Л. Москва: Библейско-богословский институт св.апостола Андрея. 2007, с.327-355
166. Максуд Р. Ислам. Москва: Фаир-Пресс, 1999, 296 с.
167. Маретт Р. Формула табу-мана как минимум определения религии. В: Религиоведение. Хрестоматия. Сост. Красников А.Н. Москва: «Книжный дом», 2000, с.422-430
168. Марсель Г. Быть и иметь. Новочеркасск: Агентство Сагуна, 1994, 160 с.
169. Маруневич М.В. Материальная культура гагаузов. XIX- начало XX века. Кишинев. «Штиинца» 189 с.

170. Маруневич М.В. Поселения, жилища и усадьба гагаузов Южной Бессарабии в XIX – начале XX века. Кишинев: «Штиинца», 1980, 168 с.
171. Мейер М.С. Предисловие. В: Лорд Кинросс. Расцвет и упадок Османской империи. Москва: «Крон-Пресс», 1999, 696 с.
172. Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. Москва: Восточная литература, 2000, 407 с.
173. Мень А. Суеверия, разум, вера. В: А.Мень. Трудный путь к диалогу. Москва: «Радуга», 1992, 464 с.
174. Мифологический словарь. Под ред. Мелетинского Е.М. Москва: Изд-во «Советская энциклопедия», 1991, 736 с.
175. Мифы народов мира. Энциклопедия. Под ред. Токарева С.А. Москва: Изд-во «Советская энциклопедия», 1991, том 1, 671 с.
176. Мифы народов мира. Энциклопедия. Москва: Изд-во «Советская энциклопедия», 1992, том 2, 719 с.
177. Митрохин Н. Русская православная церковь: современное состояние и актуальные проблемы. Москва: Новое литературное обозрение, 2004, 648 с.
178. Михельсон О.К. Феноменологическое религиоведение М.Элиаде. Автореферат диссертации на соискание уч. степени кандидата философских наук. Санкт-Петербург, 2003, 27 с.
179. Мольтман Ю. Христианские мученики современности. В: Социально-политическое измерение христианства: избранные теологические тексты XX века. (Переводы). Сост. Лёзова С.В., Боровой О.В. Москва: Наука, 1994, с.220-226
180. Мошков В.А. Гагаузы Бендерского уезда (Этнографические очерки и материалы). Кишинев: Tipogr Centrală, 2004, 550 с.
181. Мошков В.А. Гагаузы Бендерского уезда. Глава VII. Этнографическое обозрение. 1902. № 3 с. 1-66

182. Мошков В.А. Наречия бессарабских гагаузов. В: Образцы народной литературы тюркских племен. Т.10. Санкт-Петербург, 1904,
183. Мошков В.А. Турецкие племена на Балканском полуострове. «Известия Русского географического общества», 1904. Т.11, вып 3. Санкт-Петербург
184. Мошняга В. Миграции в Республике Молдова в трансформационном контексте. В: Постсоветские трансформации: отражение в миграциях. Москва: ИТ «АдамантЪ», 2009, 412 с.
185. Мунье Э. Персонализм. В: Мунье Э. Манифест персонализма. Москва: Республика, 1999, с.459-538
186. Мчедлов М.П. Религиоведческие очерки. Религия в духовной и общественно-политической жизни современной России. Москва: Научная книга, 2005, 447 с.
187. Мюллер М. Введение в науку о религии. В: Религиоведение. Хрестоматия. Сост. Красников А.Н. Москва: «Книжный дом», 2000, с.14-114
188. НА Ф65.оп1 №1268 Фонд Бессарабской губернской управы, С.2
189. «Настоящее знамя». 10 июня 2005. №22(122)
190. Ницше Ф. Веселая наука. Пер. с нем. Свасьяна К.А. В: Ф.Ницше. Сочинения. В 2-х тт. Москва: «Мысль», 1990, т.1, 829 с.
191. Нойманн И. Использование «Другого». Москва: «Новое издательство», 2004, 336 с.
192. О Православной вере (краткий катихизис) Ред. Иеромонах прот.В.Шинкарь. Кишинэу. ”TIPOGRAFIA Centrala”, 2005, 80 с.
193. Овчаров Димитър. Прабалгарската религия - произход и същност. София: Гуторанов и син, 2001, 394 с.
194. Основы религиоведение. Под ред. Яблокова И.Н. Москва: Высшая школа, 2001, 480 с.

195. От теологии рыбаков к теологии освобождения (Индия, 1986). В: Революция в церкви? (Теология освобождения). Документы и материалы. Москва: Международные отношения, 1990, с.231-232
196. Отто Р. Священное. Санкт-Петербург, 2008, 272 с.
197. Очерки истории и культуры крымских татар. Под ред. Чубарова Э. Симферополь: Крымское учебно-педагогическое государственное издательство, 2005, 208 с.
198. Павленко Ю.В. В. Виндельбанд и его концепция истории западной философии. В: В. Виндельбанд. История философии. Киев: «Ника-Центр» «Вист-С», 1997, с.5-10
199. Павлов П. Болгария. Страна и люди. Краткая история. София: Борова, 2009, 112 с.
200. Петрунин В.В. Христианство и ислам в Европе: от конфликта к возможным союзам. В: Будущее религии в Европе. Санкт-Петербург: Алетейя, 2010 с.137-145
201. Петрова О.Г. Культурология. Москва: Современный Гуманитарный институт, 2002, 113 с.
202. Писменик М.Г. Индивидуальная религиозность и ее преодоление. Москва: «Мысль», 1984, 205 с.
203. Померанц Г. Встречи с Бубером. В: М. Бубер. Два образа веры. Москва: Республика, 1995, с.3-14
204. Поппер К. Открытое общество и его враги. Т.2. Москва: Феникс. Международный фонд «Культурная инициатива», 1992, 528 с.
205. Пропп В.Я. Морфология волшебной сказки. Исторические корни волшебной сказки. Москва: Лабиринт, 1998, 512 с.
206. Радугин А.А. Введение в религиоведение. Москва: Изд-во ЦЕНТР, 2001, 240 с.

207. Ранер К. Основание веры. Введение в христианское богословие. Москва: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006, 662 с.
208. Ратцингер Й. Чем держится мир. Дополнительные моральные основы либерального государства. В: Хабермас Ю, Ратцингер Й. (Бенедикт XVI) Диалектика секуляризации. О разуме и религии. Москва, 2006, с.77-107
209. Рауш Т. Церковь и собор. В: Современное католическое богословие. Хрестоматия. Под ред.Хейза М.А., Джирона Л. Москва: Библейско-богословский институт св.апостола Андрея. 2007, с.228-309
210. Реале Д., Антисери Д. От романтизма до наших дней. В: Западная философия от истоков до наших дней. В 4-х тт. Санкт-Петербург: ТОО ТК «Петрополис»,1997, т.4, 880 с.
211. Религиоведение. Учебный словарь-минимум по религиоведению. Под ред. И.Н. Яблокова. Москва: Гардарика,1998, 536 с.
212. Риккерт Г.О системе ценностей. В: Г.Риккерт. Науки о природе и науки о культуре. Москва: Республика,1998, с.365-402
213. Рендторф Т. Власть свободы. В: Социально-политическое измерение христианства: избранные теологические тексты XX века. (Переводы). Сост. Лёзова С.В., Боровой О.В. Москва: Наука,1994, с.362-381
214. Ренан Э. Очерки по истории религии. В: Религиоведение. Хрестоматия.Сост. Красников А.Н. Москва: «Книжный дом», 2000, с.227-243
215. Робертсон Смит У. Лекции о религии семитов. В: Религиоведение. Хрестоматия. Сост. Красников А.Н. Москва: «Книжный дом», 2000, с.276-296

216. Роговая Г. Урбанизация села, рурализация города: проблемы формирования этико-морального кодекса. В: Conferința națională. Comunitățile rurale și renașterea satului: Teze și comunic. 28 febr. 2005. Chișinău com. Org: Gheorge Duca (preș)...- Chișinău: Tipogr.Acad. șt RM, 2005, с.228-229
217. Роде П.П. С.Киркегор. «Урал LTD».1998, 430 с.
218. Рэдклифф-Браун А.Р. Структура и функция в примитивном обществе. Москва: Восточная литература, 2001, 304 с.
219. Садохин А.П., Грушевицкая Т.Г. Этнология. Москва: Изд.центр «Академия», Высшая школа,2000, 304 с.
220. Салливан Ф. Оценка и интерпретация решений II Ватиканского Собора. В: Современное католическое богословие. Хрестоматия. Под ред.Хейза М.А., Джирона Л. Москва: Библейско-богословский институт св.апостола Андрея. 2007, с.378-392
221. Самыгин С.И., Нечипуренко В.И., Полонская И.Н. Религиоведение: социология и психология религии. Ростов-на-Дону: «Феникс»,1996, 672 с.
222. Сартр Ж.-П. Проблемы метода. Пер.В.П.Гайдамака. Москва: Академический проект, 2008, 208 с.
223. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм. В: Сумерки богов. Москва: Изд-во политической литературы,1990, с.319-344
224. Семенова Л.Е.Княжества Валахия и Молдавия. Конец XIV-начало XIX в. (очерки внешнеполитической истории). Москва: Индрик, 2006,400 с.
225. Скальковский А. Болгарские колонии в Бессарабии и Новороссийском крае. Одесса,1848, 156 с.
226. Скирбекк Г., Гилье Н. История философии. Пер. с англ. Кузнецова В.И. Москва: Гуманит. изд.центр ВЛАДОС, 2001, 800 с.

227. Слотердайк П. Критика цинического разума. Москва: Аст. Екатеринбург: У-фактория, 2009, 800 с.
228. Современная западная социология. Словарь. Москва: Изд-во политической литературы, 1990, 432 с.
229. Современная западная философия. Словарь. Сост. Малахов В.С., Филатов В.П. Москва: Изд-во политической литературы, 1991, 414 с.
230. Соколова А.Д. «Не нами заведено, не нами кончится»: религиозность сельских жителей современной России. В: Будущее религии в Европе. Санкт-Петербург: Алетейя, 2010 с. 64-77
231. Соловьев С.М. История России с древнейших времен. В: Сочинения. В 18 кн. Москва. «Мысль». 1988, кн.1, 797 с.
232. Спенсер Г. Принципы социологии. В: Религиоведение. Хрестоматия. Сост. Красников А.Н. Москва: «Книжный дом», 2000, с.336-356.
233. Старые церкви, новые верующие. Религия в массовом сознании постсоветской России. Под ред. К.Каарийнена, Д.Фурмана. СПб-Москва: Летний сад, 2000, 248 с.
234. Стати В. Молдаване: Историческое и этнополитическое исследование. Кишинев: Tipogr. Centrala, 2009, 488 с.
235. Статистический ежегодник Республики Молдова. Chisinau, 2006,
236. Стойков Н. Религиозно-нравственное состояние болгарских колоний в Бессарабии со времен их основания до настоящего времени. В: КЕВ, 1910, №36, с.1267-1280, №37, с. 1307-1311, №38, с.1355-1366, №41, с.1463-1478, №42, с. 1510-1516, 1911, №1-2, с.5-14, № 4, с.142-152.
237. Субботина И.А. Гагаузы: расселение, миграция, адаптация (вторая половина XX – начало XXI вв.). Москва, 2007, 280 с.

238. Табакару Д.Н. Баптизм и «Небесный Ханаан». Кишинев: Картя Молдовеняскэ, 1984, 111 с.
239. Тайлор Э. Первобытная культура. В: Религиоведение. Хрестоматия. Сост. Красников А.Н. Москва: «Книжный дом», 2000, с.357-372
240. Тавризян Г.М. Габриэль Марсель: философский опыт о человеческом достоинстве. В:Марсель Г. Трагическая мудрость философии. Москва: Изд-во гуманит. Литературы,1995, 216 с.
241. Тиле К.Основные принципы науки о религии. В: Религиоведение. Хрестоматия. Сост. Красников А.Н. Москва: «Книжный дом», 2000, с.115-163
242. Тиллих П. Мужество быть. В: Тиллих П. Избранное. Теология культуры. Москва: Юрист, 1995, с.7-131
243. Томпсон М. Философия религии. Москва: ФАИР-ПРЕСС, 2001, 384 с.
244. Топилина В.М. Религиозная философия в Молдавии начала XX века. Кишинев: «Штиинца», 1990, 134 с.
245. Тоффлер Э. Третья волна. Москва: Издательство АСТ, 2004, 781 с.
246. Тоффлер Э.Шок будущего. Москва: Издательство АСТ, 2002, 557 с.
247. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир. Новосибирск: Наука,1988, 324 с.
248. Х.Тристрам Энгельхардт младший. Православный подход к этике. В: Православие в современном мире. Санкт-Петербург: Алетейя, 2005, с.97-115
249. Тунманн. Крымское ханство. Пер. с нем. Симферополь: «Таврия»,1991, 96 с.

250. Тюркские народы Крыма: Караимы. Крымские татары. Крымчаки. Отв. Ред. С.Я.Козлов, Л.В.Чижова. Москва: Наука, 2003, 459 с.
251. Угринович Д.М. Введение в религиоведение. Москва: «Мысль», 1985, 270 с.
252. Угринович Д.М. Введение в теоретическое религиоведение. Москва: «Мысль», 1973, 239 с.
253. Уолкер Э. Пророческая роль православия в современной культуре. В: Православие в современном мире. Санкт-Петербург: Алетей, 2005, с.6-20
254. Успенский Ф.И. История Византийской империи. Москва:ООО «Изд-во Астрель»,ООО «Изд-во АСТ»,2002, т.5, 560 с.
255. Фазлаллах Рашид ад-дин. Огуз-наме. Баку: «Элм»,1987, 128 с.
256. Фейербах Л. Сущность христианства. Москва: «Мысль»,1965, 414 с.
257. Феллер В. Введение в историческую антропологию. Опыт решения логической проблемы философии истории. Москва: КНОРУС, 2005, 672 с.
258. Филатов С. Послесловие. Религия в постсоветской России. В: Религия и общество Очерки религиозной жизни современной России. Москва-Санкт-Петербург: Летний сад, 2002, с.470-484
259. Филатов С. Языческое возрождение – поволжская религиозная альтернатива. В: Религия и общество Очерки религиозной жизни современной России. Москва-Санкт-Петербург: Летний сад, 2002, с.135-189
260. Философия и методология науки. Под ред.В.И.Купцова. Москва: Аспект-Пресс,1996, 551 с.

261. Философия истории. Под ред. Панарина А.С. Москва: Гардарика, 1999, 432 с.
262. Франк С. Личность и мировоззрение Ф.Шлейермахера. В: Шлейермахер Ф.Д. Речи о религии к образованным людям ее презирающим. Монологи. Санкт-Петербург: «Алейтея», 1994, 336 с.
263. Фролов С.С. Основы социологии. Москва: Юристъ, 1997, 344 с.
264. Фрэзер Д.Д. Золотая ветвь. Москва: Политиздат, 1986, 703 с.
265. Фукуяма Ф. Великий разрыв. Москва: Издательство АСТ, 2004, 474 с.
266. Хабермас Ю. Дополитические основы демократического правового государства. В: Хабермас Ю, Ратцингер (Бенедикт XVI) Диалектика секуляризации. О разуме и религии. Москва: 2006, с.39-76.
267. Хабермас Ю. Расколотый Запад. Москва: «Весь мир», 2008, 192 с.
268. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. Двенадцать лекций. Москва: «Изд-во «Весь Мир», 2008, 416 с.
269. Хайдарлы Д. Юг Пруто-Днестровского междуречья в XVIII-начале XIX вв.: этно-миграционные аспекты. В: Курсом развивающейся Молдовы. Российско-Молдавский осимпозиум «Трансформационные процессы в Республике Молдова. Постсоветский период», посвященного проблеме «Адаптация культуры и культура адаптации». сост. Л.В.Федотова. Под общ. ред. Губогло М.Н. Москва: Старый сад. 2007, том 2, с.480-496
270. Хайдеггер М. Время картины мира. В: Время и бытие. Москва: Республика, 1993, с.41-62
271. Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. Москва: Высшая школа, 1991, 192 с.

272. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме. В: Время и бытие. Москва: Республика, 1993, с.192-220
273. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций? В: Сравнительное изучение цивилизаций. Москва: Аспект-Пресс, 2001, с.508-516
274. Хатлас Е. Основные периоды существования христианства у гагаузов и их оценка с исторической точки зрения. В: *Tyragetia. Istorie. Myzologie. seria 9 Vol. III (XVIII) nr2.* Chisinau, 2009, с.273-282
275. Хён-Кёнг Чунг. «Приди, Святой дух, обнови свое творение». В: Социально-политическое измерение христианства: избранные теологические тексты XX века. (Переводы). Сост. Лёзова С.В., Боровой О.В. Москва: Наука, 1994, с.241-251
276. Хоркхаймер М., Адорно Т. Диалектика Просвещения. Москва-Санкт-Петербург: Республика, 1997, 310 с.
277. Цивьян Т.В. Мифологическое программирование повседневной жизни. В: Этнические стереотипы поведения. Ленинград: Наука, с.154-178
278. Чакир Д. Биографический очерк рода и фамилии Чакир. В: Страницы истории и литературы гагаузов XIX – начала XX вв. Кишинев: Pontos, 2005, с.25-56
279. Чакир М. История гагаузов Бесарабии. В: Страницы истории и литературы гагаузов XIX – начала XX века. Кишинев: Pontos, 2005, с.80-108
280. Чимпоеш Л.С. Дастаный эпос гагаузов. Кишинев: MUZEUM, 1997, 198 с.
281. Чобану-Цуркану В. Обычаи и обряды, связанные с рождением ребенка. В: Курсом развивающейся Молдовы. Российско-Молдавский симпозиум «Трансформационные процессы в Республике Молдова. Постсоветский период», посвященного проблеме «Традиции и

инновации в соционормативной культуре молдаван и гагаузов. сост.Л.В.Федотова. Под общ. ред. Губогло М.Н. Москва, 2008, с.274-283.

282. Чобану-Цуркану В. Календарные обычаи и обряды молдаван. В: Курсом развивающейся Молдовы. Российско-Молдавский симпозиум «Трансформационные процессы в Республике Молдова. Постсоветский период», посвященного проблеме «Традиции и инновации в соционормативной культуре молдаван и гагаузов».сост.Л.В.Федотова. Под общ. ред. Губогло М.Н. Москва, 2008, т.4, с.295-310

283. Чобану-Цуркану В.Похоронно-поминальные обычаи и обряды молдаван. В: Курсом развивающейся Молдовы. Российско-Молдавский симпозиум «Трансформационные процессы в Республике Молдова. Постсоветский период», посвященного проблеме «Традиции и инновации в соционормативной культуре молдаван и гагаузов». сост.Л.В.Федотова. Под общ. ред. Губогло М.Н.Москва, 2008, с.284-394

284. Шабашов А.В. Гагаузы: система терминов родства и происхождение народа. Одесса: «Астропринт», 2002, 744 с.

285. Шабашов А.В. Этногенез. В:История и культура гагаузов. Cnișinău: Pontos, 2006. с.8-43

286. Шантепи де ла Соссе П. Учебник по истории религий. В: Религиоведение. Хрестоматия. Сост. Красников А.Н. Москва: «Книжный дом», 2000, с.164-180

287. Швейцер А. Благоговение перед жизнью. Сост и посл.А.А.Гусейнов. Москва: Прогресс, 1992, 576 с.

288. Швечников А.Н. Религия как объект научного познания. Санкт-Петербург, СПГУ, 2008, 357 с.

289. Шлейермахер Ф.Д. Речи о религии к образованным людям ее презирующим. Монологи. СПб: «Алейтея», 1994, 336 с.
290. Шпенглер О. Закат Европы. Новосибирск: «Наука», 1993, том 1, 592 с.
291. Шпенглер О. Закат Европы. т.2. В: Самосознание европейской культуры XX в.: Мыслители и писатели Запада о месте культуры в современном обществе. Москва: Политиздат, 1991, 366 с.
292. Шорников П.М. Движение гагаузского народа за автономию в период кризиса СССР, История и культура гагаузов. Chişinău: Pontos, 2006, с.399-413
293. Шорников П.М. Кризис православной церкви Бессарабии. В: Anale-Труды Современного гуманитарного института. Chişinău, 2006,
294. Шукярова Р.М. Предисловие. В: Фазлаллах Рашид ад-дин. Огузнаме. Баку: «Элм», 1987, 128 с.
295. Шюсслер Фьоренца Э. Принять или отвергнуть. В: Социально-политическое измерение христианства: избранные теологические тексты XX века. (Переводы). Сост. Лёзова С.В., Боровой О.В. Москва: Наука, 1994, с.227-240
296. Эванс-Причард Э. История антропологической мысли. Москва: Восточная литература, 2003, 358 с.
297. Эла Ж.-М. «Наша вера - освободительница». В: Революция в церкви? (Теология освобождения). Документы и материалы. Москва: Международные отношения, 1990, с.232-234
298. Элиаде М. Священное и мирское. В: Элиаде М. Миф о вечном возвращении. Москва: «Ладомир», 2000, 414 с.
299. Элиаде М. Трактат по истории религий. Санкт-Петербург: «Алейтея», 1999, т.1, 394 с.

300. Элиаде М. Трактат по истории религий. Санкт-Петербург: «Алейтейя», 1999, т.2, 416 с.
301. Эразм Роттердамский. Диатриба о свободной воле. В: Э.Роттердамский. Философские произведения. Москва: «Наука», 1986, с.218-289
302. Этнография татарского народа. Казань: Изд-во «Магариф», 2004, 287 с.
303. Юнг К. Архетип и символ. Москва: Ренессанс, 1991, 304 с.
304. Яблоков И.Н. Религиоведение. Москва: Книжный дом «Университет». 2001, 576 с.
305. Ян Гус. Мартин Лютер. Жан Кальвин. Торквемада. Лойола. Биографические очерки. Москва, 1995
306. Яроцкий П.Л. Эволюция современного иеговизма. Киев: Изд-во политической литературы Украины, 1981, 144 с.
307. Ясперс К. Истоки истории и ее цель. В: К.Ясперс. Смысл и назначение истории. Москва: Политиздат, 1991, 527 с.
308. Хилендарский П. История славянобългарска. Велико Търново, 1992, 120 с.
309. Aracoglu M. Turker Bulgaristanda türkçe yer adları kilavuzu. Ankara: Sevinç Matbaası, 1988, 400 p.
310. Bălan P. Cetățile sufletului. Mănăstiri și schituri basarabene. Chișinău: Editura Arc, 2002, 159 p.
311. Bălan P. Icoana sufletului nostru. Chișinău: Hyperion, 1992, 112 p.
312. Beraru P. «Modernizarea» religiei. București: Editura științifică, 1963, 56 p.
313. Besarabialı gagauzların istoriası Ay Boba Mihail Cakir. Gagauzlar istoria, adetlär, dil hem din. Chișinău: Pontos, 2007, 240 p.

314. Braga C. De la arhetip la anarhetip Editura Polirom, Colectia „Plural M^{ce}, Iasi, 2006, 320 p.
315. Breskaya O. Paradox of individualism and groupism from Christian anthropology to sociological analysis of values in modern orthodox community. In: Будущее религии в Европе. Санкт-Петербург. Алейтейя, 2010, c.19-34
316. Cernat V. Psihologia stereotipurilor . Iași: Polirom, 2005, 284 p.
317. Coman M. Introducere în antropologia culturală: mitul și ritual. Iași, Polirom, 2008, 358 p.
318. Contemporary approaches to the study of religion. Mouton: Ed. By Whaling F Berlin etc.1984 ,Vol.I, 492 p.
319. Contemporary approaches to the study of religion. Mouton: Ed. By Whaling F. Berlin etc.1984,Vol.2, 302 p.
320. Cornea P. Interpretare și raționalitate . Iași: Polirom, 2006, 598 p.
321. Curelaru M.Reprezentări sociale. Pref. De Adrian Neculau.- Ed. A 2-a, rev. Iași: Polirom,2006 235 p.
322. Deliege R. O istorie a antropologiei. Trad. Ioan T. Bița; cop.: Vitalie Coroban. București, Cartier 2007, 390 p.
323. Durant Will. The story of philosophy. New York: Washington Square Press. 1970, 544 p.
324. Elias N. Procesul civilizării; cercetări sociologice și psihogenetice trad. De Monica-Maria Aldearo.Iași: Polirom, 2002 2 vol.
325. Eni Baalanti.Moskva: Bibliyayi ceviran Institut,2006, 397 p.
326. Ilut P. Valori, atitudini si comportamente socialeneme actuale de psihologie. Iași: Polirom 2006, 252 p.
327. Gagauz halk kulturu.(Güney Moldova-Gagauz Yeri).Gagauz folk culture (South Moldova – Gagauz country). Ankara,1999,184 p.

328. Gagauz turkctsinin sozlugu. Sorumlu Redaktor.N.A.Baskakov.Ankara, 1991, 200 p.
329. Gagauziya. Moldova Respublikasında Gagauz Autonomiyasının 10-uncu Yildonumu. Cnişinâu: Combinat Poligr,2006, 96 p.
330. Gungor Harun Argunsah Mustafa. Gagauzlar.Gagauz Turklerinin etnik yapisi, nufusu, dili, dini, folklore hakkında bir araştırma. Istanbul:Otuken.1998, 151 p.
331. Hatlas J. Gagauzia i gagauzi. Poznan: Biblioteka Uniwersytecka, 2009, 210 p.
332. Frunțașu I. O istorie etnopolitică a Basarabiei (1812-2002)-Ed. 1. București Cartier, 2002, 592 p.
333. Măcriș A. Găgăuzii-Note despre limba găgăuză și alte însemnări. București: Editura Agerpress Tipo, 2001, 60 p.
334. Măcriș A. Găgăuzii-Opinii și însemnări. București: Editura Agerpress Tipo, 2000, 54 p.
335. Măcriș A. Găgăuzii și românii, însemnăr. București: Editura Agerpress Tipo, 2001, 48 p.
336. Manov A. Gagauzlar (Hıristiyan turkler). Ankara: Turk trih kurumu basımevi, 2001, 244 p.
337. Mihăilescu V. Antropologie. Cinci introduceri. Iași: Polirom 2007, 372 p.
338. Musluman-turk devleteri tarihi.Prof.Dr.Erdogan Mercil.Ankara,1991,157 p.
339. Pelican J.v Tradiția creștină: o istorie a dezvoltării doctrinei trad de Silvia Palade. Iași : Poligrom, v. 5 2005, 355 p.
340. Pelican J. Tradiția creștină: o istorie a dezvoltării doctrinei trad de Silvia Palade . Iași : Poligrom, 2006 v.4 444 p.

341. Râmbu N. Tirania valorilor. Studii de filosofia culturii și axiologie. Editura Didactica și Pedagogică, 2006, 420 p.
342. Religios life in Romania. Essential information. Bucharest: The Consulative Council of the Religious Denominations in the SR of Romania, 1987, 46 p.
343. Riviere C. Socio-antropologia religiilor. Iași: Polirom, 2000, 256 p
344. Rusca modern sozluk. Ali Bayram, Galina Stoletneya. Istandul, 1999, p.
345. Schulze H. Stat și națiune în istoria europeană. Iași: Polirom 2003, 352 p.
346. Soroçanu Evdokiya. Gagauzların kalendar adetleri: etnolingvistik araştırması-Гагаузская календарная обрядность: Этнолингвистическое исследование. Cnișinău: Gunivas, 2006, 256 p.
347. Tilly Ch. Revoluțiile europene (1492-1992). Iași: Polirom 2002, 268 p.
348. Troc G. Postmodernismul în antropologia culturală. Iași: Polirom, 2006, 355 p.
349. Toynbee Arn. An historian's Approach to religion. London- New York: Oxford university press, 1963, 318 p.
350. Yakup Aygıl. Hıristiyan türklerin kısa tarihi. Istanbul: Ant yayınları, 1995, 143 p.
351. Yin Robert K. Studiul de caz: designul, analiza și colectarea datelor cuv. Înainte de Donald T. Campbell; trad. De Valentin Alupoaie- Iași: Polirom, 2005, 254 p.
352. Ziromski M. Atlas J. Power, administration and ethnic minorities. The Case Study of Gagauzian Authonomy. Poznan: Biblioteka Uniwersytecka, 2008, 115p.

Приложения

Приложение 1. Динамика роста православных приходов

Таблица А.1.1. Динамика роста православных приходов на основе данных об их регистрации. По данным Государственной службы по делам культов (данные 2007 г.)

Год регистрации	Количество зарегистрированных приходов
1994	6
1995	17
1996	62
1997	850
1998	957
1999	967
2000	1009
2001	1052
2002	1090
2003	1123
2004	1170
2005	1189
2006	1238
2007 (01.03.2007)	1274

Приложение 2. Степень значимости идентичностей

Таблица А.2.1. Степень значимости идентичностей (в % по итогам опроса 1998г) [66, с.192]

Национальность	В какой степени значимы идентичности («Значимо» и «очень значимо»)					
	семья	этничность	религиозность	гражданство		богатство
				СССР	РМ	
гагаузы	85,0	59,2	58,6	78,0	53,7	73,1
болгары	86,4	60,2	60,0	81,4	55,9	66,0
русские	89,0	55,3	48,7	86,6	34,3	76,4
молдаване	86,3	58,8	58,8	54,9	80,4	70,6
итого	85,7	58,5	57,4	78,0	54,4	72,2

Приложение 3 Масштабность, технология и интенсивность религиозности

Таблица А.3.1. Масштабность, технология и интенсивность религиозности (в % по итогам опроса 1998 г.) [66, с.197]

Национальность	Верующие		Колеблущиеся	Неверующие		атеисты	Затруднились ответить
	Соблюдающие религиозные обряды	Не соблюдают религиозные обряды		скорее	Полностью		
Гагаузы	23,2	44,6	10,9	8,1	5,9	1,6	5,7
Болгары	16,9	46,6	11,0	12,7	5,9	4,2	2,5
Русские	7,9	42,1	14,5	13,2	13,2	3,9	5,3
Молдаване	11,8	60,8	13,7	9,8	2,0	2,0	0,0
Итого	19,6	45,6	12,0	9,2	6,4	2,4	4,8
Итого	65,2		12,0	15,6		2,4	

Приложение 4. Показатели религиозной практики

Таблица А.4.1. Посещаемость церкви в течении последнего года (в % по итогам опроса 1998 г.) [66, с.199]

Национальность	Как часто посещали церковь								
	Раз в:			Только по:		По семейным событиям и религиозным праздникам	Посещали, но не в связи с отправлением религиозных ритуалов	Не посещали	Затруднились ответить
	день	неделю	Месяц	Религиозным праздникам	Семейным событиям				
Гагаузы	1,6	7,9	6,3	17,4	28,5	8,3	5,3	19,6	5,3
Болгары	-	9,3	6,8	11,9	27,1	11,9	5,1	25,4	2,5
Русские	-	5,3	5,3	13,2	27,6	5,3	7,9	32,9	2,6
Молдаване	-	5,9	3,9	15,7	9,8	11,8	7,8	31,4	13,7
Итого	-	7,5	5,9	15,7	27,1	9,2	5,5	22,9	6,7

Таблица 4.2. Частота совершения молитвы (по итогам опроса 1998 г.в%)[66, с.201]

Национальность	Как часто молятся				
	никогда	Реже, чем один раз в день	Один раз в день	Чаще, чем один раз в день	Затруднились ответить
Гагаузы	24,6	22,2	19,2	13,5	20,4
Болгары	28,8	18,6	18,6	16,9	16,9
Русские	39,5	15,8	14,5	9,2	6,6
Молдаване	25,5	11,8	12,5	9,8	27,5
Итого	27,0	20,8	18,7	13,1	20,4

Приложение 5. Данные о системе ценностей

Таблица А.5.1 Наиболее предпочитаемые ценности молодежи и взрослых [120, с.131]

Молодежь			Взрослые	
№	Ценности	М.(ср.зн ач.)	Ценности	М.(ср. знач.)
1	Безопасность семьи	6,39	Безопасность семьи	6,64
2	Здоровый	6,20	Мир во всем мире	6,15
3	Мир во всем мире	6,05	Здоровый	6,09
4	Смысл жизни	5,94	Уважающий родителей и старших	5,90
5	Уважающий родителей и старших	5,91	Смысл жизни	5,82
6	Чистоплотный	5,84	Истинная дружба	5,82
7	Истинная дружба	5,84	Ответственный	5,58
8	Целеустремленный	5,77	Чистоплотный	5,58
9	Самоуважение	5,74	Внутренняя гармония	5,57
10	Умный	5,74	Самоуважение	5,57
11	Вежливость	5,73	Верный	5,55
12	Свобода	5,71	Целеустремленный	5,52
13	Успешный	5,65	Честный	5,43

Таблица А.5.2. Наименее предпочитаемый ценности молодежи и взрослых [120, с.132]

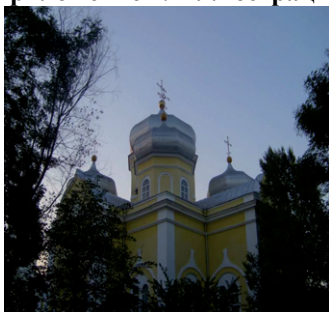
Молодежь			Взрослые	
№	Ценности	М. (ср. знач.)	Ценности	М.(ср. знач.)
1	Послушный	4,59	Чувство принадлежности	4,21
2	Богатство	4,45	Креативность	4,16
3	Духовная жизнь	4,42	Удовольствие	4,05
4	Принимающий жизнь	4,36	Послушный	4,05
5	Смелый	4,31	Принимающий жизнь	3,81
6	Сдержанный	4,26	Благочестивый	3,73
7	Скромный	4,25	Смелый	3,69
8	Единство с природой	4,20	Потворствующий своим желаниям	3,55
9	Благочестивый	4,18	Влиятельный	3,51
10	Авторитет	3,91	Наслаждающийся жизнью	3,51
11	Влиятельный	3,81	Авторитет	3,48
12	Изменчивый	3,76	Изменчивая жизнь	2,40
13	Социальная жизнь	2,95	Социальная сила	2,18

Приложение 6. Динамика роста количества общин

Таблица А.6.1. Рост количества неправославных религиозных общин в Гагаузии. По данным Государственной службы по делам культов,

Год регистрации	Количество неправославных религиозных общин, зарегистрированных в указанном году.
1995	2
1996	2
1997	3
1998	8
1999	4
2000	3
2001	3
2002	1
2004	2
2005	-
2006	-
До 1.03.2007	-

Приложение 7. Иллюстрации



Комратский собор



Строительство храма в Чадыр-Лунге



Храмы с. Чишмикиой



Перекрестки села Томай



Перекресток в Комрате



Въезд в село Джалтай



Въезды в Чадыр-Лунгу



Колодцы у въезда в Чадыр-Лунгу





Куличи на рынке г.Чадыр-Лунги



Религиозная литература на гагаузском языке



Бахаи Е.Куйжуклу (третья слева) в гагаузском костюме в Хайфе

Люблю **книги**
ljubljuknigi.ru



yes
I want morebooks!

Покупайте Ваши книги быстро и без посредников он-лайн - в одном из самых быстрорастущих книжных он-лайн магазинов!
Мы используем экологически безопасную технологию "Печать-на-Заказ".

Покупайте Ваши книги на
www.ljubljuknigi.ru

Buy your books fast and straightforward online - at one of the world's fastest growing online book stores! Environmentally sound due to Print-on-Demand technologies.

Buy your books online at
www.ljubljuknigi.ru

OmniScriptum Marketing DEU GmbH
Heinrich-Böcking-Str. 6-8
D - 66121 Saarbrücken
Telefax: +49 681 93 81 567-9

info@omniscrptum.com
www.omniscrptum.com

OMNIScriptum



