Ассоциация российских религиоведческих центров
Амурский государственный университет
Министерство культуры и национальной политики Амурской области
Российский фонд фундаментальных исследований

ТРУДЫ

IV КОНГРЕССА РОССИЙСКИХ ИССЛЕДОВАТЕЛЕЙ РЕЛИГИИ

«Религия как фактор взаимодействия цивилизаций»

Благовещенск
2018

Ассоциация российских религиоведческих центров
Амурский государственный университет
Министерство культуры и национальной политики Амурской области
Российский фонд фундаментальных исследований

ТРУДЫ

IV Конгресса российских исследователей религии

«Религия как фактор взаимодействия цивилизаций»

24–28 сентября 2018 г., г. Благовещенск

Благовещенск 2018

ББК 63.3 (2)
Р 76

Печатается по решению Оргкомитета IV Конгресса российских исследователей религии, Ученого совета Амурского государственного университета

Труды IV Конгресса российских исследователей религии. Религия как фактор взаимодействия цивилизаций: сборник докладов / Под ред. А.П. Забияко, М.М. Шахнович, Е.А. Аринина, П.К. Дашковского, В.В. Шмидта, Е.С. Элбакян. – Благовещенск, Изд-во Амурского государственного университета, 2018. – 582 с.

В сборнике представлены тексты докладов российских и зарубежных участников IV Конгресса российских исследователей религии. Тема IV Конгресса – «Религия как фактор взаимодействия цивилизаций». IV Конгресс организован Ассоциацией российских религиоведческих центров, Амурским государственным университетом при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований и Министерства культуры и национальной политики Амурского области.

Публикация подготовлена и издана при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований, грант № 18-011-20065, «Проект организации IV Конгресса российских исследователей религии».

ISBN 978-5-93493-283-2

© Амурский государственный университет, 2018

© Коллектив авторов, 2018

СОДЕРЖАНИЕ

ПРИВЕТСТВЕННЫЕ ВЫСТУПЛЕНИЯ

Васильева О.Ю., министр просвещения Российской Федерации 10
Ипатов М.В., врио руководителя Федерального Агентства по делам национальностей 10
Смирнова С.К., председатель Совета Ассамблеи народов России, член Совета при Президенте Российской федерации по межнациональным отношениям 11

РАЗДЕЛ 1.
СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ ПРОЦЕССЫ В РАКУРСЕ РУССКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ ТРАДИЦИИ

Аринин Е.И. Феномен российского «православия»: трансформация денотаций и коннотаций от «веры» к «конфессии» (The Phenomenon of Russian “Orthodoxy”: The Transformation of Denotations and Connotations from “Faith” to “Confession”) 12
Васечко В.Ю. Три проекта: конфессиональная самоидентификация как фактор личного религиозно-нравственного поиска в русской философии (Three Projects: Confessional self-identification as the Factor of Personal Religious and Moral Search in Russian Philosophy) 19
Куляскина И.Ю. С.Л. Франк о ценностной природе религиозного сознания и его воздействии на формирование жизненной позиции человека (S.L. Frank about the Value Nature of Religious Consciousness and Its Influence on the Formation of a Person's Life Position) 25
Пишун С.В. Духовно-академическая философия: первые попытки формирования отношения к социалистическому проекту (Spiritual and Academic Philosophy: First Attempts of Formation of the Relation to the Socialist Project) 31
Павлюченков Н.Н. История религии в концепциях С.Н. Трубецкого и П.А. Флоренского (History of Religion in the Conceptions of S.N. Trubetskoy and P.A. Florensky) 38
Брейтман А.С. Новые Содом и Гоморра, или Антихристианин XXI века (New Sodom and Gomorrah, or the Antichrist of the 21st Century) 43
Бубнов Е.С. Методологический монизм и цивилизационный подход в контексте критики феноменологии религии (Methodological Monism and Civilizational Approach in the Context of Critics of the Phenomenology of Religion) 50
Бондаренко В.В., Павилов Д.А. Внеэмпирические основания математического естествознания: иррациональное в системе научного знания (Beyond the Empirical Foundations of Mathematical Natural Science: Something Irrational in the System of Scientific Knowledge) 55
Яблоков И.Н. Язык религии в диалоге «Я» со «Значимым Другим» в отраженной субъектности религиозной личности (Language of Religion in the Dialogue between «I» and «Significant Other» in Reflected Subjectivity of the Religious Personality) 59
Маркова Н.М. Проблема понимания христианской свободы и свободы совести в богословской и философской литературе в XIX – начале XX вв. (The Problem of Understanding of Christian Freedom and Freedom of Conscience in Theological and Philosophical Literature in the 19th – Early 20th Centuries) 60

РАЗДЕЛ 2.
ИЗУЧЕНИЕ РЕЛИГИИ В КОНТЕКСТЕ ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО ПОДХОДА. ИСТОРИЯ РОССИЙСКОГО РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ – НОВЫЕ НАХОДКИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

Шахнович М.М. Изучение истории религии в 1920-е годы и первые антирелигиозные экспозиции в Ленинграде (Study of the History of Religion in the 1920s and the First Anti-Religious Expositions in Leningrad).....67

Элбакян Е.С. Энциклопедичность и практикоориентированные исследования в современном религиоведении (Encyclopedic and Practical-Oriented Studies in Modern Religious Studies).....73

Терюкова Е.А. Коллекции Музея истории религии в Санкт-Петербурге как источник для изучения истории религии и истории отечественного религиоведения (Collections of the State Museum of The History of Religion as a Study Source for History of Religion and History of Religious Studies in Russia).....80

Дашковский П.К. Некоторые аспекты развития религиоведения в Алтайском государственном университете (Some Aspects of the Development of the Study of Religion in the Altai State University).....85

Браткин Д.А. Р.Ю. Виппер как историк раннего христианства: некоторые предварительные замечания о контексте советской науки 1920-х гг. (R.Yu. Wipper as a Historian of Early Christianity: Some Preliminary Remarks on the Context of Soviet Science of the 1920s).....92

Белова А.Д. Методы полевой работы В.Богораза и Ф.Боаса и их релевантность в исследовании религии (Methods of Field Work of V. Bogoraz and F. Boas and Their Relevance in the Study of Religion).....98

Пелевина О.В. Христианство в Китае в контексте религиозно-экологического подхода (Christianity in China in the Context of Religious and Ecological Approach).....104

Чжан Си. Научно-теоретические журналы по религиоведению в современном Китае (Scientific and Theoretical Journals on Religious Studies in Modern China).....109

Кадук А.В., Сирина А.А. М.Г. Левин и его материалы по шаманству 1920–1930-х годов из архива Института этнологии и антропологии РАН (M.G. Levin and His Materials on Shamanism of the 1920–1930s from the Archives of the Institute of Ethnology and Anthropology RAS).....115

Хорина В.В. Изучение религиозных верований в контексте народных сказок: научное наследие Е.Н. Елеонской (Study of Religious Beliefs in the Context of Folk Tales: the Academic Legacy of E.N. Eleonskaya).....121

Осипова О.В. Религии на периферии античного мира: обзор современных русскоязычных исследований (Religions on the Periphery of the Ancient World: A Review of Contemporary Russian Language Publications).....127

Вечерина О.П. Вклад российских и зарубежных тамилистов в исследование тамильского бхакти (The Contribution of Russian and Foreign Tamilologists to the Study of Tamil Bhakti).....130

Бойчук С.С. Проблема соотношения религии и цивилизации в концепциях А.Дж. Тойнби, О. Шпенглера и Ф. Бэгби (The Problem of the Interrelation of Religion and Civilization in the Theories of A.J.Toynbee, O. Spengler, and Ph. Bagby).....136

Лютаева М.С. Некоторые аспекты анализа понятия «толерантность» с точки зрения теории «аутопойетических» систем Никласа Лумана (Some Aspects of the Analysis of the Concept of «Tolerance» from the Point of View of the Theory of «Autopoietic» Systems by Niklas Luhmann).....142

Козлова И.Л. Единство мира и культурное многообразие: религиоведческая герменевтика Иоахима Ваха – подход к пониманию культурных традиций (Unity of the World and Cultural Diversity: Hermeneutics of Religious Studies by Joachim Wach – Approach to Understanding Cultural Traditions)..... 147

Шушулков Д.Д. Современные теоретические подходы к изучению религиозности (Modern Theoretical Approaches to the Study of Religiosity)..... 153

Волчкова Е.Д. Философская и методологическая проблематика в когнитивном изучении религии (Philosophical and Methodological Problems in the Cognitive Study of Religion)..... 159

Мезенцев И.В. Проблема обоснования в религиозных дискуссиях (The Problem of Argumentation in Religious Discussions)..... 164

Сучкова О.А. К вопросу об использовании слова «секта» в русскоязычном дискурсе (The Concept of "Sect" in the Context of Russian Discourse)..... 170

Попов А.Е. Верования и обряды основных этносов на территориях Верхнего и Среднего Амура в эпоху средневековья (Beliefs and Rituals of the Main Ethnic Groups in the Territories of the Upper and Middle Amur during the Middle Ages)..... 174

РАЗДЕЛ 3.
РЕЛИГИЯ, НАУКА И ОБРАЗОВАНИЕ
В КОНТЕКСТЕ ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНЫХ ТРАНСФОРМАЦИЙ

Боков Г.Е. Проблема современного состояния взаимоотношений религии и науки в свете концепции «смены парадигм» (The Problem of the Current State of Relations between Religion and Science in Light of the Concept of «Paradigm Shift»)..... 178

Воробьева Н.В., Данилов В.Л. Современное теологическое образование в государственном университете и духовной семинарии сквозь призму воцерковленности студенческой молодежи (Modern Theological Education at a State University and a Theological Seminary through the Prism of the Churchhood of Students)..... 186

Выхованец А.Е. Религия и образование в современной России (Religion and Education in Modern Russia)..... 194

Поленый Д.Г. Современный православный фундаментализм о науке и образовании (Modern Orthodox Fundamentalism about Science and Education)..... 199

Нестерова А.С. Развитие православного образования в Амурской области (современное состояние) (The Development of Orthodox Education in the Amur Region (Current State))..... 203

Омельченко Е.А. Знания о религиях и духовно-нравственной культуре народов России как средство укрепления гражданской идентичности современной молодежи (Knowledge about Religions, Intellectual and Moral Culture of the Peoples of Russia as a Means of Developing the Civic Identity of the Youth Nowadays)..... 209

Теплова Е.Ф. Взаимодействие с представителями традиционных религий при реализации программ религиоведческой направленности для школьников, студентов и педагогов (Interaction with Representatives of Traditional Religions in the Implementation of Religious Studies Programs for School-Students, Students and Teachers)..... 214

Розина О.В. Учебно-методический комплекс «Религиоведение. Актуальные проблемы курса»: концепция и результаты внедрения (Educational and Methodical Complex «Study of Religion. Actual Problems of the Course»: Concept and Results of Implementation)..... 220

Белова А.Д. РПЦ и проблемы биоэтики в современной России (Russian Orthodox Church and Problems of Bioethics in Modern Russia)..... 225

Бобков А.И. Проблема генезиса квазирелигиозности как фундирующее начало ее социального смысла (The Problem of the Genesis of Quasi-Religiosity as a Fundamental Principle of Its Social Meaning.....227

Лапин А.В., Легостаев А.А. Киберреальность как отражение религиозных и социокультурных процессов (на примере компьютерной игры «Far Cry 5») (Cyber-Reality as a Reflection of Religious and Sociocultural Processes (On the Example of the Computer Game "Far Cry 5").....233

Лапин А.В., Аганина Е.Д. Мифология и религия как основа аудио и видео контента в компьютерной игре (на примере игры Hellblade: Senua's Sacrifice), Mythology and Religion as a Basis of Audio and Video Content in a Computer Game (Case Study of "Hellblade: Senua's Sacrifice").....238

Пашков А.Н. Сравнительный анализ эффективности использования ИКТ для привлечения молодежной аудитории в католическом и православном медиапространстве (с 2015 по 2018 гг.) (Comparative Analysis of the Effectiveness of ICT Use for Attracting Young Audiences in the Catholic and Orthodox Media Space (from 2015 to 2018)).....244

Быкова Е.В., **Костров А.В.** Визуализация эсхатологических представлений в современном лубке часовенных старообрядцев «Всемирная сеть. Мировая паутина» (Contemporary Lubok «The World Network. The World Wide Web» of the Chapel Old Believers: Visualization of Eschatological Ideas).....247

РАЗДЕЛ 4.
СОВРЕМЕННЫЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ И ЭТНОРЕЛИГИОЗНЫЕ ПРОЦЕССЫ КАК ФАКТОР ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО РАЗВИТИЯ РОССИИ

Донцев С.П. Миротворческий потенциал православной церкви в контексте российско-грузинских отношений в начале XXI в. (The Peacekeeping Potential of the Orthodox Church in the Context of Russian-Georgian Relations at the Beginning of the 21st Century).....253

Еремин А.В. Цивилизационные детерминанты государственно-церковного взаимодействия в историко-культурном развитии России (Civilizational Determinants of State-Church Interaction in the Historical and Cultural Development of Russia).....258

Ситников М.Н. Религиозный фактор как инструмент социального манипулирования в России (Religious Factor as an Instrument of Social Manipulation in Russia).....266

Фроленкова И.Ю. Социокультурная и гражданско-политическая идентичность: к проблеме места и роли религиозного фактора (Sociocultural and Civil-Political Identity: To the Problem of the Place and Role of the Religious Factor).....273

Шмидт В.В. Религия: определённость как проблема безопасности (философский, теологический, религиоведческий контекст) (Religion: Certainty as a Security Problem (Philosophical, Theological, Religious Context)).....277

Шмидт В.В., Аллахвердян Я.О. Религия в системе гражданских и государственных отношений: вызовы, контекст, задачи (Religion in the System of Civil and State Relations: Challenges, Context, Tasks).....289

Лещинский А.Н. Эволюция взаимодействия гражданско-политических и религиозных институтов в России **(**The Evolution of Civil-Political and Religious Institutions Interaction in Russia).....296

Давыдов И.П. Религиоведческо-правоведческий аспект религиозной идентичности (Religiological and Legal Aspect of Religious Identity).....303

Иващенко В.И. Роль Русской православной церкви в формировании цивилизационной идентичности России (The Role of The Russian Orthodox Church in the Formation of Russia's Civilizational Identity) 306
Дворянчикова Н.С., **Шершнёва Е.А.** Празднование 1000-летия Крещения Руси в Алтайском крае (Celebration of the 1000th Anniversary of the Baptism of Russia in the Altai Region) 309
Дударёнок С.М. Религиозная составляющая дальневосточного фронтира (The Religious Component of the Far Eastern Frontier Foundation) 314
Лапин А.В., **Таракановский Г.Ю.** К вопросу о сущности и содержании религиозного радикализма (To the Question of Essence and Content of Religious Radicalism) 324
Кондакова Н.С. Межконфессиональное взаимодействие в пространстве современного города (Interreligious Interaction in the Space of the Modern City) 328
Лапин А.В., **Умаров А.У.**, **Голота Е.Р.** Основные этапы истории мусульманской общины г. Благовещенска (The Main Stages of the History of the Muslim Community in Blagoveshchensk) 332
Аргудяева Ю.В. Русские старообрядцы из Южной Америки в Приморье: реэмиграция и адаптация (Russian Old Believers from South America in Primorskiy Kray: Re-Emigration and Adaptation) 337
Фархитдинова О.М. Религиозный фактор в диалоговом пространстве современной культуры (The Religious Factor in the Dialogue Space of Modern Culture) 343
Морозов Е.М. Глобализация как фактор интеграции православных ценностей в общественную жизнь (Globalization as a Factor of Integration of Orthodox Values into Public Life) 347
Овчинников А.В. Корпоративный ислам в парадигме модернизации (опыт Татарстана) (Corporate Islam in the Paradigm of Modernization (the Experience of Tatarstan)) 354
Дашковский П.К., Жанбасинова А.С. Отношение населения Восточного Казахстана к этнорелигиозным процессам (по результатам социологических исследований) (The Attitude of the Population of East Kazakhstan to Ethno-Religious Processes (According to the Results of Sociological Research) 362
Кащаева М.В. Эффективность контрольных мер государственной политики в отношении Русской православной церкви на территории Алтайского края во второй половине XX вв. (The Effectiveness of Control Measures of State Policy Concerning the Russian Orthodox Church in the Altai Territory in the Second Half of the 20th Century) 371
Кузнецова О.В., Смолина Н.С. «Гендерное» и «духовное» в визуальных образах спиритуальных центров (по материалам визуального анализа сайтов спиритуальных центров г. Екатеринбурга). ("Gender" and "Spiritual" in the Visual Images of Spiritual Centers (Based on Vsual Analysis of the Sites of Spiritual Centers in Ekaterinburg) 377
Матющенко В.С. Локализация старообрядческих общин в Амурской области: история и современность (Localization of Old Believers Communities in the Amur Region: History and Modernity) 383
Матыцин К.С. Легенда о Беловодье как фактор миграции старообрядцев в отечественной историографии (The Legend of Belovodye as a Factor of the Old Believers' Migration in the Russian Historiography) 389
Федирко О.П. Пятидесятнические церкви в структуре государственно-конфессиональных отношений Дальнего Востока России второй половины XX – начала XXI в. (Pentecostal Churches as part of State-Confessional Relations of the Russian Far East in the Second Half of the 20th Century – the Beginning of the 21st Century) 395

Карпич Ю.В. Религиозность и политические представления православных: проблемы взаимосвязи (Religiosity and Political Preferences of the Orthodox: Interpretation of the Relationship) 402

Михайлова Л.Б. Специфика религиозного сознания в постсекулярном социокультурном пространстве современной России (Specifics of Religious Consciousness in the Post-Secular Socio-Cultural Dimension of Modern Russia) 408

РАЗДЕЛ 5.
РЕЛИГИИ КАК ФАКТОР ДИАЛОГА И КОНФРОНТАЦИИ ЦИВИЛИЗАЦИЙ

Силантьева М.В. Религия в поле цивилизационных конфликтов: способы профилактики (Religion in the Sphere of Civilizational Conflicts: Methods of Prophylaxis).....414

Глаголев В.С. Христианство как культурообразующий фактор евразийской цивилизации (Christianity as Culture Forming Factor of Eurasian Civilization).....421

Сейтахметова Н.Л., Бектенова М.К. К проблематизации диалога религий как диалога цивилизаций (To the Problematization of the Dialogue of Religions as a Dialogue of Civilizations).....428

Барашков В.В. Эстетико-религиозная парадигма христианства Западной Европы и США (конец XX – начало XXI вв.) (Aesthetic-Religious Paradigm of Christianity in Western Europe and the USA (the Late 20th – Early 21st Centuries).....434

Иванова И.И. Канада на рубеже XX–XXI вв.: религиозные изменения как отражение миграционных процессов в стране (Canada at the Turn of the 20th and 21st Centuries: Religious Dynamics as a Reflection of the Migration Processes in the Country) 439

Юрганова И.И. Русская православная церковь в истории Якутии: цивилизационная и идентификационная составляющие (Russian Orthodox Church in the History of Yakutia: Civilizational and Identification Components) 444

Чирков Н.В. Инкультурация как стратегия христианизации в Римско-католической церкви (The Inculturation Like a Strategy of Christianization in the Roman Catholic Church).....450

Положеев М.В. Методики католических и протестантских миссионеров для привлечения адептов на территории стран АТР: история и современность (Methods of Catholic and Protestant Missionaries to Attract Adepts in the Territory of the APR Countries: History and Modernity).....461

Дроботушенко Е.В. Старообрядческая церковь на севере и северо-востоке Китая в середине 50-х гг. XX в. (Old Believer Church in the North and North-East of China in the Mid-50s of the 20th Century).....464

Федорова Л.В. Процессы возрождения тенгризма в евразийском цивилизационном пространстве (Regeneration Processes of Tengrism in the Eurasian Civilizational Space).....469

Куцая М.А. Церковно-государственные отношения в России на рубеже 80–90-х годов XX века (Church-State Relations in Russia at the Turn of the 80–90s of the 20th Century 478

РАЗДЕЛ 6.
РЕЛИГИИ В ИСТОРИИ ЦИВИЛИЗАЦИЙ

Забияко А.П. Ранние наскальные изображения Приамурья: образы бизонов и шерстистых носорогов (Early Rock Paintings of the Amur Region: Images of Bison and Woolly Rhinoceros)..... 485

Ван Юйлан. Древнейшие религиозные традиции Северо-Восточного Китая (The Oldest Religious Traditions of Northeast China)..... 492

Льюис Д. Ключевые ценности в японской религии и культуре (Key Values in Japanese Religion and Culture)..... 496

Львова Э.С. Христианство и традиционные верования народов Тропической Африки – типичный пример истории взаимодействия мировых и локальных религий (The Christianity and Traditional Believes of Sub-Saharan Africa's Peoples as a Typical Case of History of Interaction Between World and Local Religions)..... 501

Пак Чжун Гон. Религиозное значение кукол у ненцев-оленеводов и корейцев (The Religious Significance of Dolls in Nenets and Korean Culture)..... 511

Гаврилова Ю.В. Формы синкретизма религий в исторической динамике (Forms of Syncretism of Religions in Historical Dynamics)..... 518

Михельсон О.К. Исследования «музыкальных культов» в контексте современной эволюционной психологии религии (Studies of "Musical Cults" in the Context of Contemporary Evolutionary Psychology of Religion)..... 525

Белоусов И.Р. Измененное состояние сознания как аспект коллективных ритуальных действий (на примере обряда айауаски, ритуального танца в Сантерии и феномена глоссолалии Христиан Веры Евангельской) (Altered State of Consciousness as an Aspect of Collective Ritual Actions (on the Example of the Ayahuasca Ceremony, Ritual Dance of Santeria and Glossolalia Phenomenon of Christians of the Gospel Faith))..... 532

Шнайдер Л.В. Раннехристианские апологеты: отрицание античной эстетики (Early Christian Apologists: Denial of Ancient Aesthetics)..... 537

Эренджинова Ю.Ю. Личность матери как основной сотериологический фактор буддизма махаяны (на примере ойратов) (The Moher's Personality as the Main Soteriological Factor of Mahayana Buddhism (on the Example of Oirats))..... 543

Кейдун И.Б. Структура и символизм обряда перехода в древнекитайском погребальном ритуале (на материале конфуцианского трактата «Ли цзи») (Structure and Symbolism of the Rites of Passage in the Ancient Chinese Funeral Rite (Following "Li ji" Confucian Treatise)..... 548

Хаймурзина М.А. Конфуцианский диалог мирского и священного (Confucian Dialogue between Secular and Sacred)..... 557

Прихотько В.А. Проблема осмысления концепта «достоинство» в танатологии мировых религий (The Problem of Understanding the Concept of "Dignity" in the Thanatology of World Religions)..... 563

Умаров Р.У. Роль и место имама в мусульманской общине (The Role and Place of Imam in the Muslim Community)..... 568

Вытрищак Е.А. Сравнительный анализ обозначений понятия «душа» в Библии и Коране (Comparative Analysis of the Notation of the Concept "Soul" in the Bible and the Koran)..... 572

Глебова Е.В. Взаимосвязь сакральных и рыболовных практик в культуре коренных народов Нижнего Амура (Relationship between the Sacred and Fishing Practices of the Culture of Indigenous Peoples of The Lower Amur)..... 575

ПРИВЕТСТВЕННЫЕ ВЫСТУПЛЕНИЯ

Уважаемые делегаты и участники
IV Конгресса российских исследователей религии!

Российское религиоведческое сообщество вносит весомый вклад в дело становления гуманитарного пространства страны и совершенствования его качества. Последовательно разрабатывая сложнейшие темы отрасли, сообщество обеспечивает как внутри страны, так и по её рубежам тот цивилизационный диалог, который активно ведут составляющие Россию народы и культуры. В 2018 году в рамках Конгресса будет обсуждаться сложнейшая тема – «Религия как фактор взаимодействия цивилизаций». Уверена, что результаты дискуссий, которые пройдут на площадке этого крупнейшего и авторитетнейшего религиоведческого форума страны, уже в ближайшее время будут восприняты и учтены системой образования.

Хочу обратить внимание на особую роль, которую общество и государство возлагают на такие профессиональные сообщества, как ваше – заинтересованное и активное формирование профессиональных стандартов качества и их последовательное внедрение в систему образования на всех её уровнях. Министерство просвещения Российской Федерации рассчитывает на заинтересованный диалог и взаимодействие с религиоведческими центрами страны и выражает уверенность, что, как и прежде, каждый из вас будет на высоком профессиональном уровне обеспечивать столь важную для всех нас научно-просветительскую роль.

Желаю вам плодотворной работы на благо российского общества!

Васильева О.Ю., министр просвещения Российской Федерации

Уважаемые участники IV Конгресса российских исследователей религии, Федеральное агентство по делам национальностей отмечает профессиональный подход и весомый вклад российского религиоведческого сообщества в дело развития цивилизационного диалога, качественного совершенствования гуманитарного пространства Российской Федерации. Последовательно разрабатывая сложнейшие темы отрасли, Вы обеспечиваете все уровни диалога, который активно ведут в сфере межнациональных и этнорелигиозных отношений российские народы и национальные культуры.

Темой IV Конгресса заявлена многоаспектная проблема «Религия как фактор взаимодействия цивилизаций», что подчеркивает особую роль Ассоциации российских религиоведческих центров в формировании интеллектуального ресурса органов государственной власти, муниципальных образований и институтов гражданского общества, которые своей деятельностью обеспечивают эффективную реализацию Стратегии государственной национальной политики.

Пользуясь данной возможностью Федеральное агентство по делам национальностей рассчитывает на заинтересованный, плодотворный диалог и взаимодействие с экспертным сообществом и религиоведческими центрами страны и выражает уверенность в Вашей плодотворной научно-методической, экспертноаналитической деятельности, в том числе по формированию нового поколения федеральных образовательных стандартов, которые должны будут соответствовать требованиям профессионального стандарта «Специалист в сфере национальных и религиозных отношений».

Желаю Вам живых, плодотворных дискуссий и новых открытий на благо нашей страны.

Ипатов М.В., врио руководителя
Федерального Агентства по делам национальностей

Организаторам и участникам
IV Конгресса российских исследователей религии

Уважаемые коллеги! Дорогие друзья!

От имени Совета Общероссийской общественной организации «Ассамблея народов России» приветствую вас и поздравляю с началом работы IV Конгресса российских исследователей религии, организованного Ассоциацией российских религиоведческих центров!

Ассамблея народов России рада отметить весомый вклад российского религиоведческого сообщества в дело этнокультурного, этнорелигиозного, цивилизационного диалога – вклада каждого из Вас, который Вы ежедневно обеспечиваете на своих рабочих местах.

Последовательно разрабатывая сложнейшие темы, всегда имеющие межотраслевое звучание, своими результатами Вы фундируете диалог культур, которые ведут представители национальных традиций. Вот и сегодня на Конгрессе состоится обсуждение сложнейшей темы – «Религия как фактор взаимодействия цивилизаций».

Ассамблея народов России как крупнейшая общественная организация страны, имеющая свои представительства во всех субъектах Российской Федерации, выражает Вам не только слова признательности, но также и надежды на широкое взаимодействие на уровне экспертных комиссий. Руководствуясь общим для нас профессиональным стандартом «Специалист в сфере национальных и религиозных отношений», Ассамблея народов России предлагает религиоведческому обществу приступить к заинтересованной дискуссии по формированию профессиональных стандартов качества и их последовательное внедрение в систему образования на всех ее уровнях.

Дорогие коллеги, желаю Вам живых, плодотворных дискуссий и новых открытий на благо российского общества!

Смирнова С.К., председатель Совета Ассамблеи народов России,
член Совета при Президенте Российской федерации
по межнациональным отношениям

РАЗДЕЛ 1. СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ ПРОЦЕССЫ В РАКУРСЕ РУССКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ ТРАДИЦИИ

АРИНИН Е.И.

Доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии и религиоведения Владимирского государственного университета (Россия, Владимир)

ФЕНОМЕН РОССИЙСКОГО «ПРАВОСЛАВИЯ»: ТРАНСФОРМАЦИЯ ДЕНОТАЦИЙ И КОННОТАЦИЙ ОТ «ВЕРЫ» К «КОНФЕССИИ»*

Исследование выполнено в рамках работ по гранту РФФИ (18-011-00935 А, 2018–2020)

Аннотация. Текст описывает ряд аспектов феномена отечественного православия как «книжного», массмедийного и социологического факта на материалах «Национального корпуса русского языка». Исследуются категориальные конфликты интерпретаций данной внетекстовой и экстралингвистической действительности как религиозного объединения с позиций лингвосемиотического подхода, различая в отношениях человека с мирозданием референцию (внетекстовую действительность) и символизацию (текстовую реальность), в которой будут выделяться денотаты (обозначаемые реалии, значения) и коннотаты (локальные смыслы денотатов). Специально рассматриваются некоторые апории и парадоксы, возникающие при анализе данной религиозной идентичности: «языка конфессий»/«терминов религиоведения», «внешнего»/ «внутреннего», «нормативного»/«девиантного», и т.п.

Ключевые слова: религия, православие, социология, интерпретация.

ARININ E.I.

Doctor of Philosophy, Professor, Head of the Department of Philosophy and Religious Studies, Vladimir State University (Vladimir, Russia)

THE PHENOMENON OF RUSSIAN “ORTHODOXY”: THE TRANSFORMATION OF DENOTATIONS AND CONNOTATIONS FROM “FAITH” TO “CONFESSION”

The research was carried out within the framework of the RFBR grant (18-011-00935 A, 2018-2020)

Abstract. The text describes a number of aspects of the phenomenon of Russian Orthodoxy as a “dictionary”, mass media and sociological fact on the materials of the “National Corpus of the Russian Language”.The categorical conflicts of interpretations of this extratextual and extra-linguistic reality as a religious association from the standpoint of the linguistic-semiotic approach are investigated, distinguishing between reference and the universe the reference (extra-textual reality) and symbolization (textual reality) in which denotata (denoted realities) and connotates (local meanings of denotations) will be detached. Some aporias and paradoxes arising from the analysis of a given religious identity: “language of confessions” /

* Впервые статья была опубликована в журнале «Религиоведение». № 4. 2018.

“terms of religious studies”, “external” / “internal”, “normative” / “deviant”, etc. are specially considered in the article.

Keywords: religion, orthodoxy, sociology, interpretation.

Введение

В наши дни человек, который хочет получить авторитетную информацию о чем-либо, часто обращается к интернету, где, к примеру, набрав в поисковой системе запрос «православие» он через секунду получит около 12 900 000 документов в системе «Google» и 73 000 000 в системе «Яндекс». При этом на первых местах в открывающемся списке будут представлены как вездесущая «Википедия» и документы из изданий Московского Патриархата (Русской Православной Церкви), так и тексты совсем другого рода, к примеру, с сайта с многообещающим названием «Узнай правду», где сообщается, что «Православие, древнее русское понятие, насчитывает несколько десятков тысяч лет и берет свои корни из Древней Ведической Русской национальной Религии...» [Этимология].

Отмеченное количество найденных документов, полный, детальный и исчерпывающий анализ которых невозможен даже теоретически, видимо, отражает тот факт, что в современном российском обществе произошло возрождение «культурной памяти» и, как показали социологи, в конце XX века сложился «проправославный консенсус» [Каариайнен, Фурман, 1997, 35–36]. Ниже мы рассмотрим феномен отечественного православия с позиций лингвосемиотического подхода, различая в отношениях человека с мирозданием референцию (связь с внетекстовой реальностью) и символизацию (связь с текстовой действительностью), в которой будут выделяться денотаты (обозначаемые реалии, значения) и коннотаты (локальные смыслы денотатов).

1. Феномен «православие» как парадоксальный референт

Отношениями человека с мирозданием занимается, среди прочего, лингвистика, где и сегодня дискутируется возможность унифицированного понимания терминов «референция», «символизация», «денотация», «коннотация» и т.п. [Коровина, 2010, 332–336]. В целом очевидно, что важно различать, с одной стороны, «референцию», т.е. отсылку к внетекстовой и экстралингвистической реальности («объективности как таковой» и т.п.), и, с другой, «символизацию», т.е. то, как эта «объективность» представлена в действительно явленных текстах, всегда выступающих как совокупность «знаков» (слов, терминов, лексем и т.п.). Среди этих знаков важно, в свою очередь, различать «денотаты» (т.е. обозначение реалий, универсальной объективности, того, что «есть само по себе») и «коннотаты» (индивидуальные или групповые «смыслы» денотатов, т.е. то, как мы представляем себе то, что есть само по себе).

В таком контексте «феномен православия» выступает, прежде всего, как референт некоторой сложной, многоплановой и противоречивой действительности, т.е. фактов повседневного социального бытия, о котором нам могут сообщать как минимум три типологически разных источника: сами «православные», их «оппоненты» и беспристрастные «созерцатели» (журналисты, социологи, историки и т.п. наблюдатели). Выделим, соответственно, «феномен православия референтный» (ФПР), т.е. «то, что существует само по себе», в отличие от его описания в символических системах (текстах), т.е. «феномена православия символизированного» (ФПС). Проблематичность постижимости социальной действительности как внетекстовой, т.е. «молчащей», реальности (концепции «молчаливого большинства» и «безмолвствующего большинства») наглядно представили в конце XX века Жан Бодрийар (Jean Baudrillard, 1929–2007) и А.Я. Гуревич (1924–2006).

Сложность интерпретации современного феномена «проправославного консенсуса» и его парадоксов отмечают социологи [Лебедев, 2015, 14–21]. Отдельного анали-

за требует и тот лингвистический факт, что в «Национальном корпусе русского языка» (НКРЯ) за 1700–2013 годы слово «православие» встречается в 933 документах при 2228 вхождениях (начиная с 1709 года), при этом за весь XVIII век оно встречается только в 5 текстах, «пики» его употребления приходятся на XIX век (1888–1891), а основной массив тестов, как ни парадоксально на первый взгляд, относится к XX веку, когда советская власть решила, что «религия отмирает» [Национальный корпус, http://www.ruscorpora.ru/]. При этом исследования древнерусской литературы выявляют интересный парадокс: слово «православие» встречается с 1246 года, а «православный» с 1076 года [Словарь, 1992, 118–119]. Этимологические исследования утверждают, что слово «православие» является калькой с греческого "ὀρθοδοξία", среди значений которого присутствует, как ни удивительно, и «невиновный» [Фасмер, 2009, 352]. Первое употребление этого греческого слова, в свою очередь, восходит к «Строматам» Климента Алесандрийского (Κλήμης ὁ Ἀλεξανδρεύς, Clemens Alexandrinus, Titus Flavius Clemens, 150–215), который обозначил им «людей доброй воли», т.е. тех, кто искренне считает, «в отличие от подъярёмного скота», работающего, подобно рабам, только из страха наказания, что «должны творить добрые дела, ясно понимая, что делают» [Шуфрин, 2013, 236–237].

В этом контексте возникает необходимость разделить денонаты (т.е. объективно существующие социальные и индивидуальные «реалии») и коннотаты (т.е. зафиксированные в текстах социальные и индивидуальные трактовки этих «реалий»), связанные со словами «православие» и «ὀρθοδοξία».

2. Феномен «православие» как факт коннотаций

Интернет впервые в истории человечества позволяет нам обратиться к массиву текстов, которые представляют не только книжные жанры или фольклор, но и специфичные формы повседневной бытовой речи. В этом контексте слово «православие», как уже отмечалось ранее, в системе «Google» представлено 12 900 000 документами, в системе «Яндекс» – 73 000 000, а в НКРЯ – 933 документами при 2228 вхождениях. Заметно, что в интернете слово «православие» более популярно, чем слово «христианство» (Google/Яндекс – 9 390 000/7 000 000), но оба они сильно уступают таким словам, как, например, «футбол» (2 320 000 000/596 000 000) или «секс» (3 630 000 000/792 000 000). В отличие от интернета, в НКРЯ слово «христианство» (1186/3709) оказывается близким к «футболу» (1183/2286), превосходя не только «православие», но и «секс» (709/1999).

В рамках такого анализа феномен «православие» выступает как лингвистический факт маркировки (номинации) ФПР с помощью ряда денотатов и коннотатов ФПС. Важно при этом различать языки «первого» и «второго» порядка, где к первой категории мы будем относить описания окружающего мира (денотацию и коннотацию) индивидами «от своего лица» (наблюдения за действительностью, описание своего непосредственного, «мгновенного» и «поэтичного» мировосприятия, представленного высказыванием в блоге и т.п.), тогда как ко второй категории – те «созерцательные» и «отстранённые» описания («воображаемые конструкции», умозрения, фантазии, «фантазмы»), которые индивид подаёт как выражение позиции некоторого «группового», а в идеале «Божественного и Универсального Мы» и соответствующего «наблюдения за наблюдателями» (теория «настоящего», «должного», «подлинного», «нормативного» и т.п. как отстранённое, объективное, коллективное, традиционное, отчуждённое, универсальное утверждение).

Так, на первом уровне мы можем найти в интернете множество утверждений, одно из которых сообщает, что его автор «сердцем почувствовал, что Православная Церковь – это место, где моей душе хорошо, <...> Не знаю, как кому, а мне без Православия не спастись» [40 историй]. Другой пользователь сети утверждает, что «Право-

славие – это не религия, не христианство, а вера» [Лазарев]. Третьи стремятся убедить всех в терминах лексики советских газет 30-х годов XX века, что «это религия рабов и для рабов» [Православие – обман? http://maxpark.com/ community/43/content/3707933]. Все эти примеры позволяют предположить, что один и тот же денотат, т.е. зарегистрированное министерством юстиции РФ юридическое лицо «Русская Православная Церковь» может описываться через различные, вплоть до полярных, коннотаты.

«Язык второго порядка» представлен, к примеру, С.С. Аверинцевым, который возражал ряду общепринятых объяснений, в том числе и представленным в «Википедии», отмечая, что «распространённое толкование, согласно которому речь идет о правильном способе славить Бога, с намёком на литургическую культуру православия, этимологически невозможно» [Аверинцев, 2010, 312]. Действительно, простое обращение к греко-русским словарям показывает, что термин «ὀρθοδοξία» относится к категории сложных слитных слов, включая в себя два слова «ὀρθός» и «δόξα», каждое из которых имеет более 7 значений, что, соответственно, порождает около 50 их возможных сочетаний, дающих целый спектр коннотаций, которые можно расположить в порядке от предельно возвышенного обозначения «убеждённости в причастности к прямой истине, гордо сияющей своей уникально славной подлинностью» до предельно заниженной коннотации «одного из призрачных мнений, порождаемых болезненной возбуждённостью души» [ὀρθός, https://translate.academic.ru/%E1%BD%80%CF%81%CE%B8%CF%8C%CF%82/el/ru/;δόξα/; https://translate.academic.ru/%CE%B4%E1%BD%B9%CE%BE%CE%B1/el/ru/].

Этимологические исследования М. Фасмера показывают, что семантика прилагательного «правый» («ὀρθός») связана с коннотатами «прямой, правильный, невиновный» (εὐθύς, ὀρθός, ὀρθόδοξος), «праведный», «истинный», «настоящий», «имеющий право», «обличённый властью», «законный», «добрый», «честный» и т.п. [Фасмер, 2009, 352]. В свою очередь, слово «слава» коннотирует со словами «честь», «похвала», «слух», «молва», «великолепие», «роскошь», «почёт» и т.п. [Фасмер, 2009, 664]. В русском языке присутствует и отдельное слово «ортодоксия» (Google – 82 700, Яндекс – 11 000 000, а в НКРЯ – всего 12 документов и 14 вхождений начиная с 1891 года), которое создаёт лингвистическую возможность терминов «ортодоксальный иудаизм», «ортодоксальный ислам», «ортодоксальный марксизм», «ортодоксальное православие» и «православная ортодоксия».

Исторически слово «православный», начиная с XI века, сосуществовало с эпитетами «правоверный», «благоверный» и т.п.. Оно несколько столетий коннотировало с «подлинным» и «установленным законом» в понимании «благочестия», но в уже одном из первых отечественных словарей начала XVIII века мы видим, что именно слово «православие» выбирается как более широкий и нормативный, чем «правоверие» термин, хотя и переводится с помощью таких «иноземных» слов, как «ὀρθοδοξία», «orthodoxia» и «recta opinio» [Поликарпов, 1704, 245].

С XIX века в русском языке, согласно НКРЯ, утверждается дополнительная лексема «ортодоксия», оставшаяся «книжным» словом, с которым коннотирует: 1) «твёрдая приверженность чему-либо, неуклонное следование какому-либо учению или мировоззрению» («марксистско-ленинская ортодоксия», «ортодоксальный атеист», «ортодоксальный иудей» и т.п.) и 2) «правоверие, неуклонное следование традиционному учению Церкви». Слово «ортодоксия» коннотирует с тем, что обозначается как базовые убеждения индивидов и сообществ, от которых они не считаю возможным отказываться, т.е. со всем тем, что глубоко понимается и искренне переживается как «достойное», «здоровое», «жизненно важное», «нормальное», «правильное», «серьёзное» и «поразительно романтичное» [Честертон]. В общем «ортодоксами» называют как «консерваторов», «традиционалистов», людей «твёрдых убеждений», «строгих приверженцев»,

«верных последователей», так и «маргиналов», «радикалов», «революционеров» и «реформаторов», т.о. выражая позитивные или негативные коннотации в отношении к этим акторам социальных процессов. Современная лексема «православие» в русском языке, в отличие от «книжной» лексемы «ортодоксия», относится как к «книжному», так и к «разговорному» («просторечивому») стилю речи, обозначая в первом случае все, что имеет отношение к тому, что именуется «направлением в христианстве, оформившемся на востоке Римской империи...», или, во втором, то, что может бесхитростно именоваться просто «нашей верой».

В истории европейской культуры и христианства «ортодоксия», с одной стороны, отделялась от негативных коннотаций с «гетеродоксией», «ересями» и «нечестием» («безбожием», «атеизмом», «лжеверием» и т.п.), а с другой, от нейтральных коннотаций с «ортопраксией» (ὀρθοπραξία –«правильное действие»), т.е. поведением, рассматриваемым с этической и литургической стороны, которое, в свою очередь, иногда негативно коннотирует с т.н. «обрядоверием». Слова «гетеродоксия» и «ортопраксия» не встречаются в НКРЯ, а «обрядоверие» встречается в 11 документах при 15 вхождениях начиная с XX века (1915), негативно коннотируя с «обскурантизмом», «недугом», «магией», «оккультизмом», «уставным благочестием», «фарисейством» и т.п.

3. Феномен «православие» как факт денотаций

Все отмеченные выше коннотации определяются социальной реальностью своих эпох, т.е. соответствующей денотацией. Так, Климент Александрийский учил и наставлял в условиях т.н. «ecclesia pressa» («гонимой, угнетаемой Церкви») и печально известного приговора «christianos ad leones» («христиан львам»), когда решался вопрос об «ὀρθοδοξία» как «гордой в своей правоте и уникальности истине Спасителя из Назарета», поддерживаемой в солидарном сообществе тех, кто, вопреки гонениям со стороны имперских властей и насмешкам окружающих, считал себя «народом святым» («εθνος αγιον»). Это сообщество поддерживало свою солидарность через собрания «во имя Его» в «восьмой день недели» на «евхаристии» («ὐ-χᾰριστία», «Eucharistia», «благодарение»), дающей радость переживания присутствия в том, что называлось «βασιλεια των ουρανων» («Царство Небесное»), дистанцируясь при этом от иудейской диаспоры и переосмысливая древнеримский идеал «Pax Deorum», который стал трактоваться как «Ecclesia Catholica» и братская общность «Dei Ecclesia» всех «людей доброй воли», включающая Моисея, Будду, Зороастра и Сократа.

Эта денотация принципиально изменилась в IV веке, после признания властями сообщества «Καθολικής Εκκλησίας» / «Ecclesia Catholica» в качестве уникального имперского интеграционного проекта, границы которого стали фиксироваться в нормативном «кредо» Вселенских соборов [Аринин, Атабеков, Викулов, 2015, 56–70]. Присутствие «иного» могло быть расценено как «уголовное преступление», когда уже не только Будда, Зороастр или Сократ, но даже собственные «отцы», к примеру, Арий, некоторые патриархи и императоры могли быть квалифицированы как «еретики», отлучены от евхаристического общения, отправлены в ссылку или даже казнены. Новые денотации формируются в условиях сложной военно-политической истории Средневековья, где институт «Καθολικής Εκκλησίας» / «Ecclesia Catholica» превратился в сообщество «патриархатов», отношения между которыми и императорами «мерцали» между «евхаристическим братством» и «анафемой», а некогда глобальная «Dei Ecclesia» превратилась в локальные конфессии «Ecclesia Catholica Romana», «ἡ Μεγάλη τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησία» или, к примеру, «Հայաստանեայց Առաքելական Եկեղեցի».

Успех проповеди Мухаммеда, сочетавшейся с политикой веротерпимости к «людям Писания» (ахль аль-китаб, اهل الكتاب), способствовали военным победам его «правоверных» сторонников, создавшим глобальный «Pax Islamica», куда вошли территории трёх из пяти «халкидонских» патриархатов «Pax Christiana» («Πενταρχία»). Ис-

лам, возможно, повлиял на политику императоров Царьграда, которые начали борьбу за «правоверие без икон», которое только через более чем сто лет сменилась узакониванием иконопочитания и учреждением особого праздника «Торжество православия» («το θρίαμβο της Ορθοδοξίας», 843). К юрисдикции «ἡ Μεγάλη τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησία» присоединяется «земля русская» княжеской династии Рюриковичей в качестве митрополии. Русь включается в братство «христианских народов», дистанцируя свою веру от соседей – исламской Волжской Булгарии и иудейской Хазарии. При этом, согласно первым княжеским «Церковным уставам», принятие пищи, вступление в брак или «блуд» с «жидовинами» и «бесерменинами» было запрещено, наказываясь штрафами, а занятие «чародейством» («волшебы», «волхования» и т.п.) – смертью.

В XIII веке Константинополь подпадает под юрисдикцию Рима как столица «Empire latin de Constantinople», а Русь становится частью глобального «Pax Tatarica». Братство «христианских народов» трансформируется в политические конфликты и непрерывные войны «греков», «руси», «славян», «немцев», «фрязей», «латыне» и т.п. между собой и с «бесерменинами», «сарацинами», «агарянами», «моавитянами», «турками» и т.п., сменявшимися периодами относительного мира. Слово «православие» начинает выделяться как обозначение «царского правоверия» Москвы, когда, к примеру, в летописном свидетельстве о походе войска Ивана III на Новгород (1471), событие описывалось буквально как война «православия» против «неверных», уподобляемых «безбожному Мамаю» [Московская]. В контексте трагических событий эпохи Реформации «московское правоверие» начинает поддерживаться охранительными нормами «Соборного уложения» (1648) и «12 статей царевны Софьи» (1685), утверждающими строгий моноконфессионализм населения и смертную казнь всем «церковным мятежникам».

Новые денотации утверждаются в XVIII веке, когда закон выделяет институт господствующей императорской «Всероссийской Церкви» (в терминах «Духовного регламента», 1721) и «грекороссийскую веру». При этом поощрялось приглашение «иноземцев», которым, в духе норм «Вестфальского мира» (1646), дозволялось исповедовать свою «веру» и строить свои храмы. В русский язык входит слово «религия», собирательно обозначающее господствующие исповедания («конфессии») разных европейских государств, философы обсуждают концепции «истинной религии» и «христианства вообще», отделяя «грубые верования народа» (местного «православия»), различные в разных странах, от «утончённой веры» элиты и просвещённой публики, признававшей единство и универсализм «нашей святой религии», к примеру, в письмах Екатерины Второй [Аринин, 2017, 75]. За весь XVIII век, согласно данным НКРЯ, выявляется только 5 текстов с лексемой «православие», тогда как в XIX веке таких текстов отмечено уже более 150, что отражает поворот правящих элит к «народности» («триада» С.С. Уварова) и православию, которые должны были сплотить «дворец», «храм», «университет» и «избу» как одну «нацию».

Основной массив (около 800) текстов НКРЯ приходится на XX век, в начале которого слово «православие» начинает выступать в качестве разделительного обозначения юрисдикции «Православной российской церкви» (в терминах документов Поместного собора, 1917–1918), вышедшей из «синодального пленения», но быстро утратившей юридическую и институциональную самостоятельность. В 1919–1946 это слово становится собирательным обозначением множества возникающих и исчезающих самоорганизующихся сообществ «обновленцев», «живоцерковников» и т.п., появление которых представлялось властями в качестве наглядного свидетельства того, что «религия отмирает».

С 1943 года денотат слова начинает «троиться», поскольку оно, во-первых, стало обозначать воссозданный по инициативе властей институт, получивший современное

разделительное наименование «Русская Православная Церковь» («Положение об управлении Русской Православной Церкви» 1945 года, закреплённое в качестве имени собственного особого юридического лица на Архиерейском Соборе 2000 года). Во вторых, оно обозначает более десятка отдельных «религиозных объединений» (в терминах современного ФЗ N 125 2О свободе совести и о религиозных объединениях», 1997), зарегистрированных министерством юстиции постсоветской России, название которых включает в себя термин «православный». В-третьих, этим словом именуют себя миллионы наших сограждан, образующих т.н. «народное православие», порой способных объединяться в спонтанно складывающиеся «братства», как, к примеру, скандально известные «Пензенские затворники» (2006–2008).

Таким образом, важно выделить лексему «православие», её иноязычные эквиваленты («ὀρθοδοξία», «Orthodoxia», «Православље» и т.п.), их эмпирические «денотаты» и поэтические «коннотаты». Все эти лексемы выражаются «сложными словами», которые филологи подразделяют на «слитные» («ὀρθοδοξία», «Orthodoxia», «православие») и «сложносоставные» («Русская Православная Церковь»), задачей которых является создание образов относительной определённости, гомогенности и понятности в бесконечно сложной, изменчивой и многозначной социальной реальности.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. 40 историй прихода к вере известных людей [Электронный ресурс]. – URL: https://pravlife.org/ ru/content/40-istoriy-prihoda-k-vere-izvestnyh-lyudey (дата обращения 04.08.2018).

2. Аверинцев, С.С. Православие / С.С. Аверинцев // Новая философская энциклопедия. – М.: Мысль, 2010. .– Т. 3. – С. 312.

3. Аринин, Е.И. Религия между нормативным, маргинальным и девиантным / Е.И. Аринин, Т.Р. Атабеков, И.Е. Викулов // Религиоведение. – 2015. – № 4. – С. 56–70.

4. Аринин, Е.И. Религия как «релѣя»: между политикой, поэтикой и логикой (XIV–XVIII вв.) / Е.И. Аринин // Религиоведение. – 2017. – № 3. – С. 75.

5. Каариайнен, К. Верующие, атеисты и прочие (эволюция российской религиозности) / К. Каариайнен, Д.Е. Фурман // Вопросы философии. – 1997. – № 6. – С. 35–36.

6. Коровина, И.В. Соотношение понятий «Знак», «Референт», «Денотат» и «Концепт» как основных элементов референции / И.В. Коровина // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. – 2010. – № 4 (1). – С. 332–336.

7. Лазарев, С.Н. Православие – не христианство. Как появлялись исторические мифы [Электронный ресурс]. – URL: //https://lazarev.ru/news/17-news/985-2013-09-29-2 (дата обращения 15.07.2018).

8. Лебедев, С.Д. Проправославный консенсус в России начала XXI века как феномен религиозной ситуации / С.Д. Лебедев // Научный результат. – 2015. – № 1. – С. 14–21.

9. Московская повесть о походе Ивана III Васильевича на Новгород [Электронный ресурс]. – URL: http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=5065 (дата обращения 16.07.2018).

10. Национальный корпус русского языка [Электронный ресурс]. – URL: http://www.ruscorpora.ru/ (дата обращения 05.08.2018).

11. Поликарпов, Ф. Лексикон треязычный, сиречь речений славенских, еллиногреческих и латинских сокровище / Ф. Поликарпов. Москва, Печатный двор, 1704. – С. 245.

12. Православие – обман? С моими комментариями [Электронный ресурс]. – URL: // http://maxpark.com/ community/43/content/3707933 (дата обращения 07.08.2018).

13. Словарь русского языка XI–XVII вв. / гл. ред. Г.А. Богатова. – М., 1992. – Вып. 18. – С. 118–119.

14. Фасмер, М. Этимологический словарь русского языка / М. Фасмер. – М.: Астрель: АСТ, 2009. – Т. 3. – 580 с.

15. Честертон, Г.К. Ортодоксия [Электронный ресурс] / Г.К. Честертон. – URL: http://www.verapravoslavnaya.ru/ ?Chesterton_Ortodoksiya (дата обращения 20.07.2018).

16. Шуфрин, А.М. Гнозис, Богоявление, Обожение: Климент Александрийский и его источники / А.М. Шуфрин; пер. с англ. В.Р. Рокитянского. – М.: Библиотека богослова, 2013. – С. 236–237.

17. Этимология слова «ПРАВОСЛАВИЕ» [Электронный ресурс] // Узнай правду! – URL: http://www.uznaipravdu.info/topic-35.html (дата обращения 5.06.2018).

18. ὀρθός [Электронный ресурс]. – URL: https://translate.academic.ru/%E1%BD%80%CF%81%CE%B8% CF%8C%CF%82/el/ru/;δόξα/; https://translate.academic.ru/%CE%B4%E1%BD% B9%CE%BE%CE%B1/el/ru/ (дата обращения 7.08.2018).

ВАСЕЧКО В.Ю.

Доктор философских наук, доцент, ведущий научный сотрудник

Институт философии и права Уральского отделения РАН (Россия, Екатеринбург)

ТРИ ПРОЕКТА: КОНФЕССИОНАЛЬНАЯ САМОИДЕНТИФИКАЦИЯ КАК ФАКТОР ЛИЧНОГО РЕЛИГИОЗНО-НРАВСТВЕННОГО ПОИСКА В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ*

Аннотация. Интеллектуал, поскольку он касается социальных и мировоззренческих вопросов, непременно должен определиться и со своим отношением к роли института церкви в обществе и культуре. В частности, это касается той конфессиональной церкви и деноминации, с которой он себя идентифицирует. Актуальность этой проблемы тем острее, чем значимее роль церкви как социального института и чем большее место занимает религия в индивидуальных поисках конкретного мыслителя. Русская мысль XIX века предложила, как минимум, три варианта (традиции, парадигмы, матрицы), каждый из которых определяет свой специфический тип религиозно-философского дискурса: актуализация наличного духовного и культурного потенциала православия (Достоевский); протоэкуменизм и «свободная теократия» (Владимир Соловьёв); внеконфессиональное супранациональное христианство (Лев Толстой). Эти три проекта находят своих преемников среди современных отечественных авторов, считающих религию важнейшим фактором личностной и социальной самоидентификации.

Ключевые слова: церковь, православие, Достоевский, Владимир Соловьев, Лев Толстой, личность, конфессионализм, свободная теократия, рационализация, экуменизм

* Впервые статья была опубликована в журнале «Религиоведение». № 4. 2018.

VASECHKO V.YU.
Doctor of Philosophy, Associate Professor, senior researcher at the Institute of Philosophy and Law, Ural Branch of the Russian Academy of Sciences

THREE PROJECTS: CONFESSIONAL SELF-IDENTIFICATION AS THE FACTOR OF PERSONAL RELIGIOUS AND MORAL SEARCH IN RUSSIAN PHILOSOPHY

Abstract. An intellectual, as concerning social and ideological issues, must necessarily determine the role of the institution of the Church in society and culture. This applies also to the confessional church or denomination with which he identifies himself. The greater is the place of religion in the individual search for a specific thinker, the higher is the urgency of this issue. The Russian thought of the XIX century offered at least three options (traditions, paradigms, matrices), each of the which defined its specific type of religious and philosophical discourse. They are: update cash spiritual и cultural capacity of the Orthodox Church (Dostoevsky); protoecumenism and «free theocracy» (Vladimir Solovyov); non-confessional and supranational Christianity (Leo Tolstoy). These three projects find their successors among modern domestic authors considering religion as the most important factor of personal and social identity.

Keywords: Church, the Orthodoxy, Dostoevsky, Vladimir Solovyov, Leo Tolstoy, personality, confessionalism, free theocracy, rationalization, ecumenism.

Трое крупнейших русских мыслителей XIX века – Ф.М. Достоевский, В.С. Соловьев и Л.Н. Толстой, – при всех их расхождениях всегда оставались людьми религиозными, ставя и решая социальные и мировоззренческие вопросы в формате христианской парадигмы. Они всегда определенно и последовательно осуждали безверие, материализм и атеизм. Однако их личные отношения с православной церковью складывались по-разному. По-разному решали они и проблемы, связанные с ее значением в истории и культуре России – прошлой, настоящей и будущей, с ее местом в обществе и государстве, с ее ролью в становлении личности христианина. Внимательный анализ этих различий показывает, что способы мышления и принципы, которыми руководствовались трое этих классиков русской культуры, сохраняют свою ценность и для современной России, явно или подспудно определяя характер тех споров, которые продолжаются среди отечественной интеллигенции.

1. Проект Достоевского. Безусловно, ближе всего к «церковной ограде» стоит Достоевский, особенно если мы рассматриваем последнее двадцатилетие его жизни, когда он довольно строго соблюдает православные обряды и праздники, регулярно посещая церковные службы. И в романах Достоевского, и в его журнальной публицистике («Дневник писателя») православие предстает в роли духовного, нравственного и организационного стержня русской цивилизации, выступает как живая душа русского народа, как высший ориентир и как спасение от всех несчастий. Православие – это та высшая идея, которой жив наш великий народ и благодаря которой он сможет «стать во главе народов, приобщить их всех к себе воедино и вести их <…> к окончательной цели, всем им предназначенной» [Достоевский, 2010, 496].

Но Достоевский далёк от идеализации как того состояния, в котором находится современная ему православная церковь. Он с горечью признает, что авторитет церкви в глазах низших сословий весьма низок и сам приводит тому немало примеров: отвращение от православия и увлечение в штундизм большой группы простых людей посредством обычной проповеди трезвости [Достоевский, 2010, 111–114], или же такой полуанекдотический случай: «Загорелось село и в селе церковь, вышел целовальник и крик-

нул народу, что если бросят отстаивать церковь, а отстоят кабак, то выкатит народу бочку. Церковь сгорела, а кабак отстояли» [Достоевский, 2010, 256]. Именно православные семинарии плодят циников и нигилистов типа Ракитина, ярко описанного в «Братьях Карамазовых», а священники в массе своей невежественны и не склонны к честному диалогу с народом, даже хуже: «…Духовенство наше не отвечает на вопросы народа давно уже. Кроме иных, еще горящих огнем ревности о Христе священников, <…> остальные, если уже очень потребуются от них ответы, – ответят на вопросы, пожалуй, ещё доносом на них» [Достоевский, 2010, 622–623].

В целом, однако, проект Достоевского состоит в том, чтобы, не затрагивая радикально ни социально-политическое статус-кво, ни существующую церковную иерархию, не ломая их форму, попытаться влить в эти старые мехи новое вино: оживить, одухотворить эту конструкцию изнутри, воспитав молодое поколение православных (как мирян, так и священников) в духе истинно евангельских идеалов, сделав их христианами не на словах, а на деле. Понятно, что такая скромная программа с ее упором на личное самопожертвование и неприятием насильственных методов в отношении существующих институтов, не посягающая на земные интересы клира, вполне импонировала официальной церкви, и эту традицию дореволюционной синодальной эпохи последовательно продолжают современная РПЦ и лояльные ей националистические круги. Достоевский здесь остается одним из корифеев, а его критические высказывания по адресу церкви либо замалчиваются, либо списываются на конъюнктуру того давно минувшего времени (См., например: [Григорьев, 2002], [Преподобный Иустин, 2007]).

Очевидно, что программа Достоевского продолжает находить отклик и у той части интеллигентной российской публики, которая признает, что церковное окормление необходимо для поддержания в массовом сознании народа традиционных духовно-нравственных ценностей и что выход за церковную ограду чреват непоправимыми и гибельными последствиями для России как культурно-цивилизационного типа и, в конечном счете, как для государства. То обстоятельство, что Достоевский был предельно искренен и не скрывал своей критической настроенности по отношению к повседневной практике церковной жизни и к той роли, которую играет в социально-политической и культурной сфере православный клир, делает его личность для этой части российского общества еще более привлекательной. По мысли этих наших сограждан, те негативные и порой даже просто вопиющие явления, которые имеют место в церквях, монастырях, семинариях и епархиальных учреждениях, еще не дают повода для каких-либо кардинальных реформ в структуре РПЦ и принципах ее взаимоотношения с обществом. То, что церковь, в целом, пользуется пока в глазах населения более высоким авторитетом, чем чиновники, правоохранители и политики, лишний раз это подтверждает. А самокритичность, гласность и открытость призваны помочь ей очистить свои ряды от недостойных пастырей и стать еще более нужной и полезной для православной паствы.

2. Проект Владимира Соловьева. Владимир Сергеевич Соловьев, будучи человеком академически образованным и не особенно тяготеющим к скрупулезному исполнению церковных обрядов, в молодые годы был весьма близок Достоевскому. Однако в отношении к церкви он оказывается гораздо более рационалистичным, что в результате ставит его намного дальше от церковной ограды.

Соловьев развертывает концепцию «свободной теократии» – такого миропорядка, где будет значима каждая личность, где любой индивид получит право на собственный путь к Богу и встречное внимание с Его стороны, где предметом станет «человек как существо божественное, человек в Боге или человек как бог – такой человек, который “имеет область чадом Божиим быти”» [Соловьев, 1999, 631]. Философ убежден, что усилия тех или иных социальных структур, включая церковные институты, форма-

лизовать и регламентировать этот процесс опасны с этической точки зрения: вместо соработничества человека и Бога в деле пресуществления бытия (как земного, так и космического, вселенского) возымеет место подчинение духовного универсума личности чьим-либо корыстным и совсем не Божественным интересам.

В 1880-е годы Соловьев становится активным проповедником идеи воссоединения христианских церквей, что впоследствии и создало ему славу как «пророка и мученика экуменизма». Узкий конфессионализм православия, его отказ от диалога с западными христианскими церквами, сращивание с государственно-бюрократическим аппаратом, национализм и «партикуляризм» вызывают у философа все большее отторжение. Он считает, что «Каиафы и Ироды нашей [т. е. российской. – В.В.] бюрократии» и «зилоты воинствующего панславизма» [Соловьев, 1991, 47] извратили великую христианскую идею, что синод и чиновники светской власти не могут быть верховными судьями в делах религии и что эта роль принадлежит только святым отцам церкви. Давая свой обзор церковной истории, Соловьев проявляет заметную снисходительность к католицизму и, напротив, подчеркивает негативные моменты в византийском православии и православии русском как его преемнике.

Свой идеал церкви Соловьев находит у славянофилов (А.С. Хомяков, И.В. Киреевский) и некоторых католических писателей. Его главные признаки: 1) *вселенский характер* – в том смысле, что церковь должна представлять из себя единый и неделимый моральный организм, охватывающий весь мир (христианский, во всяком случае); 2) *непогрешимость* – постольку, поскольку будучи соборным органом, церковь способна преодолевать субъективную ограниченность и порочность отдельных своих членов и группировок; 3) *независимость* от земных правителей – именно такое качество дает ей возможность возвыситься над делами и страстями этого мира и сосредоточиться на реализации своей божественной миссии. Ошибка славянофилов, считает Соловьев, заключалась в том, что этот идеал, призванный реализоваться в отдаленном будущем и лишь благодаря долгой и трудной работе, они приняли за свершившийся факт и отождествили с нынешней Восточной Православной церковью. Последняя, представляя собой «департамент гражданской администрации» Российской Империи, всех указанных признаков лишена и поэтому не может быть даже зачатком будущей «Вселенской Церкви».

Очевидно, что проект Соловьева представляет интерес для тех образованных россиян, которых вслед за ним не удовлетворяет обособление православия от иных христианских конфессий, непоследовательность и формализм того диалога, который нынешняя РПЦ ведет с католиками и протестантами, часто акцентируя внимание на догматических и обрядовых различиях и не желая идти на серьезное структурное сближение. Импонирует этой части населения и «вселенская» установка Соловьева, в которой христианская церковь, в целом, рассматривается как главный и необходимый фактор формирования единого общечеловеческого организма – политического, культурного, религиозного. Привлекает и то, что «теократия», о которой он много писал, является именно «свободной», не претендует на подавление человеческой личности и менее всего похожа на замкнутую корпорацию, основанную на жестко-иерархическом принципе. И даже апокалипсические настроения последних лет жизни Соловьева неплохо вписываются в эту картину, если мы верим, что признание реальной возможности воцарения Антихриста и конца света – это достаточно мощный стимул для всех христиан и вообще здравомыслящих и порядочных людей, чтобы объединить все здоровые и прогрессивные силы общества и не допустить такого поворота событий в действительности.

3. Проект Льва Толстого. Следующий и самый радикальный шаг в направлении от церковной ограды к чистому разуму делает Л.Н. Толстой, который предприни-

мает грандиозную попытку собственной интерпретации христианства, в которой эта религия была бы полностью освобождена от мистических элементов и конфессиональной окраски. Именно такое христианство видится Толстому основой и форматом для диалога между воцерковлёнными и невоцерковлёнными, европейцами и азиатами, православными и неправославными – главное, чтобы человека волновал наиважнейший вопрос: «Есть ли в моей жизни такой смысл, который не уничтожался бы неизбежно предстоящей мне смертью?» Знаменитая «Исповедь», где эта мысль сформулирована в предельно острой форме, потрясла русское общество и стала началом того процесса, который вполне логично привел ее автора к разрыву с официальной церковью – разрыву, который получил окончательное оформление в специальном определении Святейшего Синода.

Всякая церковная религия и мораль, полагает Толстой, излишни, обременительны и опасны, так как церковь, подобно всякому институту, предполагает выделение когорты профессионалов, делающих из своих занятий средство для упрочения своего положения в обществе и вовсе не озабоченных вековечными вопросами. Последовательный логический анализ раскрывает противоречивость, софистику и казуистику церковных учений и, стало быть, их неразумность, а потому субъект, если он ориентирован на мышление честное и рациональное, никак не может руководствоваться их императивами ни в теории, ни на практике.

«Истинная вера не нуждается в церкви», «Церковная вера – рабство» [Толстой, 1993, 230], «Христос учил людей тому, что между Богом и человеком не нужно посредников. Он учил тому, что все люди – сыны Бога. Какие же могут быть посредники между отцом и сыном?» [Толстой, 1998, 73]. Церковь, позиционирующая себя в роли посредника между Богом и людьми, высшим и низшим миром, преследует при этом исключительно земные корпоративные интересы и, следовательно, однозначно является неразумным и вредным (с точки зрения истинной веры) учреждением. Поэтому в ее деятельности Толстой не может, да и не хочет признавать ничего нравственно позитивного. Если речь заходит о сохранении, толковании и популяризации Священного Писания, то это для Толстого, когда такой деятельностью занимается служитель церкви, – «самый лютый соблазн – учителей веры, называющих себя православными. Берегитесь этого соблазна более всех других, потому что они-то, эти самозваные учителя, придумав ложное богопочитание, отманивают вас от истинного Бога <…> Эти самозваные учителя, думая учить других, сами лишают себя истинной жизни и другим мешают познать ее» [Толстой, 2001, 709].

Предельно рационалистический проект Толстого оказывается адекватным и приемлемым для той части наших мыслящих соотечественников, которые, не желая полностью порывать с религией, склонны отвергать церковные ценности как разновидность ценностей коллективистских вообще, а жить и действовать, опираясь исключительно на собственный разум. Привлекает их в толстовском учении и десакрализация библейских текстов с одновременным вниманием к тому, что обще священным книгам самых разных религиозных конфессий. Привлекают и толстовский антидогматизм и антимистицизм при максимальном акценте на нравственных проблемах, связанных с проблемами добра и зла, смысла жизни и счастья реального живого человека. Мысли Толстого будут востребованы и самыми радикальными экуменистами – теми, кто не считает возможным ограничивать экуменизм рамками христианства и стремится найти зерно истины в любом религиозном учении.

Идеи Толстого будут созвучны чаяниям и тех, кто верит, что опора на разум помогает преодолеть пропасть между религиозным и атеистическим мышлением, наладить диалог между всеми людьми здравого смысла и доброй воли. Наконец, антиклерикализм Толстого оказывается важным для тех, кто не приемлет и псевдоэкуменические

извращения, когда организуются массовые богослужения с участием всевозможных клириков и где свои ритуалы одновременно совершают христианские священники, мусульманские муллы, индусские брахманы, иудейские раввины, сибирские шаманы и африканские колдуны. Вычурность, нелепость и фарсовый характер подобных священнодействий лишь подчеркивают фальшь и противность разуму каждого конфессионального ритуала в отдельности.

Итак, перед нами три проекта, три парадигмы, которые, с одной стороны, опираются на прошлый отечественный и зарубежный религиозно-философский опыт, а с другой, предлагают различные форматы духовного и конфессионального самоопределения личности, которой предстоит действовать в новых социально-исторических координатах. Проект *Достоевского* предполагает, что человек, поскольку он воцерковлён и ведёт надлежащий богоугодный образ жизни, сможет максимально реализоваться в рамках православной иерархии ценностей, если он актуализирует тот духовный и культурный потенциал, который накоплен за почти двухтысячелетнюю историю этой конфессии. Проект *Владимира Соловьева* носит более масштабный характер: «всеединое человечество», которое для него совпадает с христианским миром, предполагает самый широкий диалог между православием, католицизмом и протестантизмом, обязательное преодоление национализма и партикуляризма, которыми страдают православные церкви со времен Византии. Наконец, самый радикальный проект – *Льва Толстого* (которому и рамки христианства кажутся слишком тесными) – требует обращения к всемирно-историческому культурному опыту, поиска духовности и жизненного смысла в любом религиозном и философском учении, при непременном условии отказа от национальной и конфессиональной идентификации.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Григорьев, Д., протоиерей. Достоевский и церковь. У истоков религиозных убеждений писателя / Д. Григорьев, протоирей. – М.: Православный Свято-Тихоновский Богословский институт, 2002. – 176 с.

2. Достоевский, Ф.М. Дневник писателя / Ф.М. Достоевский. – М.: Институт русской цивилизации, 2010. – 880 с.

3. Преподобный Иустин (Попович). Философия и религия Ф.М. Достоевского / Преподобный Иустин (Попович). – Минск: Изд-во Д.В. Харченко, 2007. – 309 с.

4. Соловьев, В.С. Русская идея / В.С. Соловьев. Смысл любви: Избранные произведения. – М.: Современник, 1991. – С. 41–68.

5. Соловьев, В.С. Критика отвлеченных начал / В.С. Соловьев // Философское начало цельного знания. – Минск: Харвест, 1999. – С. 398–906.

6. Толстой, Л.Н. Путь жизни / Л.Н. Толстой. – М.: Республика, 1993. – 431 с.

7. Толстой, Л.Н. Об истине, жизни и поведении / Л.Н. Толстой. – М.: ЗАО Изд-во ЭКСМО-Пресс, 1998. – 1040 с.

8. Толстой, Л.Н. Четвероевангелие: Соединение и перевод четырех Евангелий / Л.Н. Толстой. – М.: Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2001. – 768 с.

КУЛЯСКИНА И.Ю.
Доктор философских наук, профессор
Амурский государственный университет (Россия, Благовещенск)

С.Л. ФРАНК О ЦЕННОСТНОЙ ПРИРОДЕ РЕЛИГИОЗНОГО СОЗНАНИЯ И ЕГО ВЛИЯНИЕ НА ФОРМИРОВАНИЕ ЖИЗНЕННОЙ ПОЗИЦИИ ЧЕЛОВЕКА

Аннотация. Роль религии как фактора формирования общественной морали и личной нравственности – тема не новая. К ней неоднократно обращались не только специалисты в области религиоведения, но и философы и культурологи. В рамках указанной проблемы религия традиционно трактуется как инстанция, санкционирующая моральные представления и социально-культурные нормы. Между тем в философском наследии С.Л. Франка можно обнаружить качественно иной подход. Исследованию этого подхода и посвящена настоящая статья. Установлено, что философ, абстрагируясь от деятельности церковных институтов по воспитанию верующих, сосредоточивается на ценностной стороне религиозного умонастроения и показывает, что между религиозной верой и «неверием» существует промежуточная форма, которую он назвал «скорбным неверием». В статье излагаются результаты реконструкции, анализа и осмысления экстраполяции Франком трех форм («вера», «неверие» и «скорбное неверие») сознания на мировоззренческую позицию человека и характер его активности в мире.

Ключевые слова: С.Л. Франк, религиозная вера, неверие, «скорбное неверие», святыня, высшие ценности, низшие ценности, служение, героизм, ценностный нигилизм.

KULYASKINA I.YU.
Doctor of Philosophy, Professor
Amur State University (Russia, Blagoveshchensk)

S.L. FRANK ABOUT THE VALUE NATURE OF RELIGIOUS CONSCIOUSNESS AND ITS INFLUENCE ON THE FORMATION OF A PERSON'S LIFE POSITION

Abstract. The role of religion as a factor of the formation of public morality and personal morality is not a new topic. Not only experts in the field of Studies of the Religion, but also philosophers and culturologists have over and over again turned to it. Within the framework of this problem, religion is traditionally treated as an institution that authorizes moral representations and socio-cultural norms. Meanwhile, in the philosophical heritage of S.L. Frank a qualitatively different approach can be detected. The given article deals with the study of this approach. It is established that the philosopher, abstracting from the activity of church institutions in the education of believers, concentrates on the value side of the religious mentality and shows that there is an intermediate form between religious faith and “disbelief”, which he called “sorrowful disbelief”. The article presents the results of reconstruction, analysis and interpretation of Frank's extrapolation of three forms (“faith”, “disbelief” and “mournful disbelief”) of consciousness to the worldview of a person and the nature of his activity in the world.

Keywords: S.L. Frank, religious faith, disbelief, “mournful unbelief”, shrine, higher values, lower values, service, heroism, value nihilism.

Семен Людвигович Франк, выдающийся российский философ первой половины XX века, как известно, пережил мировоззренческую эволюцию от марксизма к теизму и панентеизму. Тем не менее, в его понимании религиозной веры можно проследить достаточно выраженную преемственность, благодаря чему это понимание постоянно углублялось и обогащалось. Философ осуществил качественно новый подход к анализу религиозной веры и высказал некоторые оригинальные идеи, которые позволяют лучше понять как феномен религиозности, так и особенности религиозности самого философа.

Первое обращение С.Л. Франка к вопросу сущности религиозной веры относится к 1908 г., когда он опубликовал одну из первых своих работ – статью «Памяти Льва Толстого». Именно здесь у начинающего философа впервые проявляется ценностное понимание религии и религиозной веры, которое сохранится у него на протяжении всей жизни. «Вера в правду и любовь, – пишет он, – есть лишь отражение и проявление веры в божественную первооснову жизни» [Франк, 1996, 449]. Из приведенного высказывания можно сделать вывод, что религиозная вера в этот период для него означает признание онтологического статуса высших ценностей, поскольку для религиозного сознания их бытийственной основой выступает некое абсолютное начало.

Спустя год в статье «Этика нигилизма» Франк уже не просто повторяет свое положение о ценностной природе религиозного сознания, но и подчеркивает, что религия означает веру в ценности высшего – духовного – порядка. Философ настаивает, что сущность религиозного умонастроения «сводится именно к сознанию космического, сверхчеловеческого значения высших ценностей, и всякое мировоззрение, для которого идеал имеет лишь относительный человеческий смысл, будет нерелигиозным и антирелигиозным, какова бы ни была психологическая сила сопровождающих его и развиваемых им аффектов» [Франк, 1990, 83–84]. В этот период не сила переживаемых эмоций, а признание человеком приоритета высших ценностей является в глазах Франка неоспоримым признаком религиозности. Вместе с тем надо признать, что в приведенном высказывании содержится лишь косвенное указание на объективный характер высших ценностей. Однако проблема онтологических оснований религиозных ценностей в этот период, видимо, волнует его мало. Кроме того, молодой философ не слишком озабочен установлением четких дефиниций таких близких понятий, как «религиозная вера», «религиозные воззрения», «религиозное умонастроение» и «религия», и склонен употреблять их как синонимы. «При всем разнообразии религиозных воззрений, – пишет он, ставя знак равенства между религией и религиозными воззрениями, – религия всегда означает веру в реальность абсолютно-ценного, признание начала, в котором слиты воедино реальная сила бытия и идеальная правда духа» [Франк, 1990, 83]. Таким образом, Франк утверждает в качестве атрибутов религиозного сознания не только веру в трансцендентное начало бытия, но и веру в наличие у высших ценностей онтологических корней, чувства реальности святыни и необходимости ей поклоняться.

Приходится признать, что эти высказывания приемлемы только относительно этических религий. О том, что история и культура знают еще и магические культы, которые не содержат в себе никаких этических императивов, он не вспоминает. Можно предположить, что это обусловлено публицистической направленностью статьи, целью которой была критика мировоззрения интеллигенции, каким оно сложилось к началу XX века и для которого были характерны атеизм, с одной стороны, и мощный нравственно-этический пафос. В «Этике нигилизма» Франк не только дает детальный анализ противоречивого характера мировоззренческой позиции интеллигенции, но и убедительно доказывает неизбежность ее скатывания от революционного стремления к установлению справедливого общества к натуралистической этике.

К теме сущности религиозной веры Франка обращается спустя полтора десятилетия в работе «Смысл жизни» (1926 г.). Пережив трагические события революции 1917 г. и гражданской войны, высылку из страны, тяготы жизни в эмиграции, Франк находит духовную опору в христианстве. Теперь его понимание религиозной веры опирается на другие онтологические воззрения; соответственно меняется и способ определения веры. Он приходит к убеждению, что религиозная вера – это «сознание тождества последних глубин бытия с абсолютным совершенством, благостью и блаженством… то последнее проникновение в тайну бытия, которое спасает нас от ужаса жизни» [Франк, 1992, 191]. Но, подчеркивает философ, такая вера, с одной стороны, расходится с эмпирическим опытом чувственного бытия а, с другой, – «превосходит всяческую логическую убедительность». Однако это не означает, что вера должна быть слепой. Слепая вера – это вера, основанная на рабской покорности авторитету или инфантильной доверчивости, которые для Франка неприемлемы. Он предлагает понимать религиозную веру как готовность и способность «к духовному видению, к готовности усмотреть и признать высшую очевидность вопреки свидетельству низшей очевидности…». Тем не менее, «воля к вере», «упорство в отстаивании веры», по его мнению, все же нужны, но «не для того, чтобы слепо доверять невозможному и бессмысленному; они нужны, чтобы упорствовать в сознании, что высшая очевидность имеет преимущества над низшей». Иначе говоря, воля нужна не для принятия догматических формул, а для признания приоритета высших ценностей. Волевое усилие необходимо, поскольку высшая очевидность «логически имеет за себя меньше оснований, чем высшая…» [Франк, 1992, 194].

Но как понимать, что такое «высшие очевидности» и «низшие очевидности»? «Низшая очевидность» не просто дана человеку в чувственном восприятии, она «навязывает себя» человеку, поскольку связана с биологической (физиологической) стороной человеческого существования, поэтому для ее восприятия не нужны усилия духа. Однако низшая очевидность не есть подлинная реальность. Подлинная реальность – это «высшие очевидности», которые обнаруживаются в сфере духовного бытия. Именно поэтому она не получает подтверждения в эмпирическом опыте. Более того, она вступает с ней в противоречие. Чтобы сохранить приверженность «высшей очевидности» вопреки очевидности эмпирической и нужна религиозная вера.

Дальнейшее развитие тема религиозного мировоззрения получает в работе «Свет во тьме» (1934–1940 гг.). На этот раз Франк анализирует «неверие», определяя его как «пессимистическое, горькое сознание “власти тьмы” в мире». Именно оно, настаивает философ, противостоит «наивной оптимистической вере в реальную мощь и победоносность начал добра и разума в человеческой жизни» [Франк, 1998, 48]. Отсюда следует вывод о неразрывной связи веры с приверженностью человека к добру и одновременно такой же тесной связи неверия с цинизмом. Чтобы подчеркнуть, что признание приоритета высших (духовных) ценностей требует метафизического их обоснования, Франк для характеристики безрелигиозного сознания даже употребляет термин «циническое неверие» и ставит знак равенства между циническим неверием и нигилизмом. «Цинизм или циническое неверие, – пишет он, – есть отрицание самого начала святыни и необходимости поклоняться святыне. Это есть умонастроение, которое в точном смысле слова заслуживает названия нигилизма» [Франк, 1998, 50]. Более того, Франк утверждает, что уже просвещенческий «профанный» гуманизм, понимаемый им как вера в человека, лишенная религиозного основания, таит в себе угрозу нигилизма, поскольку, будучи проявлением натуралистического мировоззрения, подменяет служение абсолютным ценностям служением ценностям «чисто-человеческим». Таким образом, философ вновь указывает на ценностную природу религиозного сознания, точнее, на приверженность религиозного умонастроения ценностям высшего порядка, тогда как

ориентированность на низшие ценности, вырастающая на почве отрицания сверхэмпирической реальности, характеризуется им как цинизм и нигилизм. Теперь Франк с большей, чем ранее, определенностью связывает религиозную веру с верой в онтологический статус этих ценностей. Верующий человек – это человек, который служит абсолютным ценностям, поскольку убежден в их онтологической укорененности. Иначе говоря, он верит, что добро и святыня существуют объективно, независимо от воли людей и обладают реальной силой в борьбе с силами зла и разрушения. Поэтому мироощущение человека с религиозным умонастроением, по мысли Франка, необходимо будет жизнеутверждающим, а жизненная позиция конструктивной.

Здесь же Франк впервые заявляет, что существует еще один тип сознания: это – «скорбное неверие». Его философ противопоставляет нигилизму как «циническому неверию». «Скорбное неверие» – это принятие человеком высших ценностей, наличие у человека чувства обязанности служить им при отсутствии веры в их онтологическую укорененность. «В отличие от цинического неверия и в резкой оппозиции к нему, – пишет Франк, – скорбное неверие есть горькое сознание фактической власти тьмы в мире, т.е. неверие в реальную силу идеальных начал, однако при сохранении… почитания самой святыни и сознания обязанности служения ей» [Франк, 1998, 51]. В качестве мировоззрения натурализма скорбное неверие основано на представлении о власти над миром слепых, бессмысленных, равнодушных к человеку сил природы. С другой стороны, оно опирается на переживание необходимости самоотверженного, героического служения неосуществимому идеалу. Таким образом, сущность скорбного неверия Франк усматривает в том, что человек вообще разуверился в возможности осуществления в мире высших ценностей, «пришел к убеждению, что добру и разуму не только не гарантирована победа в мире, а скорее даже предопределено поражение…». Однако этот пессимизм в отношении мирового порядка и хода мировой жизни «не уничтожает в человеческом сердце самого поклонения добру и разуму, святости человеческой личности» [Франк, 1998, 52]. Святыня, хотя и ощущается слабой и бессильной в мире, но от этого она не перестает быть святыней. И человек, находящийся на позиции «скорбного неверия», испытывает чувство нравственного долга «защищать безнадежную позицию добра против победоносной, всемогущей силы зла» даже в форме героической смерти во имя защиты идеала, добра и правды.

Умонастроение, которое Франк называет «скорбным неверием», в общепринятом понимании принято считать неверием. Однако философ не может смириться с тем, что оно оказывается в одном ряду с умонастроением, которое он называет «циническим неверием», поскольку для него религиозная вера по-прежнему имеет не одно, а два основания: недостаточно верить в существование сверхэмпирической реальности, необходима ещё и приверженность высшим ценностям. Таким образом, в «скорбном неверии» обнаруживается один из двух признаков религиозного сознания. Более того, в глазах российского философа, водоразделом между верой и неверием служит именно отношение к святыне. Даже признание или отрицание бытия Бога не является, по его мнению, существенным по сравнению с различием между «наличием чувства святыни, сознанием обязанности служить добру и правде, и утратой и отрицанием этого сознания». Поэтому «скорбное неверие» – это все-таки религиозная вера, хотя и ущербная. В качестве аргумента философ напоминает, что «вера есть некое состояние сердца, а не какая-либо мысль нашего ума» [Франк, 1998, 53]. Поскольку «скорбное неверие» есть некое духовное состояние, содержанием которого является признание реальности святыни и добра, оно предстает в качестве религиозной веры, хотя и в деформированном виде.

Отождествление «скорбного» и «цинического» неверия Франк называет «величайшим недоразумением» и указывает на феномен, который он называет верой «гно-

стического типа» как на предшественника «скорбного неверия». Носители этого типа сознания верят в существование благого бога, но не верят в его всемогущество. В качестве примера он приводит исповедание Дж. Ст. Милля, который заявил, что верит во всеблагость Божию, но не верит в Его всемогущество.

Отстаивая свое понимание значения религиозной веры для формирования ценностного отношения человека к миру, включая его нравственное сознание, Франк вступает в полемику с достаточно распространенным представлением, что «святыня» «сохраняет значение ценности… совершенно независимо от того, в какой мере ей присуща объективная онтологическая сила и способность осуществления» [Франк, 1998, 54]. Позицию тех, кто утверждает, что для ценности нет необходимости быть укорененной в объективной реальности, он считает глубоко ошибочной. Отсутствие онтологических корней у этих ценностей помимо деформации системы ценностей, когда натуралистические ценности, укорененные в биологической природе человека, получают приоритет над высшими, неизбежно ведет к ценностному релятивизму и субъективизму.

Франк подчеркивает, что «если бы <…> святыня, добро и разум не имели никаких онтологических корней в бытии, никакой объективной реальности, если бы они были не что иное, как чисто субъективное порождение человеческого сердца, то нельзя было бы, в сущности, понять, на чем в таком случае основана обязанность поклонения и служения святыне» [Франк, 1998, 54].

Субъективная ценность «произвольна и прихотлива». «Чистый субъективизм адекватен только чистому, последовательному нигилизму, отрицающему все объективно обязательные ценности и утверждающему неограниченный произвол человеческих оценок и вожделений» [Франк, 1998, 54]. Поэтому ценностный нигилизм идет рука об руку с натуралистической этикой и цинизмом в качестве жизненной позиции.

Укоренённость ценности в объективной реальности означает еще и ее могущество. Отсюда – оптимистичное, жизнеутверждающее мироощущение.

Другое дело – «скорбное неверие». Человек – носитель «скорбного неверия» признает значение высших ценностей, но не верит в их силу. Отсюда – позиция «гордого индивидуалистического героизма». Это «вера без упования – вера внутренне надломленного человеческого сердца, неспособная даровать утешение, душевный мир и радость» [Франк, 1998, 56]. И это мироощущение сказывается на жизненной позиции человека. Так, утопический героизм революционной интеллигенции философ прямо связывает с «невосприимчивостью современной интеллигенции к религиозному отношению к жизни» [Франк, 1996, 441].

«Поскольку онтологическая – в конечном счете, религиозная – предпосылка скорбного неверия остается неосознанной, поскольку остается скрытым, что ценность, в которую он верит, есть некая реальность, подлинно сущая инстанция, – духовное состояние скорбного неверия есть состояние гордого индивидуалистического героизма: всей вселенной человек здесь гордо противопоставляет самого себя – скрытый тайник своей души. В сущности говоря, здесь тогда снова восстает, хотя и в иной форме, идолопоклонческий культ человека…» [Франк, 1998, 56].

Однако, позиция «гордого индивидуалистического героизма» – это не единственный вариант жизненной позиции, вытекающей из умонастроения «скорбного неверия». В случае, когда человек сознает метафизические корни своего ценностного сознания, возможна и другая позиция – позиция смиренного служения, когда человек «преисполняется сознанием своего смиренного служения Началу, бесконечно превосходящему его самого».

Таким образом, вера в Бога для Франка неотделима от веры в победоносную силу добра и осознания обязанности служить святыни. Именно поэтому он отказывается от рационального оправдания Бога за наличие в мире зла и прямо заявляет, что «про-

блема теодицеи рационально, безусловно, неразрешима», поскольку любое «”решение” проблемы теодицеи есть… сознательно или бессознательно отрицание зла как зла» [Франк, 1990, 531].

Различая две различные жизненные позиции – индивидуалистического героизма и смиренного служения высшему началу, – Франк вместе с тем отмечает, что «отличие одного состояния от другого на практике часто бывает не столь резким, как это может показаться при отвлеченном формулировании идейного их содержания». «Напротив, – пишет он, – переход здесь совсем постепенный, часто еле заметный; ибо, с одной стороны, в состав героического сознания по существу уже входит момент служения святыне и, с другой стороны, сознание смиренного служения высшему началу остается все же связанным с сознанием обусловленного им высшего, аристократического достоинства человека» [Франк, 1998, 56].

Подводя итог рассмотрению воззрений Франка на связь религиозного и ценностного аспектов сознания, характер их взаимодействия, необходимо признать, что, будучи христианином, он почти всегда, когда пишет о религии, подразумевает именно христианство и христианскую систему ценностей. С научной точки зрения это некорректно. Тем не менее, применительно к этическим религиям его рассуждения и выводы выглядят достаточно убедительными. Ему удалось уйти от широко распространенной дихотомии в вопросе религиозной обусловленности нравственности, когда личная религиозно обусловленная нравственность трактовалась как результат веры в существование сверхэмпирической инстанции, которая выступает источником морали, следит за ее соблюдением и карает грешников. А люди нерелигиозные, то есть не имеющие «страха божьего», рассматриваются как заведомо безнравственные. С этой позиции невозможно дать ответ на вопрос: почему существование высоконравственных людей, не связанных с церковью, является довольно распространенным фактом эмпирической реальности?

Франк показал, что это противоречие коренится в представлении, согласно которому религиозная вера ограничивается верой в существование некой сверхъестественной реальности – Бога. Иными словами веры в существование Бога достаточно, чтобы признать ее религиозной верой. По мнению российского философа, этого недостаточно. Необходима еще и вера в онтологическую укорененность ценностей высшего (духовного) порядка, а значит, и веру в их всепобеждающую силу и чувство обязанности служить святыне. Введение им понятий «вера гностического типа» и «скорбного неверия» как вариантов «ущербной» веры позволяет объяснить существование множества промежуточных мировоззренческих умонастроений, а соответственно – и различных жизненных позиций людей, включая позицию политического радикализма и религиозного фундаментализма.

Гораздо больше оснований для критики дает достаточно жесткий характер связи между религиозным сознанием человека и его жизненной позицией, который обнаруживается в его сочинениях, возможно, независимо от его воли. На первый взгляд, Франк как христианский философ должен признавать свободу воли, а значит, должен отрицать причинную обусловленность мировоззренческой установки личности. Однако, он, во-первых, указывает, что эта связь обнаруживается часто, но не утверждает, что это происходит всегда. Иначе говоря, она проявляется как статистическая закономерность, но не как динамический закон. И, во-вторых, эта связь внутренняя, то есть связь между феноменами духовного порядка, а не каузальное обусловленность внутреннего мира человека какими-то факторами внешнего порядка.

Какое же практическое значение могут иметь идеи Франка, жившего в первой половине XX века сегодня? Думается, что чрезвычайно большое. Во-первых, его интерпретация религиозной веры способна помочь людям, которые выросли и сформиро-

вались в эпоху рационализма, сциентизма и атеизма и несколько растерялись, когда столкнулись с различными проявлениями псевдо-религии, включая так называемые «новые культы» и тоталитарные секты. Во-вторых, не позволяет искажать сущность религии как социально-культурного феномена и превращать ее в орудие политической борьбы или бизнес-проект. И, в-третьих, предложенное Франком понимание религиозной веры способствует утверждению в обществе духовных ценностей, которые получают воплощение в самых различных формах от личных поступков до социальных институтов.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Франк, С.Л. Лев Толстой и русская интеллигенция / С.Л. Франк // Русское мировоззрение. – СПб.: Наука, 1996. – С. 440–445.
2. Франк, С.Л. Памяти Льва Толстого / С.Л. Франк // Русское мировоззрение. – СПб.: «Наука», 1996. – С. 445–455.
3. Франк, С.Л. Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии. – М.: «Факториал», 1998. – 256 с.
4. Франк, С.Л. С нами Бог / С.Л. Франк // Духовные основы общества. – М.: Республика, 1992. – С. 217–404.
5. Франк, С.Л. Смысл жизни / С.Л. Франк // Духовные основы общества. – М.: Республика, 1992. – С. 147–207.
6. Франк, С.Л. Непостижимое / С.Л. Франк // Сочинения. – М.: Правда, 1990. – С. 183–559.
7. Франк, С.Л. Этика нигилизма / С.Л. Франк // Сочинения. – М.: Правда, 1990. – С. 77–110.

ПИШУН С.В.
Доктор философских наук, профессор
Дальневосточный федеральный университет (Россия, Уссурийск, Владивосток)

ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ: ПЕРВЫЕ ПОПЫТКИ ФОРМИРОВАНИЯ ОТНОШЕНИЯ К СОЦИАЛИСТИЧЕСКОМУ ПРОЕКТУ*

Аннотация. Критике идей социализма и марксизма русская духовно-академическая философия не уделяла существенного внимания вплоть до начала XX в. Доминировал этический подход в восприятии новых социально-философских доктрин, в частности, осуждение идей политического радикализма («противления и разрушения») и классовой борьбы («социальной вражды»). В 60–70-е гг. XIX века критика была в основном связана с обращением к анализу работ французских предшественников научного коммунизма – А. Сен-Симона, Г. Бабёфа, Э. Кабе, А. Фурье, а также русского радикального писателя Н.Г. Чернышевского. Православные философы оказались неподготовленными к обсуждению социально-экономических проблем и критике политэкономии марксизма. Альтернативой классовой борьбе православные авторы признавали христианскую благотворительность и «христианское братское общение», что не являлось адекватным ответом на тот вызов, который был брошен марксистским социально-экономическим учением. Кроме того, царская цензура начиная с 80-х гг. и до

* Впервые статья была опубликована в журнале «Религиоведение». № 4. 2018.

середины 90-х гг. XIX века (в период правления Александра III) запрещала вообще что-либо писать о социализме и марксизме. Такое замалчивание лишь способствовало усилению привлекательности социалистических идей и росту влияния политического радикализма в России.

Ключевые слова: православный теизм, консервативная идеология, христианский социализм, утопический социализм, марксизм, богоборческий атеизм.

PISHUN S.V.
Doctor of Philosophy, Professor
Far Eastern Federal University (Russia, Ussuriysk, Vladivostok)

SPIRITUAL AND ACADEMIC PHILOSOPHY: FIRST ATTEMPTS OF FORMATION OF THE RELATION TO THE SOCIALIST PROJECT

Abstract. The Russian spiritual and academic philosophy did not pay essential attention to criticism of the ideas of socialism and Marxism up to the beginning of the 20th century. Ethical approach in perception of new social and philosophical doctrines, in particular, condemnation of the ideas of political radicalism ("opposition and destruction") and class fight ("social hostility") dominated. In the 60–70th of the 19th century the critics was generally connected with the addressing the analysis of works of the French predecessors of scientific communism – A. Saint-Simon, G. Babyofa, E. Coba, A. Fourier and also the Russian radical writer N.G. Chernyshevsky. Orthodox philosophers were unprepared to discussion of social and economic problems and criticism of political economy of Marxism. Orthodox authors recognized Christian charity and "Christian brotherly communication" to be an alternative to class fight that was not the adequate answer to that challenge which was thrown down by the Marxist social and economic doctrine. Besides, imperial censorship since 80th and to the middle of the 90th of the 19th century (in the period of Alexander III's government) forbade to write something about socialism and Marxism in general. Such concealment only promoted strengthening of appeal of the socialist ideas and growth of influence of political radicalism in Russia.

Keywords: orthodox theism, conservative ideology, Christian socialism, utopian socialism, Marxism, godless atheism.

Наряду с выработкой собственной этической концепции представители духовно-академического теизма XIX в. стремились выработать воззрение на те социальные процессы и социально-философские доктрины, которые проникали в российское образованное общество. Существенное значение в данном случае имела реакция православных авторов на идеи социализма, в разных вариантах воспринимавшихся политически активной частью общества. Вместе с тем собственный взгляд на социалистическую идеологию православные авторы вырабатывали крайне медленно, по существу, до революции 1905–1907 гг. процесс теоретического обоснования критики социалистических идей так и не был завершён.

Одновременно духовно-академическая наука должна была выработать и собственный положительный социальный идеал. Как писал молодой православный исследователь И.Л. Рей, «если христианство признало за каждым человеком личность, для этого прежде всего имеющей право на земное благополучие, то борьба с бедностью и угнетением во всех его видах есть прежде всего долг церкви… Церковь в христианском государстве не замыкается в кругу своих внутренних, неземных интересов; между небом и землёй она не проводит грани непроходимой» [Рей, 1917, 102].

С начала 1860-х гг. появляются нравственно-практические труды православных авторов, имевшие близкое соприкосновение с общественной жизнью. В частности, можно отметить работы И.А. Кораблёва [Кораблёв,1865] и А.Н. Суходаева [Суходаев, 1864]. Но о социализме в этих работах или совсем ничего не пишется, или этот вопрос затрагивается весьма поверхностно.

Несколько более «отзывчив» в отношении социальной проблематики профессор Казанской духовной академии архим. Феодор (А.М. Бухарев). В 1860 г. был опубликован его труд «О современности в отношении к православию», где автор доказывал, что христианство должно быть положено в основу культурно-социальной жизни, что «Господь в то самое время, когда и всё житейское и гражданское предоставляет государству, в то же самое время даёт свою истину в начало для области дел житейских и гражданских, потому что без этого гражданству нет спасения, разумея под сим благо не только вечное, но и потребное для здешней жизни» [Бухарев, 1860, 206]. Автор с большой осторожностью говорит о потребностях современной жизни даже в тех трёх-четырёх главах (речь идёт о главах II, VII, XI, XIV), которые специально посвящены этому вопросу. Но о социализме и арх. Феодор (Бухарев) ничего не пишет в своих работах.

Только в 1865 г., уже сложив с себя монашеский сан, А.М. Бухарев стал прямо писать о социализме. Так, в сборнике «О современных духовных потребностях мысли и жизни особенно русской» (М., 1866) Бухарев публикует ряд статей, направленных против Н.Г. Чернышевского. В частности, он полемизирует с одной из статей журнала «Современник» [Бухарев, 1866, 454] и позиционирует себя в качестве решительного противника «фурьеристских мечтаний» [Бухарев, 1866, 412]. Но данная полемика не помешала А.М. Бухареву выражать сочувствие экономическим стремлениям «Современника», он вполне согласен с Н.Г. Чернышевским в том, что современная экономическая жизнь должна быть перестроена на новых началах, чтобы отношения между работодателями и рабочими были устроены максимально в духе социального партнёрства, «через распределение заработка» [Бухарев, 1866, 481]. А.М. Бухарев являлся горячим поборником одной из главных идей «Современника» о том, что экономическое развитие должно быть одним из первых условий духовного роста народа.

В общих чертах социалистическая идеология встречает у А.М. Бухарева не только личное сочувствие, он также стремится примирить её с основными положениями Евангелия [Бухарев, 1866, 484–497]. Тем самым в лице А.М. Бухарева мы имеем дело с первым предшественником идей христианского социализма. Но его теоретические изыскания были встречены крайне враждебно большинством православных философствующих публицистов. В то время говорить о возможном примирении между христианством и социализмом, по существу, было запрещено. Можно было только осуждать социализм.

В православном религиозно-философском журнале «Странник» за 1867 г. появилась небольшая по объёму статья священника А. Матвеевского [Матвеевский, 1867, 1–20]. Больше половины этой работы было посвящено историческому очерку социализма, начиная с коммунистических идей Платона. Вместе с тем, имя Маркса в работе не упоминается. Тем не менее, когда автор говорит о новейшем немецком социализме, то он, очевидно, имеет в виду как раз только зарождавшийся тогда в Европе марксистский научный социализм.

В целом, в 60-х гг. XIX в. в силу установившихся тогда традиций духовные вожди православия видели истинную задачу христианства в развитии индивидуального нравственного чувства. Социальный аспект евангельского учения тогда освещался очень слабо. На этот счёт были и соответствующие официальные документы. В частности, второй пункт «Временных правил для печати» от 12 мая 1862 г. гласил: «Не допус-

кать к печати сочинений и статей, излагающих вредные учения социализма и коммунизма, клонящиеся к потрясе-нию или ниспровержению существующего порядка и к водворению анархии» [Богучарский, 1904, 345]. Запрет был повторён в третьем пункте «Временных правил» [Богучарский, 1904, 346]. Запрет что-либо писать о социализме был повторён в крайне консервативном уставе «Закона о печати», принятом во время правления Александра III-го в 1886 г.

Такое замалчивание упоминания о социализме, игнорирование самой темы имело негативные последствия для консервативной идеологии, так как фактически лишало пропагандистов идей социализма в печати серьёзных оппонентов. В этом смысле представители православной церкви в определённом смысле были сами повинны в необыкновенно сильном развитии идей социализма среди русской интеллигенции.

В 1870 г. в «Страннике» были помещены статьи православных исследователей А.Н. Надеждина «Христианство и т.н. социализм» (в первой книге журнала) и А.С. Родосского «Коммунизм и христианская любовь» (во второй книге журнала). В этих достаточно робких статьях авторы лишь только устанавливают различия между христианством и социализмом. В статьях доказывается, что христианство отличается от социализма так, как область непосредственного чувства, веления сердца отличается от требований рассудка и от правового самоутверждения человека. Следует сразу же указать, что такие параллели носят ненаучный характер, что показал в своё время известный русский юрист Г. Петражицкий. А.Н. Надеждин и А.С. Родосский в основном подвергают критике идеи таких коммунистов и социалистов-утопистов, как Сен-Симон, Бабёф, Кабэ, Фурье, Прудон, но они не пишут о Марксе, Энгельсе и русских социалистах. В силу этого факта их критика лишена актуальности и выглядит архаичной и чрезмерно отвлечённой.

В 1875 г. в журнале «Христианское чтение» появляется анонимная статья «О христианстве и социализме». В ней впервые упоминается марксизм. Автор статьи называет К. Маркса «отцом современных русских социалистов» [О христианстве и социализме, 1875, 146]. Сущность современного социализма определяется автором как материализм и «богоборческий атеизм» [О христианстве и социализме, 1875, 146]. Вместе с тем автор не вполне понимает существо марксистской социальной философии, считая Маркса «отцом демократической анархии». Критика содержания учения марксизма здесь, по сути, отсутствует, она ограничивается лишь указанием на его противоположность христианству.

В том же году в «Домашней беседе» В.И. Аскоченского печатается извлечение из слова архим. Августина на тему «Христианство и социализм» [Августин, 1875, 1140–1144]. Критик утверждает, что основной интерес деятельности социалиста – не любовь, а ненависть, за стремление к равенству он именует социалистическое общество «скотоподобным».

В 70-е гг. XIX в. среди всех работ о социализме лучшей, по всей видимости, являлось сочинение протоиерея А.И. Иванцова-Платонова «Христианское учение о любви к человечеству в сравнении с крайностями учений социалистических». Его основные пункты были произнесены в лекционном курсе для студентов Московского университета, а в 1884 г. это сочинение было издано в сборнике слов и поучений Иванцова-Платонова «За 20 лет священства» и одновременно появилось в виде отдельной небольшой брошюры.

А.И. Иванцов-Платонов не тратит много времени на изложение социалистической идеологии, а концентрирует своё внимание на критических замечаниях в адрес данной доктрины. Он признаёт, что «социальная идея» сама по себе согласна с «христианской идеей. Вместе с тем, по мнению Иванцова-Платонова, «социалистические извращения делают социальную идею пугалом в глазах общества» [Иванцов-Платонов,

1884, 233–235]. Согласно Иванцову-Платонову, сущность современного социализма противоположна христианству: это не любовь, а начало социальной вражды, злобы, противления и разрушения. Но в то же время он находит возможным говорить об «истинном социализме», где нет злобы и вражды [Иванцов-Платонов, 1884, 244]. Иванцов-Платонов особенно негативно относится к пропаганде насилия и ненависти [Иванцов-Платонов, 1884, 245–259, 272–279].

Весьма примечательно то, что при всём критическом отношении к социалистическим идеям Иванцов-Платонов не отвергал социальный прогресс как таковой, выражал сочувствие «идеям науки, свободы, любви к человечеству», что следует из содержания других его статей в сборнике «За двадцать лет священства» [Иванцов-Платонов, 1884, 8–35, 210–237].

Кроме вышеуказанных работ, в православных журналах вышло ещё ряд примечательных публикаций на данную тему. В частности, в 1875 г. в философско-богословском журнале Санкт-Петербургской духовной академии «Христианское чтение» (Кн. 1) была напечатана в русском переводе статья датского епископа моралиста Мартенсена «Христианство и социализм». В 1879 г. в том же «Христианском чтении» была напечатана статья А. Хойнацкого «О коммунизме». Весьма интересна также статья С.П. (авторство не расшифровано) «О мнимом коммунизме в древней иерусалимской церкви» в «Чтениях в Обществе любителей духовного просвещения» за 1880 г.

Статья Мартенсена интересна тем, что в ней предпринимается попытка противопоставить социализму социально-культурные принципы христианства. Христианство не возражает против частной собственности, оно поддерживает заповедь «обладайте землёю» [Еп. Иоанн (Мартенсен), 1876, 367]. Евангелие открывает возможность активного воздействия на социальную жизнь [Еп. Иоанн (Мартенсен), 1876, 363] и не оправдывает «социального квиетизма». Оно даёт устойчивые принципы для лечения социальных недугов [Еп. Иоанн (Мартенсен), 1876, 369], и поэтому благотворительность не является единственным христианским средством борьбы с бедностью.

Среди всех авторов указанного периода особенно враждебен к социализму учитель Уфимской семинарии И. Клеванов, выпустивший специально маленькую брошюру (объёмом 36 стр.). Он видит глубокую пропасть между социализмом и христианством и доходит до того, что пишет о социалистах и коммунистах как «злодеях» [Клеванов, 1880, 35]. Его точка зрения является крайней, он полагает, что любовь христиан и любовь социалистов в корне противоположны. Любовь и братство проповедуются социалистами не искренне, лицемерно, в основе социалистической идеологии лежат ненависть и злоба. В целом оценки Клеванова отличаются примитивизмом и крайней ангажированностью.

В 70-е гг. официальные издания, в том числе и духовно-академические журналы, сосредоточили своё внимание на дискредитации и критике учения социалистов-утопистов, которые в то время уже стали историческим анахронизмом. Вместе с тем идеи марксисткой социальной философии не рассматривались, не замечалось их революционное значение. Не было понимания того, что марксизм для существовавшего тогда в России политического режима представляет гораздо большую опасность, чем все социалисты-утописты вместе взятые. Тем более не брались во внимание такие идеи марксизма, как принцип классовой борьбы, монополизации, солидарности рабочих и др. Православные авторы из духовных академий особенную беспомощность проявляли при обсуждении проблем политической экономии.

Между тем светские авторы к тому времени уже стали обращать внимание на марксизм. В частности, можно указать работы А.Д. Градовского [Градовский, 1903] и Б.Н. Чичерина [Чичерин, 1878].

Такие значительные фигуры русской религиозной философии, как Ф.М. Достоевский и В.С. Соловьёв, также обращались к критике социалистической идеологии. Квинтэссенцией творчества Ф.М. Достоевского являлось то, что он связывал моральную сторону социализма с утилитаризмом. В.С. Соловьёв видел главный недостаток социалистических идей не столько в том, что они требуют от пролетариев слишком многого, сколько в том, что в области нравственных потребностей и интересов они требуют слишком малого и, «стремясь возвеличить рабочего, ограничивают и унижают человека» [Соловьёв, 1905, 130]. Соловьёв писал на данную тему следующее: «Социализм выражает отвлечённое начало именно потому, что он берёт человека исключительно как экономического деятеля, отвлекаясь от всех других сторон и элементов человеческого существа и человеческой жизни. Как все отвлечённые начала, социализм, представляя один частный элемент цельного человеческого бытия, ограничиваясь этим частным элементом, вместе с тем стремится стать всем, покрыть собой всё и в этом стремлении к универсальности вступает во внутреннее противоречие с самим собой и логически уничтожается» [Соловьёв, 1905, 130]. Таким образом, В.С. Соловьёв стремится доказать, что экономический базис с логической точки зрения не может быть единственной основой всего исторического бытия человечества.

В 80-е гг. XIX века, в период контрреформ Александра III-го, уменьшается количество выходивших в духовно-академических изданиях работ, посвящённых критике теории социализма и коммунизма. Этот факт объясняется усилением цензуры и приходом во власть откровенных охранителей и реакционеров, вроде К.П. Победоносцева [Обзор, 1901, 716–725]. Можно отметить лишь брошюру протоиерея А. Склабовского, направленную главным образом на защиту частной собственности. В этой работе о К. Марксе и его последователях ничего не говорится, но автор уже знаком с трудовой теорией ценности [Склабовский, 1887, 13–15]. Вместе с тем, Склабовский пишет в основном о французских экономистах, умалчивая об экономистах немецких и английских. В целом уровень научности данной работы невысок, выводы и рекомендации автора утопичны. В частности, в противовес социальному насилию для решения социально-экономических проблем он предлагает широко распространять христианскую благотворительность и «христианское братское общение». Социально угнетённых он утешает указанием на воздаяние в загробной жизни.

В целом же, как мы отмечали выше, царская цензура запрещает вообще что-либо упоминать о социализме и коммунизме. Главный идеолог контрреформ К.П. Победоносцев, выразивший социальное и политическое кредо в 1896 г. в своём «Московском сборнике», указывал, что Запад, пронизанный рационализмом, в своём политическом развитии ориентируется на демократию, а это есть, по его мнению, одно из самых «лживых политических начал». Будучи апологетом крайнего консерватизма, К.П. Победоносцев полагал абсолютно неприемлемой для России точку зрения о том, что всякая власть должна опираться на народную волю, выраженную в демократическом выборе. С его слов, люди вообще не способны и не имеют права строить свою жизнь по собственному усмотрению. Ключевым источников всех социальных и культурных потрясений Победоносцев признавал пагубную веру в общие начала, в логическое построение жизни человека.

Такого рода критика всё более усиливавших свою значимость в том числе и в России идей социального переустройства на началах политического и даже имущественного равенства была огульной и, по сути, лишь усиливала привлекательность идей социализма, в том числе марксистского толка. Не разбиралась с критических позиций существо марксистского учения, особенно его политическая экономия. Следует признать, что православные полемисты просто не были к ней подготовлены по причине

слабого знакомства с набиравшими свою силу общественными науками – социологией, экономикой и политологией.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Августин, архим. Христианство и социализм / архим. Августин. – Домашняя беседа, 1875. – С. 1140–1144.

2. Богучарский, В.Я. Из прошлого русского общества / В.Я. Богучарский. – СПб.: «Герольд», 1904. – 360 с.

3. Бухарев, А.М. О современности в отношении к православию / А.М. Бухарев. – СПб.: «Странник», 1860. – 320 с.

4. Бухарев, А.М. О современных духовных потребностях мысли и жизни особенно русской. – М.: Тп. А.И. Манухина, 1866. – 310 с.

5. Градовский, А.Д. Собрание сочинений / А.Д. Градовский. – СПб.: Тип. Стасюлевича, 1903. – Т. 3.

6. Иванцов-Платонов, А.И. За двадцать лет священства / А.И. Иванцов-Платонов – М.: Тип. Снегирева, 1884.

7. Еп. Иоанн (Мартенсен). Социализм и христианство / Еп. Иоанн (Мартенсен) // Христианское чтение. – 1876. – №№ 3–4.

8. Клеванов, И. Опровержение лжеучений социалистов и о нравственно-воспитательном значении истории как науки / И. Клеванов. – Уфа, Губ. типография, 1880.

9. Клеванов, И. Повесть о славном царствовании и плачевной кончине государя императора Александра II / И. Клеванов. – Киев, Тип. Киево-Печ. Лавры, 1882.

10. Кораблёв, И.А. Нравственность, честность и честь в приложении к практической жизни / И.А. Кораблёв. – СПб.: Тип. В. Спиридонова, 1865.

11. Матвеевский, А. Историко-критический разбор новейшего западноевропейского социализма / А. Матвеевский // Странник. – 1867. – Кн.1. – Отд. 2.

12. Обзор деятельности ведомства императора Александра III. – СПб., 1901.

13. О христианстве и социализме // Христианское чтение. – 1875. – № 7.

14. Рей, И.Л. Церковь и культура / И.Л. Рей. – СПб., 1917 // Российский государственный исторический архив Санкт-Петербурга. Ф. 277. Оп. 3. Е.х. 106.

15. Склабовский, А. Христианские взгляды на неравенство состояния людей на земле / А. Склабовский. – М.: Просвещение, 1887.

16. Соловьёв, В.С. Собрание сочинений / В.С. Соловьёв. – М.: Изд. Просвещение, 1905. – Т. 2.

17. Суходаев, А.Н. О добродетелях и недостатках, какие замечаются на всех степенях общественной жизни или нравственных правилах в руководство к исправлению и к утверждению добрых начал в многосторонней земной жизни для благо общего / А.Н. Суходаев. – М.: Тип. Лазаревского ин-та восточных языков, 1864.

18. Чичерин, Б.Н. Немецкие социалисты / Б.Н. Чичерин. – СПб.: Тип. В. Безобразова, 1878.

ПАВЛЮЧЕНКОВ Н. Н.
Кандидат философских наук, доцент
Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет (Россия, Москва)

ИСТОРИЯ РЕЛИГИИ В КОНЦЕПЦИЯХ С.Н. ТРУБЕЦКОГО И П.А. ФЛОРЕНСКОГО

Статья подготовлена в 2018 г. в рамках проекта «Русская религиозная мысль второй половины 19 – начала 20 в.: проблема немецкого влияния в условиях кризиса духовной культуры» при поддержке Фонда Развития ПСТГУ

Аннотация. Целью данной статьи является выявление и обсуждение важного религиоведческого аспекта в трудах двух отечественных религиозных философов-последователей Владимира Соловьёва. Автор полагает, что фактический материал и аргументы, которыми С. Н. Трубецкой и П. А. Флоренский обосновывали свои концепции истории религии в настоящее время не только представляют чисто исторический интерес, но также в определённой степени сохраняют свою актуальность. Вслед за В. Соловьёвым С.Н. Трубецкой и П.А. Флоренский признавали наличие в человечестве единой религии и общечеловеческого религиозного сознания. Но, при этом, особо выделяя в истории появление христианства, они по-разному оценивали реальное воздействие на человека дохристианских религиозных культов и мистерий. Древние мистерии сходны по внешней форме с христианскими таинствами, но, если с точки зрения С. Трубецкого христианство не включает в себя, а «пресуществляет» древние культы, то для Флоренского характерно утверждение о новом содержании, которое христианство внесло в общечеловеческое религиозное движение. Автор статьи отмечает принципиальное различие в этих концепциях, поскольку Флоренский с позиции своего «символического миросозерцания» признавал несомненным освящающее действие на человека в любой религии. Как и Соловьёв, Флоренский находил следы реальных Божественных откровений как в дохристианских, так и в современных нехристианских религиях (в отличие от С. Трубецкого). Но вместе с тем Флоренский явился одним из немногих последователей Соловьёва, кто подверг сомнению гипотезу единого прогрессивного эволюционного развития человечества. В области истории религии он выявлял сменяющие друг друга утрату и возобновление Божественных откровений. В статье особо подчёркивается, что в сравнении с Соловьёвым и С. Трубецким Флоренский гораздо активнее использовал данные современной ему западной науки о религии и сам пытался проводить эмпирические исследования религиозных переживаний.

Ключевые слова: Соловьёв, Трубецкой, Флоренский, история религии, наука о религии, религиозный культ, мистерии, таинства, христианство, откровение.

PAVLIUCHENKOV N.N.
PhD (Philosophy), Assistant Professor
St. Tikhon's Orthodox university (Russia, Moscow)

HISTORY OF RELIGION IN THE CONCEPTIONS OF S.N. TRUBETSKOY AND P.A. FLORENSKY

The article is written in 2018 within the framework of the project "Russian religious thought in the second half of 19th – early 20t century: the problem of German influence in the crisis of spiritual culture" supported by PSTGU Development Foundation

Abstract. The purpose of this paper is to identify and discuss an important religious aspect in the works of two Russian religious philosophers – followers of Vladimir Solovyov. The author believes that facts and arguments by which S.N. Trubetskoy and P.A. Florensky justified their concepts of the history of the religion nowadays have not only a purely historical interest, but are still relevant to a certain extent. Following V. Solovyov, S.N. Trubetskoy and P.A. Florensky recognized the existence of a single religion and universal religious consciousness in humanity. But, while highlighting the emergence of Christianity in history, they differently assessed the actual impact of pre-Christian religious cults and mysteries on humans. The ancient mysteries are similar in appearance to the Christian ordinances, but if from the point of view of S. Trubetskoi Christianity does not include yet 'transubstantiate' the ancient cults, Florensky argued that Christianity introduced a new content into the universal religious movement. The author of this paper notes a fundamental difference of these concepts, since Florensky, from the standpoint of his "symbolic worldview", recognized as unquestionable the sanctifying effect on a human in any religion. Like Soloviev, but unlike S. Trubetskoi, Florensky found traces of real Divine revelations both in pre-Christian and in modern non-Christian religions. But, at the same time, Florensky was one of the few followers of Solovyov, who doubted the hypothesis of a single progressive evolutionary development of mankind. In the field of the history of religion, he identified the successive loss and renewal of Divine revelations. The paper emphasizes that in comparison with Solovyov and S. Trubetskoy, Florensky much more actively used the data of modern Western science of religion and tried to conduct empirical researches of religious experiences himself.

Keywords: Solovyov, Trubetskoy, Florensky, history of religion, science of religion, religious cult, mysteries, sacraments, Christianity, revelation.

Хорошо известно, насколько русская религиозная философия конца XIX – начала XX вв. испытала на себе влияние трудов Владимира Соловьёва. Среди его последователей оказались очень разные мыслители, часто не согласные между собой по многим вопросам, но так или иначе использующие многие его идеи. Одна из очень важных идей такого рода относится к трактовке самой сути религии, её происхождения и развития в истории человечества. В своих ставших невероятно популярными «Чтениях и Богочеловечестве» Соловьёв определял религию как «воссоединение человека и мира с безусловным и всецелым Началом» [Соловьёв, 1994, 42] и полагал, что в таком своём качестве «религия должна быть всеобщею и единою» [Соловьёв, 1994, 67]. Эта единая и всеобщая религия в человечестве развивается как «процесс положительный и объективный» [Соловьёв, 1994, 66].

Ступени такого постепенного объективного религиозного развития Соловьёв обнаруживал в последовательном открытии («откровении») для человека Божества, которое на самом первом этапе «скрыто за миром природных явлений» [Соловьёв, 1994, 69], а на последнем явлено в факте реального Боговоплощения в лице Иисуса Христа. С таких позиций для мыслителя было важным подчеркнуть, что «из различия в степенях религиозного откровения нисколько не следует неистинность низших степеней <…> В религиозном развитии низшие ступени в своём положительном содержании не упраздняются высшими, а только теряют своё значение целого, становясь частью более полного откровения» [Соловьёв, 1994, 66–67].

В начале и в первой половине XX века ряд русских религиозных философов в своих работах удерживали и развивали подобные основополагающие идеи. Не ставя задачи дать какой-либо исчерпывающий обзор основных историко-религиозных концепций последователей Владимира Соловьёва, автор полагает целесообразным обратить внимание на трактовку существа и исторического развития религии в трудах С.Н. Трубецкого и П.А. Флоренского. Фактический материал и аргументы, которыми

они обосновывали свои выводы, в настоящее время, как представляется, в определённой степени сохраняют свою актуальность. Первый из них, будучи непосредственным учеником и младшим другом В. Соловьёва, занимался философией и историей религии на высоком профессиональном уровне и оставил после себя, в частности, не потерявшие до сих пор своего значения исследования «Метафизика в Древней Греции» и «Учение о Логосе». Второй, восприняв у Соловьёва концепции философии всеединства и «цельного знания», целенаправленно придал своим разработкам богословское и научное содержание, включающее в себя также элементы религиоведения, прежде всего, истории и психологии религии. В целом, Флоренский гораздо более, чем кто-либо другой из русских религиозных философов, был ориентирован на научное подтверждение своих взглядов (например, весьма замечательна его попытка эмпирического исследования переживания церковных таинств, предпринятая в 1907 г. [Флоренский, 1994, 528–549]). Многие его исследования, проведённые на стыке философия, богословия и науки о религии, также продолжают оставаться востребованными.

До поступления в Московскую духовную академию Флоренский учился в Московском университете, посещая там с самого первого курса семинары профессора С.Н. Трубецкого. Влияние С. Трубецкого на формирование взглядов молодого Флоренского несомненно и выявление характера этого влияния представляет особый интерес.

Вслед за Соловьёвым С. Трубецкой весь мировой процесс воспринимал как единое (всеединое) поступательное движение к заранее назначенной цели [Трубецкой, 2003, 6–7]. Для него неоспоримым фактом было наличие «религиозного всеединого сознания» [Трубецкой, 2003, 64], которое в прогрессивно развивается [Трубецкой, 2003, 99–101]. С таких позиций он задавал вполне определённое отношение к древней мифологии, теогонии и ко всем дохристианским религиозным культам и мистериям. Как различные исторические отражения и преломления постигаемой человечеством «всеединой истины» [Трубецкой, 2003, 6], они требуют к себе самого внимательного отношения, но, очевидно, только как имманентный человеку феномен, выражающий происходящие в нем душевные и духовные изменения. Таковы, с его точки зрения, сказания о «хаосе Гесиода», который «заключает в своём различии потенции всех богов и тварей» [Трубецкой, 2003, 57], миф о растерзанном титанами Дионисе, сыне Зевса и Персефоны [Трубецкой, 2003, 77], сказание о том, как «из пепла титанов, пожравших Диониса, и крови Геры, возникают люди, имеющие в себе часть титанического и часть божественного естества» [Трубецкой, 2003, 80] и т. д.

Подобные мифологические сюжеты, различным образом ритуально воспроизводимые в древних мистериях, по Трубецкому, есть не более, чем результат прозрения человека в состояние природы, которая «стенает, мучится и плачет по погибшей душе» и являет в себе «усилия воскресения» [Трубецкой, 2003, 127]. «Грек, – пишет С. Трубецкой, – совершал таинства натурализма: он приобщался непосредственно производящим силам природы, он верил непосредственно в богов хлеба и вина и думал жить и возрождаться их внутреннею силою» [Трубецкой, 2003, 129]. Но «богов хлеба и вина» в метафизике С. Трубецкого, конечно, реально не существует, точно так же, как и приобщение человека «производящим силам природы» здесь, очевидно, совершается только в человеческом сознании.

В истории религии С. Трубецкой видит различные искажения такой реальности, как «естественный инстинкт, внушённый природой разнообразным народам» [Трубецкой, 2003, 131]. Посредством этой «естественной религии», дошедшей в мистериях до вывода о необходимости бога-спасителя и освободителя, древний мир оказался подготовленным к восприятию христианства [Трубецкой, 2003, 128–129]. Но христианство, подчёркивает С. Трубецкой, «не воспринимает в себя языческие мистерии: в своей идее оно пресуществляет их, как все непосредственное и природное [Трубецкой, 2003, 129–

130]. Только в христианстве мистерии, таким образом, получают своё онтологическое значение, поскольку в них теперь все «естественные производящие силы природы» пресуществляются «в мистическое тело Господне» [Трубецкой, 2003, 130] и делается возможным «сверхъестественное преображение твари и совершенное пресуществление её в божественное тело» [Трубецкой, 2003, 129]. Таким образом, С. Трубецкой находит в истории религии естественный, закономерный процесс подготовки человечества к христианству. В этом самом общем и фундаментальном положении он сходится с Соловьёвым, но, вместе с тем, переносит только на уровень человеческого сознания то, о чем Соловьёв (как известно, отчасти предвосхищая концепцию «иерофаний» М. Элиаде) говорил как о вполне реальных, постепенных откровениях для человека Божества в природе.

По Соловьёву, высшее откровение, или самая совершенная теофания, совершается во Христе, что не является чем-то качественно новым, чудесным, сверхъестевенным. Это лишь высшая точка духовной эволюции в дохристианском мире, за которой открывается следующий её этап – преображение человечества в Богочеловечество. В противоположность Соловьёву, в историко-религиозной концепции С.Н. Трубецкого, фактически отсутствуют такие теофании, которые до Боговоплощения как-либо изменяли бы (преображали, совершенствовали) человека. Здесь сама природа своим устроением как бы обучает человечество и готовит его религиозное сознание к восприятию единственного, качественно нового и действенного Божественного Откровения во Христе. В этом отношении можно видеть, что по сравнению с Соловьёвым С. Трубецкой значительно больше уступает гипотезам господствовавшего в XIX в. материалистического эволюционизма, но более резко хочет выделить христианство. Здесь оно - не только высшее проявление единой общечеловеческой религии, но и тот духовный импульс, который действительно (а не в «фантастическом» отражении в человеческом сознании явлений природы) вводит в мир Божественную преображающую силу.

Флоренский, в данном случае, интересен своей особой позицией, на которой, нисколько не подвергая сомнению новое качество, которое принесло в мировой процесс христианство, мистерии дохристианской «естественной религии» также рассматриваются как вполне реальный и действенный способ приобщения человека к высшим и даже Божественным сферам бытия. Конечно, это – прямое следствие его «символического миропонимания», онтологически связывающего все уровни бытия и доставляющего человеку (и всему миру) идеальное обожение вне зависимости от исторического события Боговоплощения. Если чувственный мир по самому факту своего устроения является «носителем иного мира, телом его, <...> воплощает другой мир в себе, <...> преобразуется, одухотворяется и превращается тем самым в символ, т. е. органически живое единство <...> символизирующего и символизируемого» [Флоренский, 1994, 178], то возможность общения с высшим миром открыта всегда и никак не следует все дохристианские представления древних об их причастности мистической жизни природы считать полной иллюзией.

Следы воздействия на Флоренского семинаров и трудов С.Н. Трубецкого, как представляется, без труда обнаруживаются во многих местах, где Флоренский говорит, например, о требовании человеческого сознания поклоняться «Ведомому Богу», о дохристианском «богоборчестве», вызванном противоречием между этим требованием и реальным незнанием Бога в древнем язычестве и др. [Флоренский, 1994, 550–555]. Но уже в начале лета 1904 г. Флоренский пишет диалог «Эмпирея и эмпирия», в котором вводится понятие таинств «в широком смысле». Это – особые «объекты», субстанциально отличные от простых обрядов и церемоний [Флоренский, 1994, 172]. В таинствах даётся переживание эмпиреи и «традиционная теория» таинств, которая, по Флоренскому, восходит к «глубокой древности», поскольку уже тогда были известны случаи,

«где сквозь эмпирию к сознанию прорывались иные слои действительности» [Флоренский, 1994, 183]. На этом примере особенно хорошо видно, как практически то же самое, что С. Н. Трубецкой исследовал лишь на уровне сознания (как эволюцию «всеобщего единого религиозного сознания») Флоренский принимает и начинает далее разрабатывать в плане онтологии [Флоренский, 1994, 147].

Подобно Соловьёву, Флоренский отмечает, что вообще нет религий, а есть только одна Религия. В истории эта Религия «весьма меняет свой вид» и появляются её различные облики, «весьма неодинаковые» по своей ценности [Флоренский, 1992, 119]. Но при этом всякая религия и всякое исповедание опираются на подлинную реальность и, «следовательно, не совсем лишены света истины» [Флоренский, 1992, 120–121]. Во всей своей полноте Религия рождается только из Божественного Откровения, которое в совершенстве, согласно Флоренскому, дано Христом.

Образование разных религий в истории, с точки зрения Флоренского, происходит путём расслоения единой Религии на уровни разной полноты и ценности. Основа религии – непосредственный духовный опыт. А далее «объект религии, – пишет он, – падая с неба духовного переживания в плотяность рассудка, неминуемо раскалывается тут на аспекты, исключающие друг друга». Только на краткий миг, в моменты особого, благодатного озарения, человеку доступно знание Истины, когда все противоречия снимаются; в остальное же время, в земных эмпирических условиях, человек вынужден жить с знанием об Истине, неизбежно антиномичным. Это – «осколки» Истины, не стыкуемые друг с другом [Флоренский, 1990, 142, 158, 161]. И только «соборный рассудок», действующий в Христианской Церкви, обладает способностью собрать все эти осколки в единую полноту. Там, где нет этого подлинно соборного разума, происходит лишь выбор, отбор отдельных «осколков».

С этой точки зрения, для Флоренского нет ничего удивительного и неприемлемого в том, чтобы допустить возможность встречи с богом в разных религиях. Бог может ответить на любые, даже самые несовершенные и ошибочные поиски человека, но встреча с Богом далеко не всегда обладает полнотой своих последствий. Принципиально важна способность человека принять в себя божественное воздействие. И здесь, в этом отношении, признавая решающее значение христианства, Флоренский весьма высоко оценивает дохристианское язычество. «В теле своем, – говорится, например, в его записи 10 октября 1910 г., – мы ощущаем весь космос. Космос мистически переживается в нашем теле. И есть какая-то “странная” тайная связь соответствия между отдельными сторонами тела и частями мира <...> Отсюда натурализм в язычестве, космизм» [Флоренский, 2004, 429]. Из этого должно следовать, что человек не только может реально жить жизнью природы (с её периодическим «умиранием» и «воскресанием»), но столь же реально, онтологически, испытывать в себе те же процессы, что происходят в Мироздании.

В записях, датированных декабрём 1913 г. и мартом 1914 г., Флоренский фиксирует выводы из своих размышлений на тему соотношения христианства и язычества. «Мы слишком пугаемся этого жупела, – пишет он, – как если бы язычество было абсолютным злом, бесом. Однако, и язычество – религия, т. е. лучше, чем ничего, и, следовательно, и в нем есть какая-то Божия помощь... Язычество вовсе не так абсолютно далеко от христианства, как это внушает семинария» [Флоренский, 2004, 432]. Христианская Церковь и дохристианские религии несомненно связаны между собой в учении и культе; на практике Церковь, согласно Флоренскому, знает и всегда знала об этой связи, но при этом «в богословии своём упорно и твёрдо» эту связь отрицает. Флоренский видит здесь такое «противоречие теории и жизни», которое «углубляет и расширяет религиозное сознание». Это, по Флоренскому, целенаправленно созданное противоречие призвано показать, что «все из других религий в христианство входит», но оно, ни-

чему не чуждое, само при этом «остаётся не от мира» [Флоренский, 2004, 430–432]. Христианство «есть религия особливая и исключительная», но в то же время оно «связано с душою человеческою, ибо во вне- и до-христианских религиях выразилась именно эта общечеловеческая религиозная душа» [Флоренский, 2004, 430].

Таким образом, сохраняя идею С. Трубецкого о «пресуществлении» христианством дохристианской языческой религиозности, Флоренский эту последнюю видит органически включённой в христианство, воспринятой и содержимой Церковью с самого начала. Этот важный момент призван доказывать совершенство и полноту Христианской Церкви как именно той среды, в которой совершается процесс всеобщего соединения [Флоренский, 2004, 302]. Эта полнота нарушается, если опускаются те элементы языческой дохристианской религии и философии, которые в Древнем мире обнаруживают всеобщий характер и которые в работах С. Трубецкого были выявлены на высоком профессиональном уровне.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Соловьёв, В.С. Чтения о богочеловечестве; Статьи; Стихотворения и поэма; Из «Трех разговоров...»: Краткая повесть об Антихристе / В.С. Соловьёв / Сост. и примечания А.Б. Муратов. – СПб.: «Художественная Литература», 1994. – 528 с.

2. Трубецкой, С. Н. Метафизика в Древней Греции / С.Н. Трубецкой. – М.: Мысль, 2003. – 591 с.

3. Флоренский, П., свящ. Детям моим. Воспоминания прошлых дней / П. Флоренский, свящ. – М.: Московский рабочий, 1992. – 560 с.

4. Флоренский, П., свящ. Собрание сочинений. Философия культа (Опыт православной антроподицеи) / П. Флоренский, свящ. – М., 2004. – 686 с.

5. Флоренский, П., свящ. Сочинения: В 4 т. / П. Флоренский, свящ. – М.: Мысль, 1994. – Т. 1. – 799 с.

6. Флоренский, П.А. Сочинения / П.А. Флоренский. – М.: Правда, 1990. – Т. 1 (1). – 490 с.

БРЕЙТМАН А.С.

Доктор философских наук, профессор

Дальневосточный государственный университет путей сообщения (Россия, Хабаровск)

НОВЫЕ СОДОМ И ГОМОРРА, ИЛИ АНТИХРИСТИАНИН XXI ВЕКА

Аннотация. В статье представлен опыт интерпретации двух фильмов на актуальную сегодня тему: о сохранении христианских ценностей в современном мире. «Догвиль» (2003) – всемирно и скандально известного датчанина Ларса фон Триера из вполне благополучной Дании и «Ученик» (2016) – Кирилла Серебренникова, признанного и у нас, и за рубежом театрального, а теперь и кинорежиссёра, новой волны из менее благополучной России.

Ключевые слова: дух христианства, постмодерн, кинематограф, либерализм, атеизм, индивидуальность.

BREITMAN A.S.
Doctor of Philosophy, Professor
Far East State Transport University (Russia, Khabarovsk)

NEW SODOM AND GOMORRAH, OR THE ANTICHRIST OF THE 21ST CENTURY

Abstract. The article presents the experience of interpreting two films on the topic: the preservation of Christian values in the modern world. “Dogvil” (2003) – a film by the worldwide scandalously famous Danish director Lars von Trier from the completely prosperous Denmark and the “Apprentice” (2016) by Kirill Serebrennikov, a theatrical and now film director of the new wave from the less prosperous Russia recognized both in our country and abroad.

Keywords: the spirit of Christianity, postmodern, cinematography, liberalism, atheism, individuality.

В силу исторической традиции Россия и Европа принадлежат к христианской (иудео-христианской) цивилизации. Причём в то время, когда в «старой» Европе наблюдается кризис, своего рода, либеральная переоценка традиционных христианских ценностей, постсоветская Россия осуществляет «новую» христианизацию. По меньшей мере, официально и в полном масштабе восстановлен сам институт церкви, приобретающей всё более государственный статус.

В двух вызвавших активную общественную дискуссию фильмах – «Догвиле» (2003) всемирно и скандально известного датчанина Ларса фон Триера из вполне благополучной Дании и «Ученике» (2016) Кирилла Серебрянникова, признанного и у нас и за рубежом театрального, а теперь и кинорежиссёра новой волны из куда менее благополучной России, – эти проблемы поставлены социально и идеологически остро и даже намеренно провокативно (что представляется художественно оправданным).

Для картины, снятой в жанре философской притчи (наподобие «Легенды о Великом Инквизиторе» и «Сна смешного человека» Достоевского), место действия – не более чем условность. Затерянный в американской глуши Догвиль – всего-навсего геометрически расчерченная площадка, где с предельным схематизмом обозначены дома горожан, место собраний и проповедей, местная достопримечательность – пещера (в принципе, события фильма могли бы с не меньшим успехом произойти в любой европейской глубинке). Другое дело, что для Триера абстрагированный американский микросоциум – есть, своего рода, модель современного Запада, почти начисто утратившего культурные связи с собственными корнями.

Триер открыто, даже демонстративно проверяет (тестирует) «на выживаемость» основы самого христианского духа и демократии этих заурядно-типичных представителей индустриально-постиндустриальной цивилизации. Казалось бы, что поначалу жители городка поступают как должно: побуждаемые влюблённым Томом (молодым сыном местного пастора), они в лучших традициях христианского братства и демократизма решают, рискуя благополучием своей размеренной жизни, спасти невесть откуда взявшуюся Грэйс. Но окончательный результат такого «тестирования» – отрицательный: каждая из женщин этого «славного» городка как бы невзначай или перекладывает на «спасённую» львиную долю своей «трудовой повинности», или срывает на ней обиду за не сложившуюся судьбу; а каждый мужчина, одновременно «стыдясь» и находя оправдание своему отнюдь не христианскому поведению, пользуется её телом. И только влюблённый в Грэйс «идеалист» Том, преодолевая плотские искусы, вынашивает

планы их совместного побега. Но именно ему и предназначено совершить главное, иудино, предательство.

Что было, то и будет… и нет ничего нового под Солнцем, — сказано в книге Экклезиаста. По сути, те же самые (или просто такие же) люди, что 2000 лет тому приговорили к позорной смерти кроткого Христа, «приговорили» и безропотную Грэйс.

Итак, христианский эксперимент в Догвиле не удался. По всему видно, что Триер и не испытывал никаких иллюзий на этот счёт. Поэтому для финала ему понадобилось «вернуться» к моисееву закону (линия ветхозаветная), требующему не всепрощения, но воздаяния. В момент окончательного грехопадения Догвиля на город обрушивается «кара господня». Правда, с поправкой на современные реалии, роль карающего Яхве в фильме берёт на себя отец Грэйс, по совместительству – глава местной мафии. Как и в случае с библейскими Содомом и Гоморрой (сравнение Догвиля с этими библейскими городами, уничтоженными гневом господним, кажется очевидным), все жители Догвиля, включая и грудных детей, безжалостно уничтожаются.

Во вполне реалистичном, с массой бытовых подробностей предыдущем фильме Триера «Рассекая волны» чудо оказалось возможным благодаря живой вере и способности жертвовать собой ради другого, даже если для этого требовалось переступить то, что принято называть общественной моралью. (В русской литературе, например, таковы «вечные Сонечки и Грушеньки», готовые идти за своими суженными и на муки, и на погибель). В предельно условном, далёком от того, что называется реализмом, «Догвиле» самые благие намерения пожираются пошлой действительностью, в которой моральный императив (по Канту – голос бога в душе человека) давно превратился в некие удобные для повседневного пользования правила.

«Догвиль» кажется самым пессимистичным из фильмов Ларса фон Триера – в нем нет никого, кто хотя бы условно мог быть назван положи-тельным персонажем. Ведь и безответная героиня Николь Кидман несёт свою часть вины за случившееся. Неизвестно, что более стало искушением для жителей городка: их собственная порочность или не знающая границ «христианская» кротость Грэйс. Имей мы дело со столь нелюбезными сердцу Триера фильмейкерами из Голливуда, финальной точкой, без сомнения, стала бы пуля, выпущенная Грэйс в голову Тома. Блестяще владеющий технологиями зрительского (в том числе и коммерческого) успеха, режиссёр, в данном случае, сознательно разрушает зрелищность, чему способствует и предельная условность происходящего, и обилие диалогов при дефиците действия, и отсутствие эротики как таковой (то, что делают мужчины Догвиля с Грэйс, вряд ли может быть названо эротикой или даже сексом). И, наконец, в фильме отсутствует развязка – действие обрывается в кровавой кульминационной точке. Развязка выносится непосредственно в зрительный зал, где сразу после «контрольного» выстрела Грэйс начинают звучать аплодисменты (фестивальная аудитория петербургского Дома кино в этом смысле вполне репрезентативна).

И если даже в количественно меньшей части публики фильм вызвал стыд и негодование, то Триер, как представляется, сумел осуществить свой замысел. В целом, фильм может быть понят как философская кинопритча современного художника по поводу основополагающих библейских догматов: о личной свободе и ответственности каждого за совершенный им выбор, за последствия этого выбора…

Был ли актуален «Догвиль» в начале двухтысячных для русской аудитории? Тогда дули ветры перемен, и постулаты христианства казались созвучными идеям индивидуальной свободы и отказа от идеологических запретов и принуждений. Сегодня, когда по оценкам социологов стабильность, защищённость, порядок и упование на власть оставляют далеко позади ценности индивидуальной свободы, многое изменилось. Закончился, как и в начале прошлого века, короткий роман либеральной интеллигенции с

РПЦ. Тогда это были знаменитые «Религиозно-философские собрания» 1901–1903 гг., организованные журналом «Новый путь» под идейным руководством Д. Мережковского, З. Гиппиус, Д. Философова. Их поиски качественно новых форм взаимодействия светской духовной мысли и церкви, идеи не-охристианского возрождения России, попытки сближения практики русской православной церкви с реальной народной жизнью, к сожалению, успехом не увенчались. И сегодня, в начале XXI в., иерархи РПЦ, встав, вопреки принципу отделения церкви от государства, на путь её огосударствления, проявляют прежнюю глухоту к необходимости церковного обновления и диалога светской духовной мысли и церкви.

Фильм «Ученик», снятый Кириллом Серебренниковым в 2016 г., при выраженной, казалось бы, социальной ангажированности и даже злободневности – более всего мировоззренческий, главным образом, в его нравственно-ценностной составляющей.

Насколько реально встретить на улицах наших городов (или в обычной общеобразовательной школе или, даже на студенческой скамье) молодого человека (старшеклассника или первокурсника), по малейшему поводу озвучивающего по памяти библейские императивы и объявляющего новый крестовый поход против безбожников? Мой почти тридцатилетний опыт преподавателя высшей школы и достаточно тесное знакомство с реалиями средней подсказывает, что буквальная встреча маловероятна. По моим наблюдениям, подавляющее большинство молодых людей религией, в том числе, в формате т.н. «русского православия», как и другого -славия, не интересуется. Те же немногие молодые, из числа новых верующих, что говорят о своей религиозности открыто, в какой-то особой истовости, более того, агрессивности, за-мечены не были. Вместе с тем, нельзя сказать, что сфера религиозного пол-ностью игнорируется этим подавляющим большинством. Определённый интерес есть, но, скорее, к некоторой немистической и неидеологической событийности и морально-практическому (даже прагматическому) истолкованию того или иного учения, что кажется вполне естественным. А если учесть, что фильм поставлен по пьесе современного немецкого драматурга Мариуса фон Майенбурга, то его актуальность для русской публики вообще может быть поставлена под сомнение.

Скепсис по поводу значимости того или иного явления в искусстве может быть полезным и продуктивным, если, приняв его как «вызов», попытаться дать свой «ответ», т.е. интерпретировать.

Как видно, претензии, по сути, сводятся к трём вещам: конъюнктурности, психологической неубедительности и слабой кинематографической выразительности (примитивность художественного языка), т.е. непрофессионализму.

Начнём с того, что на поверхности, с актуальности фильма для рус-ской публики. Как раз она и оказалась под сомнением. Но это так на первый взгляд. Далее рождаются определённые ассоциации, возникают некоторые вопросы. Скажем, как часто в 60–70-е гг. позапрошлого века на улицах Санкт-Петербурга (или любого другого крупного российского города) можно было встретить нищего студента с Наполеоном в башке и топором в руке, до времени спрятанного под полой ветхого студенческого пальтеца? Думаю, не часто. Ведь и упрекали тогда Достоевского, что своим Раскольниковым он оклеветал прогрессивное российское студенчество (да и среди каких каторжан он искал своего душегубца?). Так ведь и К. Серебренникова обвинили в оскорблении чувств верующих и клевете на русскую православную молодёжь. Попробуем посмотреть на «героя» фильма с высоты (сколь бы недостижимой она ни казалась), заданной русским гением.

Попал ли современный режиссёр в болевую точку, нащупал ли «тренд», как в своё время это сделал Достоевский? Вот это и попробуем доказать. По общему признанию филологов и философов, начиная с В.Г. Белинского, ядро личности Раскольникова

(как и большинства персонажей Достоевского) – суть идея, обличённая в словесную плоть гениальной рукой мастера. Идея избранного, разрешившего себе самому по совести кровь твари дрожащей: «О, как я понимаю “пророка”, с саблей, на коне. Велит Аллах, и повинуйся “дрожащая” тварь! Прав, прав “пророк”, когда ставит где-нибудь поперёк улицы хор-р-рошую батарею и дует в правого и виноватого, не удостаивая даже и объясниться! Повинуйся, дрожащая тварь, и – не желай, потому – не твоё это дело!..» (1; 212). А с чего бы бедный студент вдруг возмечтал о праве пророка – неужто бедность довела? Почему же тогда не какой-нибудь Ротшильд? Но сам Раскольников открывает Соне, что не это главное. Главное – идея! Главное – мысль разрешить! Как же эта идея попала в голову молодого, даже сострадательного, человека? Прямой ответ есть у Достоевского в «Сне смешного человека», заразившего неискушённую знанием добра и зла планету (некий Эдем) трихинами страшной болезни зависти, корыстности, тщеславия… Следовательно, такого рода идеи не есть результат индивиду-ального или, даже, социального неблагополучия (это – лишь фон), но заражения, инфицирования идеями, что как болезнь, даже не социальная, но идеологическая, головная, проникают в сознание и патологически его изменяют.

Вот и Вениамин – герой Майенбурга-Серебренникова – суть идея, облечённая в звукозрительную экранную плоть. Идея избранного Богом («Отцом»), «разрешившего» ему кровь грешника своим Высшим соизволением. Он ею заражён, инфицирован, как литературный Великий Инквизитор из «Братьев Карамазовых» или реальный флорентиец Саванарола, утверждавший, что, подобно ветхозаветным пророкам, передаёт лишь веления Божии, обличавший испорченность нравов флорентийцев и угрожавший проклятием тому, кто не верит в его пророческое призвание. В своих вдохновенных проповедях Савонарола часто смешивал свои мысли с текстами Св. Писания, утверждая, что слова эти недавно сошли с небес. И, если в истории католической церкви отношение к Саванароле неоднозначное, то в истории культуры он есть олицетворение религиозного фанатизма, воинствующего мракобесия и антигуманизма.

Чем же Веня не «новый» Саванарола, обличающий собственную мать в прелюбодеянии и грозя ей божьим судом, выступающий против распутства и оголения, ненавидя, и, при этом, тайно вожделея эту самую (женскую? мужскую?) плоть? Разоблачающий лицемерие церкви, но сознательно клевещущий и замышляющий убийство «врага», и, наконец, совершающий убийство преданного ему «ученика»? Вроде, того же пошиба персонаж, только без могучего трагического интеллекта Раскольникова или Ивана Карамазова, без изощрённой казуистичности Великого Инквизитора, без вдохновенно-виртуозного ханжества Иудушки Головлёва или «священного» безумия того же Саваноролы. Как говорится: тех же щей, да пожиже влей. Так что с идейным посылом у Серебренникова всё в порядке.

Рассмотрим теперь «неадаптированность» серебренниковского кино-текста к современным российским реалиям, «банальную примитивность» и «одномерность» главных антогонистов его фильма. Для этого слегка коснёмся событийной его стороны. С первых кадров мы слышим до боли знакомый текст об оскорблении религиозных чувств. Это обоснование старшеклассником отказа посещать уроки плавания: оголение ведёт к распутству. По тем же основаниям половозрелый старшеклассник яростно отвергает дарвинистские основания общей теории эволюции и занятия по сексуальному просвещению. Но ведь нечто подобное, в модификациях пафосных и нарочито озабоченных сохранением нравственных скреп, ещё совсем недавно выносили на думские обсуждения те или иные народные избранницы с суровым взглядом и аскетичным взором. При желании, неадаптированной к российским реалиям могла бы быть названа тема гомосексуальной любви унижаемого всеми хромоногого одноклассника – «ученика» главного героя – если бы не по-стыдная и непрекращающаяся истерия в отече-

ственных политически анга-жированных СМИ по поводу наших заклятых европейских врагов – «либерастов» и «педерастов». Потакая неискоренимому невежеству массового человека, не знающего и не желающего ничего знать о психофизиологических аспектах, так называемых, нетрадиционных отношений, уверенного, что важнее этой проблемы в культуре современной Европы ничего нет, более того, «забывая», что признание свободы одной из высших ценностей есть достояние европейского гуманизма, они, разыгрывая карту национализма, объективно работают на приближение новой и смертельно опасной «холодной» войны. А в обвинении учеником своей учительницы (поддержанным, кстати, её же коллегами) в принадлежности к еврейству, по определению враждебному «русскому миру», видны уши отнюдь не безобидного опереточно-квасного патриотизма «патриотов» ни родства своего, ни истории своей не помнящих.

Теперь об антагонисте ученика – учительнице Елене Львовне. Она – биологиня-дарвинистка, либералка, АТЕИСТКА, заподозренная, к тому же в еврействе. Простое перечисление составляющих личности учительницы, по сегодняшним временам, – уже повод (например, для школьного завхоза, подруги-собутыльницы директора и завуча, поющей под всхлипы подруг-педагогов душещипательные псевдоблатные романсы из уличного подросткового репертуара 70-х) быть причисленным к вновь счастливо обретённым (где-то они отсиживались со времён 37-го или 53-го?) врагам нации. Наконец-то всё опять на своих местах. По меньшей мере, понятно: от кого все наши беды. Поиски врага – излюбленное развлечение наших профессиональных патриотов.

С учётом сказанного, понятно, почему именно она не соглашается и решительно восстаёт против лжепророка-начётчика. Не очень понятно другое: почему так быстро соглашаются с ним другие, чьё мировоззрение тоже воспитывалось в понятиях естественно-научных? При этом навряд ли режиссёра можно заподозрить в особых симпатиях к Елене Львовне как школьному психологу. Психолог призван в школу разрешать конфликты (они вполне предсказуемы: ученик – ученик, ученик – учитель, но часто остры и травматичны), а более всего – их предупреждать. Основы сексуального воспитания (или предмет с другим названием) в смешанных классах вместе с естественной откровенностью требуют известной деликатности. Закатывание ярко оранжевой морковки в презерватив и подготовленный видеоролик бурного спаривания лошадей – вряд ли лучший способ овладения приёмами безопасного секса. Даже минимальный опыт общения со старшеклассниками позволяет предугадать реакцию 16- и 17-летних подростков на подобную наглядность. Кажется иногда, что психолог, не то, чтобы гасит, но сознательно идёт на конфликт, даже обостряет его.

Как известно, учителя (и даже психологи) – тоже люди и тоже оши-баются. И вот перед нами уже не борец с мракобесием начала третьего тысячелетия в броне науки и прогресса, а женщина, которую можно не только оскорбить и оклеветать, но и просто выгнать с работы как «позор школы». Вместе с тем, понятно, что разговор психолога на такие темы («Варианты сексуальной ориентации», «Средства защиты от нежелательной беременности» и т.п.) не получится, если профессиональную неготовность к доверию и открытости подменять профессиональной отстранённостью и технологичностью. И всё-таки именно эта, отнюдь не железная, леди, не всегда понимающая «как надо», видит и понимает всю опасность выборочного цитирования и манипулирования текстами «самой милосердной и человеколюбивой» ре-лигии. Поэтому она, дипломированный биолог, садится за научную проработку библейских текстов, чтобы бить очередного лжепророка его же оружием. А он, начётчик от христианства и лицемер, распознав настоящего врага, искушает, нарушая тем самым шестую заповедь Декалога «Не убий», мазохистски влюблённого в него юношу к убийству: «Мы должны сделать что-то, чтобы она больше не открывала свой рот… Благодатный несчастный случай…» (запись по фильму). Окончательную точку в «богословском споре» ставит рассчитанный («Кто не

со мной, тот против меня») удар камнем в затылок хромого своего «ученика», оказавшегося по убеждению «учителя» не на высоте «учения». Уверенного в правоте содеянного, или законченного маньяка с задатками уголовника (одно не исключает другого), не смущают (их просто нет) «мальчики кровавые в глазах».

Уже став убийцей, он, нарушая теперь уже девятую заповедь Декалога «Не лжесвидетельствуй», клевещет на учительницу, обвиняя её в сексуальных домогательствах. И не важно, кому принадлежит афоризм «Цель оправдывает средства» – умному и прагматичному политику Никколо Макиавелли, основателю ордена иезуитов Игнатию Лойоле или казуисту Антонио Эскобар-и-Мендоза в «Книге нравственного богословия». Главное, что этот принцип успешно и не раз применялся большими и малыми властолюбцами всех мастей: от библейского Сатана (Сатаны) до современных гитлеров, сталинов и иже с ними.

Авторам фильма, что очевидно, было важно донести до своего зрителя: не надо склонять голову перед злом, тем более, идти в услужение к нему, даже если оно предлагает тебе удобства и выгоды. Следующей его жертвой будешь ты! Именно поэтому интеллигентка и либералка с не самым благодатным отчеством не собирает чемоданы, как хотелось бы радетелям за чистоту рядов, а прибивает гвоздями свои кроссовки к полу недавно освящённого батюшкой спортзала: «Я здесь на своём месте!»

В самом киноповествовании есть ещё немало эпизодов и отдельных деталей узнаваемых, ассоциативно и психологически связанных как с национальными архетипами, так и с реалиями повседневности. Так что и с актуальностью и психологической достоверностью, и с художественной убедительностью, если разобраться, всё не так уж и плохо.

И напоследок: о культурных и религиозных основаниях режиссёра, обвинённого в поверхностности и банальности. Имя Вениамин не случайно дано герою-антигерою. Кто такой Вениамин? – древневрейский Беньямин, любимый сын ветхозаветного патриарха Иакова, родоначальника 12-ти колен израилевых (т.е. всего ненавидимого неистовым Веней еврейского народа). Если продолжить библейскую символику, он – сын еврея. Более того, мы ведь не знаем: кто был настоящим отцом Вениамина киношного? Следуя внутренней логике происходящего, им вполне мог быть какой-то реальный Яков (Иаков), находящийся в разводе с его матерью. Отвергая и ненавидя еврейство, герой фильма тем самым отвергает и своего отца: и символического – ветхозаветного Иакова, что был наречён самим создателем Израилем, и духовного – новозаветного Иисуса (именно к нему он взывает: «Отец!»), обрезанного сына правоверной дочери еврейского народа; и, не исключено – биологического. И здесь возникают основания говорить о не прямом, выраженном более символически, нарушении пятой заповеди «Чти отца и мать своих». К этому можно было бы добавить, что обвиняя свою мать, единственного в целом мире любящего его человека, в прелюбодеянии и других богопротивных делах, он не только забывает о почитании, но, по сути, и предаёт её.

Так кто он, ученик? Новый апостол Христа, обличающий, как и его учитель две тысячи лет назад, пороки и фарисейство? Из всего следует, что нет. А если уж ученик и апостол, то, конечно, не Христа, проповедующего любовь и сострадание, но того, кого апостол Павел (Второе послание к Фессалоникийцам, 2, 1-12) называет человеком греха и сыном погибели, что в храме Божием сядет как Бог, выдавая себя за Бога, т.е. Антихриста. Таким образом, оба фильма отнюдь не антихристианские. Их гуманистический пафос как раз в неприятии и разоблачении лицемеров и мракобесов, что «Сучок в глазу другого видят, а бревна в своём не видят» (Матфей, 7:3); тех самых «лжепророков, которые приходят к вам в овечьей одежде, а внутри суть волки хищные» (Матфей, 7:15).

Два фильма на близкие темы: о судьбе не столько христианского уче-ния, сколько о судьбах исторически сложившейся христианской (иудео-христианско-гуманистической) цивилизации в 21 в. Приговор Ларса фон Триера пессимистичен и мрачен: «Заслуживают смерти!» В мафиозном поголовном отстреле жителей современного Содома-Догвиля – карающая длань Господа. В прибитых к полу спортзала кроссовках учительницы в пандан прибитому накануне собственноручно изготовленному кресту ученика есть надежда. Два взгляда, две принципиальные позиции. Они не противоречат друг другу. Да, «выживаемость» основ самого христианского духа, по Триеру, стремительно движется к нулевой отметке. Но, если в городе есть даже один если не праведник, то хотя бы стойкий борец с мракобесием (по иронии, атеист и либерал), то, по Серебренникову, остаётся надежда: «Господь милосерден».

БУБНОВ Е.С.
Кандидат философских наук, доцент
Дальневосточный федеральный университет (Россия, Владивосток)

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ МОНИЗМ И ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЙ ПОДХОД В КОНТЕКСТЕ КРИТИКИ ФЕНОМЕНОЛОГИИ РЕЛИГИИ

Аннотация. Концепция локальных цивилизаций ставит под вопрос возможность универсального научного подхода. О. Шпенглер настаивал: в любой культуре специфика религии определяет также и специфические особенности атеизма и науки, наука каждой культуры имеет свои интересы, проблемы, интенции. Феноменология религии оперирует эмпатией, однако над современной наукой все еще довлеет позитивистская установка, согласно которой, в процессе познания субъективный элемент должен быть вынесен за скобки. Возможен ли компромисс между различными школами и есть ли в нем необходимость? Есть основания полагать, что методологический монизм (как требование построения объяснений по образцу естественных наук) в ряде случаев может успешно сочетаться с методологическим плюрализмом, в рамках которого являются востребованными и феноменология религии, и теория интеллектуальных сетей.

Ключевые слова: феноменология религии, эмпатия, теологическая корректность, теория интеллектуальных сетей.

BUBNOV E.S.
PhD (Philosophy), Assistant Professor
Department of Philosophy and Religious Studies, Far Eastern Federal University (Vladivostok, Russia)

METHODOLOGICAL MONISM AND CIVILIZATIONAL APPROACH IN THE CONTEXT OF CRITICS OF THE PHENOMENOLOGY OF RELIGION

Abstract. Local civilization concept challenges the possibility of a universal scientific approach. Oswald Spengler insisted than in any culture the religion specific features also define specific features of atheism and science, the science of each culture has its own interests, problems and intentions. The phenomenology of religion uses empathy whereas in the present-day science the positivist idea stating that during the cognition process the subjective element should be bracketed out, still dominates. Is the compromise between different schools possible and is it necessary? There are reasons to believe that methodological monism (as the

requirement of building explanations as exemplified by the natural science) may in a number of cases be successfully combined with methodological pluralism in the framework of which both phenomenology and theory of intellectual networks may be on demand.

Keywords: Phenomenology of Religion, empathy, theological correctness, theory of intelligent networks.

Концепция О. Шпенглера приводит к ряду выводов, которые могут представлять интерес и для религиоведения. Каждая культура не только самобытна, но и холистична. Религиозные представления формируют даже облик атеизма. Так, Аристотель, с точки зрения античного богословия, атеист, сам того не ведающий [Шпенглер, 1998, 605]. A fortiori они оказывают влияние и на естествознание: современная механика в каждой своей детали есть слепок религиозного созерцания [Шпенглер, 1998, 571]. Но религиозное созерцание времён генезиса новоевропейской науки и религиозное созерцание времён расцвета античной Греции различаются. Отсюда не удивительно, «что грек задавался вопросом о сущности бытия; [а] мы вопрошаем о возможности овладения незримыми движущими силами становления» [Шпенглер, 1998, 573]. Иными словами, влияние религии на науку, в каждой культуре, имеет свою специфику. Какой же урок мы можем извлечь из данной теории, если спроецируем её на разговор о проблемах современного религиоведения?

А.Н. Красников, описывал один из этапов развития религиоведения, связанный с появлением феноменологии религии, следующим образом: «религиоведческая парадигма была взорвана изнутри «христианскими религиоведами» <…> религиозные философы и теологи <…> стали активно внедрять теологические идеи в науку о религии <…> Религиоведение зачастую стало трактоваться как пропедевтика к христианской теологии. Вряд ли это пошло на пользу теологии, а для религиоведения это обернулось большой бедой» [Красников, 2007, 148–149]. Общий вопрос о том, как оградить науку от подобных ситуаций в имплицитном виде содержит вопрос конкретный: а может ли носитель религиозного мировоззрения, по определению разделяющий те или иные теологические постулаты, быть учёным? Формально, – да. Компетенции и навыки, необходимые для религиоведческих исследований, с каким-то определённым мировоззрением не коррелируют. Можно только согласиться с рассуждениями Е.А. Торчинова: вопреки лозунгу востоковеда-академиста «рыба не ихтиолог», люди Востока не столь неразумны, как рыбы; следуя этой логике, можно сказать, что русский не может быть русистом, а англичанин – изучать английскую литературу [Торчинов, 2007, 27]. Но, строго говоря, это не ответ на поставленный вопрос. Собственно, никто и не оспаривает способность конфессионально ориентированного автора вести полевые исследования или публиковаться в рецензируемых журналах. Может ли религиовед абстрагироваться от своих субъективных верований? Как минимум не всегда. Ещё М. Вебер писал о профессорах, впадающих в искушение навязать свою точку зрения студентам [Вебер, 1990, 715–735]. Поэтому в некоторых работах транслируется мнение, согласно которому религиоведом может быть только человек не принадлежащий ни к одной конфессии [Артемьев, 2010, 15]. Но каким образом мы будем устанавливать конфессиональную принадлежность? Среди исследователей нет единства, какие группы и движения считать религиями, а какие – нет (пожалуй, самый известный пример – сайентология). Следовательно, конкретный религиовед может принять точку зрения одной из школ. Но его выбор может быть конфессионально обусловлен (скажем, последователи Ананда Марга или рериховцы, не считают свои организации религиозными). Конечно, мы можем не соглашаться с мнением такого учёного (при условии, что он обозначит свою позицию или же её удастся выявить по косвенным признакам), однако и разделяя его мнение, и оставаясь при своём, мы все равно попадаем в замкнутый круг. Нормальная

наука – это научное сообщество, коммуникация и использование результатов коллег. Религиовед может руководствоваться мнением конфессионально ориентированного автора (как В.И. Гараджа, заимствовавший концепт методологический атеизм у П. Бергера), в том числе и в вопросах конфессиональности. Даже если представить, что упомянутые разногласия отсутствуют, существуют и другие нюансы. Как известно, Э. Фегелин ввел понятие политическая религия, а Р. Белла – гражданская религия. И если индивид может быть номинальным верующим, то и арелигиозным он может быть лишь формально. Декларируя атеизм, теоретически, он вполне может быть последователем данных разновидностей религий. Когда А.Ф. Лосев писал, что атеизм есть вид догматического богословия и является предметом истории религии, Б. Кроче, – что категория базис в марксизме есть скрытое божество, а Н.А. Бердяев что коммунизм несёт в себе черты религии: строгую догматическую систему, разделение на ортодоксию и ересь и священное писание в виде трудов основателей, то сторонники марксизма могли отнестись к этому только как к софистике. Сейчас же, по крайней мере некоторые из них (в частности, С. Жижек и его эпигоны), готовы признать марксизм религией. Агностицизм также, в некотором смысле, конфессионален (допускает существование только deus otiosus, в противном случае он рассыпается); и не гарантирует от ангажированности (хотя Б. Рассел, беседуя с Ф. Колпстоном, назвал себя агностиком, это не мешало ему с предубеждением относится к христианству).

Мысль о том, что субъективный элемент невозможно полностью элиминировать уже давно, по меньшей мере, с появлением постпозитивизма, не несёт в себе никакого элемента новизны. Об этом писали многие авторы [См. напр.: Бронк, 2011, 85–98; Смирнов, 2016, 151–156; Шеффлер, 2010, 39–62]. Мы лишь показали, что даже если считать аконфессиональность бесспорным критерием объективности, выявить, кто ему полностью соответствует, а кто, – нет, – не представляется возможным. Однако, интенция к объективности, у каждого учёного, конечно же, должна быть. Эта интенция может принимать разные формы. Одной из них является метологический монизм, то есть требование, согласно которому объяснение во всех науках должно быть построено по образцу естественных наук; должны использоваться универсальные подходы. Данный принцип отстаивает Н. Хомский [Chomsky, 1995, 1–61], хотя подобные предложения высказывал ещё А.А. Богданов [Богданов, 1989]. В религиоведении этот принцип, на наш взгляд, не всегда корректно используется, когда, например, от теологии, гуманитарной дисциплины, требуют соответствия критериям научности, предъявляемым к естественнонаучным дисциплинам [Элбакян, 2016, 195–196]. Но если данный принцип осмыслить в контексте концепции Шпенглера?

И. Пригожин рассказывал, как Ж. Леметр, католический священник, астроном и математик, предложил А. Эйнштейну поговорить о природе космических лучей, представив начальное состояние вселенной. Эйнштейна это не заинтересовало: «Это слишком похоже на акт творения, сразу видно, что вы священник!» [Пригожин, 1983, 114–115]. Однако в дальнейшем, благодаря расчётам А.А. Фридмана, обнаружению Э. Хаббломом эффекта красного смещения, а также открытию предсказанного Г. Гамовым реликтового излучения, теория Леметра была подтверждена. Но похожая ситуация имело место и в полемике между В. Шмидтом, также католическим священником, и Э. Дюркгеймом, настаивавшим, что инспирируемая Шмидтом дискуссия о примитивном монотеизме у австралийских аборигенов «лишена интереса и значения», поскольку Шмидт видит в словах лишь такое значение, которое в них может видеть только христианский спиритуалист [Durkheim, 1912, 415].

Грек «задавался вопросом о сущности бытия», ему не интересно размышлять об овладении «незримыми движущими силами». И поэтому в древней Греции не было своих Ф. Бэкона или И. Ньютона. Эйнштейну не интересно размышлять о Большом

взрыве, Дюркгейму – о прамонотеизме. Если догматичность и снобизм приводят к ошибкам в физике, то, очевидно, они могут привести и к ошибкам в религиоведении, поэтому мы не должны априори отказывать в праве на существование каким-либо теориям только потому, что мы с ними не согласны. Объективная картина может сложиться только в результате открытой, честной полемики. Вспомним теорию интеллектуальных сетей Р. Коллинза: коммуникативный процесс создаёт мыслителей; сам процесс осуществляют в том числе и горизонтальные сети, – соперничающие друг с другом сообщества единомышленников. Но чтобы был представлен максимальный спектр мнений, исследователями должны двигать разные интересы. А корни интересов могут лежать и в эмоциональной сфере. Л.Н. Митрохин сравнивал баптизм с первой любовью [Митрохин, 1997, 3]. Здесь также можно привести слова А.Ф. Лосева: «Любящий всегда гениален, так как открывает в предмете своей любви то, что скрыто от всякого нелюбящего». Нелюбящему этот предмет не интересен. Любовь же может быть обусловлена и религиозными чувствами.

А тезис о способности чувств помогать пониманию религии возвращает нас к разговору о феноменологии религии с её эмпатией. Эмпатический метод, «вчувствование» и его результаты часто воспринимаются как трюизм, что не вполне справедливо. Возьмём три темы: мариальные догматы в католицизме, лишение общения у Свидетелей Иеговы и партиципацию у адептов архаичных верований. В первом случае для понимания причин догматического развития эмпатия не нужна, – достаточно рациональных рассуждений: если непорочное зачатие Богородицы освободило её от следствий первородного греха, а к таковым относится и смерть (к тому же в предании нет никаких сведений о мученической кончине), то логично, что отсутствие Девы Марии в имманентном, посюстороннем мире необходимо как-то объяснить. Во-втором случае сопереживание лишённым общения и их родственникам мало что даст для понимания организации Свидетелей Иеговы, но может объяснить мотивы, по которым Руководящий совет ввёл данную практику и то, как эсхатологические представления влияют на методы борьбы с инакомыслием. И совсем невозможно понять причины партиципации, если не пытаться поставить себя на место архаичного человека. Даже Л. Фейербах признавал, что тот, кто не чувствует в себе аргументов в пользу божественности природы, не в состоянии понять факта её обожествления. Археологические эксперименты показали, что и современный человек, помещённый в первобытные условия, начинает чувствовать своё единство с природой, воспринимать мир монистически.

Однако наша умозрительная схема рушится, если вспомнить, что догмат о Вознесении Девы Марии был принят почти столетие спустя после принятия догмата о Непорочном зачатии! Как верили в этот период католики? Ведь мыслить алогично о трансцендентном – это одно, а об имманентном – совсем другое! Разве, в это почти столетие, они чем-то отличались от объекта исследований Л. Леви-Брюлля? А то, что догмат о Вознесении кажется нам очевидным продолжением догмата о Непорочном зачатии разве не является следствием нашей эмпатии схоластическому образу мышления? Парадокс в том, что мы можем отрицательно ответить на первый вопрос, одновременно отвечая утвердительно на второй. П. Буайе, для объяснения подобной дискретности сознания, используют термин теологическая корректность [Буайе, 2001, 82–83]. У индивидов есть представление об Абсолюте. Оно является теологически корректным. Однако вследствие тестов, оказывающих, так называемое, когнитивное давление, не заметно для себя, в своих рассуждениях, теологическую версию объяснений, они подменяли антропоморфной. Но ни одна из них не вытесняла другую. Обе версии по-разному хранятся в сознании. Вышесказанное является иллюстрацией того, что понимание homo religiosus не тождественно усвоению доктрин, из которых складывается религиозное мировоззрение. А эмпатия – метод, продолжающий оставаться таким же

актуальным как и исторический метод. Религиоведение, конечно же, не должно быть пропедевтикой к теологии, но теологические идеи могут быть прививкой от такой пропедевтики, если будет иметь место плюрализм мнений и каждый исследователь будет руководствоваться мыс-лями, которые Г. Ван дер Леув приводит в своём «Введении в феноменологию религии»: работайте над идеей даже если ложность вашей идеи будет доказана другими или даже вами. Соберите материал, чтобы обосновать гипотезу или уничтожить её [Van der Leeuw, 1925, 2]. И возможно, тогда из синергетического хаоса мнений возникнет порядок, представляющий новую парадигму.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Артемьев, А.И. Свидетели Иеговы Казахстана и Средней Азии: историко-религиеведческий анализ / А.И. Артемьев. – Алматы: ТОО «ИД Кочевники», 2010. – 352 с.

2. Богданов, А.А. Тектология: (Всеобщая организационная наука) / А.А. Богданов. В 2-х кн.: Кн 1. / редкол. Л.И. Абалкин (отв. ред.) и др. / Отд-ние экономики и АН СССР. – М.: Экономика, 1989. – 304 с.

3. Бронк, А. О причинах невозможности беспредпосылочного и в этом смысле объективного изучения религии / А. Бронк // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия. – 2011. – № 5 (37). – С. 85–98.

4. Буайе, П. Объясняя религию. Природа религиозного мышления / П. Буайе – «Альпина Диджитал», 2001. – 303 с.

5. Вебер, М. Наука как призвание и профессия / М. Вебер // М. Вебер. Избранные произведения / пер. с нем. – М.: Прогресс, 1990. – С. 707–735.

6. Красников, А.Н. Методологические проблемы религиоведения: Учебное пособие / А.Н. Красников. – М.: Академический Проект, 2007. – 239 с.

7. Митрохин, Л.Н. Баптизм: История и современность (философско-социологические очерки) / Л.Н. Митрохин. – СПб.: РХГИ, 1997. – 480 с.

8. Пригожин, И. Эйнштейн: триумфы и коллизии / И. Пригожин // Эйнштейновский сборник, 1978–1979: Сб. статей. – М.: Наука, 1983. – С. 109–123.

9. Смирнов, М.Ю. Религиоведение как призвание и профессия / М.Ю. Смирнов // XX юбилейные Царскосельские чтения: материалы междунар. науч. конф. 20–21 апр. 2016 г.: в 3 т. / под общ. ред. В.Н. Скворцова. – СПб.: Изд-во ЛГУ им. А.С. Пушкина, 2016. – Т. 1. – С. 151–156.

10. Торчинов, Е.А. Пути философии Востока и Запада: познание запредельного / Е.А. Торчинов. – СПб.: «Азбука-классика», «Петербургское Востоковедение», 2007. – 480 с.

11. Шеффлер, Ф. Понимать религии – оценивать религии / Ф. Шеффлер // Философия религии: Альманах 2008–2009. / отв. ред.: В.К. Шохин / Ин-т философии РАН. – М.: Языки славянских культур, 2010. – С. 39–62.

12. Шпенглер, О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. 1. Гештальт и действительность / О. Шпенглер / пер. с нем., вступ. ст. и примеч. К.А. Свасьяна. – М.: Мысль, 1998. – 663 с.

13. Элбакян, Е. «В отличие от теологии аксиомы в науке носят локальный, “технический” характер» / Е. Элбакян // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2016. – № 3 (34). – С. 190–199.

14. Chomsky, N. Language and nature / N. Chomsky // Mind. – 1995. – Vol. 104. – № 413. – P. 1–61.

15. Durkheim, É. Les formes élémentaires de la vie religieuse: Le système totémique en Australie / É. Durkheim. – Paris: Alcan, 1912. – 647 p.

16. Van der Leeuw G. Einführung in die Phänomenologie der Religion / G. van der Leeuw. – München: Reinhardt, 1925. – 168 p.

БОНДАРЕНКО В.В.
Кандидат медицинских наук, доцент
Дальневосточный федеральный университет (Россия, Владивосток)
ПАВИЛОВ Д.А.
Студент
Дальневосточный федеральный университет (Россия, Владивосток)

ВНЕЭМПИРИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ МАТЕМАТИЧЕСКОГО ЕСТЕСТВОЗНАНИЯ: ИРРАЦИОНАЛЬНОЕ В СИСТЕМЕ НАУЧНОГО ЗНАНИЯ

Аннотация. В фокусе внимания авторов предлагаемой статьи рациональное и иррациональное в научном познании. Гносеологией признается, что процесс познания включает как рациональную, так и иррациональную составляющbt. Однако, второму аспекту отводится роль «вненаучного», поэтому исследованием его системно-образующих критериев, роли и места в научном знании занимаются, как правило, отдельные исследователи. Анализ определений понятия «иррациональное» произведён в контексте современных проблем философии науки и религиозной философии. В исследовании рассматривается проблема взаимоотношения религии (христианства) и математического естествознания в вопросе иррациональной составляющей научного знания. Иррациональная опора, присущая любой религии, находит отклик в новоевропейском математическом естествознании. Так, внеэмпирические предпосылки западноевропейского естествознания имеют непосредственные основания в христианской догматике. В самой общей форме освещается роль теории в составе естественнонаучного знания.

Ключевые слова: наука, познание, иррациональное, естествознание, вера, догматика, христианская традиция, антецедент.

BONDARENKO V.V.
PhD (Medicine), senior researcher, Associate Professor
Far Eastern Federal University (Russia, Vladivostok)
PAVILOV D.A.
Student of the Department of Philosophy and Religious Studies
Far Eastern Federal University (Russia, Vladivostok)

BEYOND THE EMPIRICAL FOUNDATIONS OF MATHEMATICAL NATURAL SCIENCE: IRRATIONAL IN THE SYSTEM OF SCIENTIFIC KNOWLEDGE

Abstract. The focus of attention of the authors of the given article is rational and irrational things in scientific cognition. Epistemology recognizes that the process of cognition includes both a rational and an irrational component. However, the second aspect is given the role of “extra-scientific”, therefore, as a rule, individual researchers are engaged in research of its system-forming criteria, role and place in scientific knowledge. Analysis of the definitions of the term “irrational” is made in the context of contemporary problems of the philosophy of science and religious philosophy. The study examines the problem of the relationship between religion (Christianity) and mathematical natural science in the issue of the irrational compo-

nent of scientific knowledge. The irrational support, inherent in any religion, finds a response in the new European mathematical natural science. Thus, the extra-empirical premises of Western European natural science have immediate bases in Christian dogmatics. The role of theory in the composition of natural science is highlighted in the most general form.

Keywords: science, cognition, irrational, natural science, faith, dogmatics, Christian tradition, antecedent.

Значение иррациональной составляющей в современном научном знании

К концу XX века наука и техника достигли впечатляющих результатов и влияния на все стороны жизни, превратились, по существу, в определяющий фактор бытия цивилизации. Вместе с тем, их развитие под влиянием секулярных идеологий породило последствия, которые вызывают серьёзные опасения. Экологический, экзистенциальный и другие кризисы, поражающие современный мир, ставят под сомнение избранный путь. Кажущаяся неразрешимость данных проблем, с точки зрения рациональной науки, и парадоксальность нахождения возможных решений предполагают необходимость попытки анализа иррациональной компоненты феномена научного знания. П.П. Гайденко эксплицирует в естественнонаучной традиции следующую структурную иерархию [Гайденко, 2013, 27]. Во-первых, эмпирический базис или наблюдаемые факты и явления. Далее, теоретическая часть, которая, в свою очередь, представляет ряд взаимосвязанных непротиворечивых положений. В-третьих, математический аппарат теории и, наконец, экспериментально-измерительная деятельность. Данные составляющие непосредственно связаны между собой в наукотворческом процессе. При этом необходимо, чтобы следствия, с помощью специальных методов и правил полученные из законов теории, объясняли и предсказывали те факты, которые составляют её предметную область. Теоретическим базисом определяется науко-механический процесс: что и как надо наблюдать, какие величины измерять и как осуществлять эксперимент. Таким образом, по П.П. Гайденко, именно теоретическая составляющая является ключевой в наукотворческом процессе. Для философов и историков науки XX века очевидным фактом является то, что во всякой научной теории есть не до конца рационализируемое содержание, такие допущения, которые в рамках теории не доказываются, но принимаются в качестве само собой разумеющихся предпосылок, то есть иррационального элемента, а именно, веры. Веру следует рассматривать как непосредственное переживание логической необходимости. Несмотря на то, что логическая необходимость обусловлена понятиями и их взаимоотношениями, сама по себе она не может быть объективно и рационально доказана [Нижников, 2013, 103]. Из этого следует, что основание объективной истинности наделено иррациональным характером. Разумное знание в окончательной форме переходит в веру, а следовательно, оно аксиоматично. Аристотель в своей «Метафизике» указывает, что все, что доказывается, должно принадлежать к одному роду, ибо все доказывающие науки одинаково пользуются аксиомами [Аристотель, 2006, 97]. Таким образом, мы видим, что в научном знании, как таковом, онтологически присутствует иррациональный элемент, а именно феномен веры.

Феномен веры в развитии науки и техники западноевропейской культуры

Опора науки знания на иррациональную составляющую становится очевидной с точки зрения онтологической преемственности при рассмотрении внеэмпирических предпосылок развития современного математического естествознания, которое в своих основных чертах сложилось до XVII в. и является продуктом западноевропейской культуры. Очевидно, что становлению научной традиции предшествовал совершенно определённый характер социально-культурной среды. Осмыслить первоначала, а также

значимость и онтологичность иррационального элемента в научном процессе вне этого контекста не представляется возможным. Современные исследователи склоняются к мысли, что именно христианство как доминирующая мировоззренческая установка в эпоху Средневековья создаёт ментальные и социокультурные предпосылки, необходимые для развития науки.

Католический философ и историк науки Стенли Яки (1924–2009) утверждает, что именно культура даёт опору для генезиса науки. В тех случаях, когда социокультурная среда не благоприятствует развитию научного знания, его ростки в лоне этой культуры чахнут – наука оказывается мертворождённой. В человеческой истории христианская культура Западной Европы в этом смысле стала уникальной, поскольку в ней созрели необходимые предпосылки, открывающие простор научному творчеству [Яки, 1992, 99–100]. Учёный, приступая к решению своих профессиональных задач, имплицитно опирается на ряд общепринятых положений, которые даются ему в готовом виде через культурную традицию, продуктом и носителем которой он является непосредственно. Здесь следует выделить следующие сопряжённые феномены, выступающие как иррациональные акты: вера в реальность, вера в закономерность, вера в познаваемость окружающего мира. Учёный должен относиться к миру как к тому, что уже существует. Когда мир воспринимается учёным через его органы чувств, ему важно быть уверенным, что это не иллюзия, не мираж, что мир существует не только для субъективного восприятия, но является реальным с точки зрения общественного сознания. Анализируя соотношение науки и христианства, Яки останавливается на ряде положений, принятых в научном сообществе с позиции соответствия их некоторым параметрам вселенной, напрямую связанным с идеей Бога-Творца: 1) мир сотворён богом, в этом смысле он реален; 2) в начале мира – Бог-Творец, сотворивший мир по своей воле, по своему выбору, а это значит, что мир мог бы быть и иным, он условен. 3) Мир вообще, как и каждая отдельная вещь в мире, специфичен, он именно такой, отличный от любого другого возможного мира. 4) Мир обусловлен причиной и развивается от причины к следствию, причём причина не может стать следствием и наоборот, поскольку развитие в целом – не циклично. 5) Мир сотворён богом из ничего [Маркова, 1997, 243]. Таким образом, через веру в божественное бытие осуществляется вера в реальность и объективность окружающего мира. Признавая, что мир сотворён самим богом в чистом акте творения – из ничего, таким образом, европейской науке удалось избежать участи синдрома постоянных «мертворождений» прошлого. Убеждённость учёного в реальности существования мира как сотворённого необходима ему в наукотворческой деятельности. Для того, чтобы использовать научную методологию в приложении к окружающему миру, необходимо, чтобы этот мир был законосообразен. Согласно христианскому учению, окружающим миром движет не слепая стихия, а установленные Богом-Творцом законы и иерархичность. Мир разумен, упорядочен и подчиняется определённым законам природы, потому что он создан и продолжает существовать благодаря разумному Богу-Творцу. Порядок в нашем мире зависит от божественной воли. В книге премудростей Соломона сказано, что бог все расположил мерою, числом и весом (Прем. 11:21). Безграничная власть над миром, сопряжённая с представлением о Высшем Промыслителе (Пс, 49:12), не исключает личного достоинства и свободы, но вместе с тем, не содержит даже намёка на возможность какой бы то ни было случайности. То, что бог управляет миром разумно и с постоянством, явствует из того, что «тот же самый» мир свидетельствует об этом «от века и до века» (Пс. 144:4–13).

Выводы: христианская традиция как антецедент для естественнонаучного знания

Таким образом, в христианской традиции от её ветхозаветной предыстории – творение бога представляется упорядоченным и рациональным. Вера в закономерность

окружающего мира в христианской среде связанна с содержанием библейских истин о рациональности и законообразности созданного богом мира. Мир создан Личностью – Богом Отцом через Сына в Духе Святом, иначе – единосущием всех Лиц Пресвятой Троицы. Веру в возможность познать окружающую материю П.П. Гайденко связывает исключительно с догматом Боговоплощения. Автор прослеживает, как в эпоху становления и развития естествознания происходит переосмысление важнейших ос-нований античной и средневековой физики, а также математики. Один из наиболее важных принципов физики античности – это поляризация между небесным и земным, надлунным и подлунным мирами. Надлунный мир, по мнению древних, являлся воплощением порядка и неизменных движений. Подлунный мир, в свою очередь, был изменчив и непостоянен [Гайденко, 2013 30]. В античном представлении данный принцип не допускал практического применения математики. Именно христианский догмат о Боговоплощении сыграл ключевую роль в «расколдовывании» космоса, позволив преодолеть античные представления о полной несовместимости божественного и человеческого, небесного и земного. Согласно догмату о Боговоплощении, Христос одновременно является и Сыном Божиим, и сыном человеческим, таким образом, раздел между небесным и земным нивелирован. Перенос земных принципов на небо Аристотеля, законы движения которого могут быть познаны с помощью математики, в отличие от движений земных, имел интенцию революции Коперника. Таким образом, снятие поляризации между физикой и астрономией положило предпосылки экспериментально-математическому естествознанию [Гайденко, 2013, 31]. Проанализировав генетические и онтологические основания внеэмпирической составляющей научной традиции, мы приходим к заключению, что христианская культурно-социальная среда на аксиоматическом уровне генерирует необходимые мировоззренческие предпосылки. Вера в реальность, вера в закономерность и вера в познаваемость окружающего мира возможны в силу основных положений христианской догматики, а именно: о творении мира богом из ничего, единосущие Лиц Пресвятой Троицы, а также Боговоплощении. В истории европейской науки и культуры христианство выступает в качестве антецедента для естественнонаучного знания, и онтологически предопределяет в структуре последнего необходимость иррационального компонента.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Аристотель Метафизика / Аристотель / пер. с греч. П.Д. Первова и В.В. Розанова. – М.: Институт философии, теологи и истории св. Фомы, 2006. – 232 с.

2. Гайденко, П.П. Наука и христианство: противостояние или союз? / П.П. Гайденко // Метафизика. – М.: Российский университет дружбы народов (РУДН). – 2013. – № 2 (8). – С. 26–34.

3. Гайденко, П.П. Философско-религиозные истоки науки / П.П. Гайденко. – М.: Мартис, 1997. – 319 с.

4. Нижников, С.А. Вера и наука: проблема соотношения (на материале русской философии) / С.А Нижников // Метафизика. – М.: Российский университет дружбы народов (РУДН). – 2013. – № 2 (8). – С. 102–112.

5. Яки Стенли, Л. Спаситель науки / Л. Яки Стенли. – М.: Греко-лат. кабинет Ю.А. Шичалина, 1992. – 321 с.

ЯБЛОКОВ И.Н.

Доктор философских наук, профессор, заслуженный деятель науки Российской Федерации, заслуженный профессор МГУ имени М.В. Ломоносова, заведующий кафедрой, кафедра философии религии и религиоведения, философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова (Россия, Москва)

ЯЗЫК РЕЛИГИИ В ДИАЛОГЕ «Я» СО «ЗНАЧИМЫМ ДРУГИМ» В ОТРАЖЕННОЙ СУБЪЕКТНОСТИ РЕЛИГИОЗНОЙ ЛИЧНОСТИ

Аннотация. В тексте выявляется роль языка религии в отраженной субъектности религиозной личности. Показан диалог «Я» со «Значимым Другим» в молитве, исповеди, медитации, в говорении со священником, духовником, Патриархом, Папой и подобными персонами.

Ключевые слова: язык, отраженная субъектность, «Я», «Значимый Другой», диалог

YABLOKOV I.N.

Doctor of Philosophy, Professor, Head of the Department of Philosophy of Religion and Religious Studies

Moscow State University (Russia, Moscow)

LANGUAGE OF RELIGION IN THE DIALOGUE BETWEEN “I” AND “SIGNIFICANT OTHER” IN REFLECTED SUBJECTIVITY OF THE RELIGIOUS PERSONALITY

Abstract. The text reveals the role of the language of religion in the reflected subjectivity of a religious person. The dialogue of “I” with “Significant Other” is shown in prayer, confession, meditation, in speaking with a priest, clergyman, Patriarch, Pope and similar persons.

Key words: language, reflected subjectivity, “I”, “Significant Other”, dialogue.

Язык религии представляет собой знаковую системы, выражающую религиозно значимое и религиозно смысловое содержание религии. Он является важнейшим средством религиозного общения, находит выражение в религиозном речении.

Религиозное речение может реализовываться во внешнем межсубъектном говорении религиозных индивидов и во внутреннем, внутрисубъектном говорении религиозного индивида – монологе или диалоге – в отраженной субъектности религиозной личности. Такая отраженная субъектность формируется в онтогенезе, в процессе интериоризации, овнутревления актуального религиозного речевого общения. В отраженной религиозной субъектности представлены «Я» и «Другой», в том числе «Значимый Другой», переживаются субъект-объектные и субъектно-субъектные отношения, достигается эффект говорения речующего – «Я» – с «Другим», в том числе со «Значимым Другим» внутри самого речующего и говорения «Другого», в том числе «Значимого Другого» с «Я» внутри самого речующего.

Религиозный диалог в отражённой субъектности религиозной личности со «Значимым Другим» находит выражение в молитве, исповеди, медитации, в говорении со священником, духовником, святым и др.

МАРКОВА Н.М.
Кандидат философских наук, доцент
Владимирский государственный университет имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых (Россия, Владимир)

ПРОБЛЕМА ПОНИМАНИЯ ХРИСТИАНСКОЙ СВОБОДЫ И СВОБОДЫ СОВЕСТИ В БОГОСЛОВСКОЙ И ФИЛОСОФСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ В XIX – НАЧАЛЕ XX ВВ.

Исследование поддержано грантом РФФИ, проект № 18-011-00935/18

Аннотация. Статья посвящена изучению проблемы свободы, христианской свободы и свободы совести в богословской и философской литературе XIX – начала XX веков. Данный термин, помимо философских и юридических аспектов, на рубеже XIX–XX веков и первой русской революции приобрёл в отечественной культуре ещё и религиозные коннотации, особенно после публикации пасхального указа Правительствующему Сенату «Об укреплении начал веротерпимости» (17 апреля 1905 года). Истинной свободой, с точки зрения и философов, и богословов, являлась именно христианская свобода, представляющая собой право свободно веровать, свободно без принуждения служить Христу, в отличие от гражданской или правовой свободы, основанной на законах и ограничениях, являющихся в тоже время, необходимым условием для существования общества и государства. Христианская свобода, основанная на любви, духе свободного творчества, предполагала право свободно веровать, следовать своим убеждениям, поступать согласно принципам, необходимым для спасения, что, по сути, есть свобода совести. Веротерпимость, подразумевающая уважение к чужим верованиям и убеждениями, наряду со свободой совести, составляла, по мнению философов и богословов того периода основу христианской религии.

Ключевые слова: свобода, христианская свобода, свобода совести, веротерпимость.

MARKOVA N.M.
PhD (Philosophy), Assistant Professor
Vladimir state University named after Alexander and Nikolay Stoletovs (Russia, Vladimir)

THE PROBLEM OF UNDERSTANDING THE CHRISTIAN FREEDOM AND FREEDOM OF CONSCIENCE IN THEOLOGICAL AND PHILOSOPHICAL LITERATURE IN THE 19th – EARLY 20th CENTURIES

The research is supported by a grant of Russian Foundation for Basic Research, project № 18-011-00935/18

Abstract. The article deals with the problem of freedom, Christian freedom and freedom of conscience in the theological and philosophical literature of the 19th – early 20th centuries. This term, in addition to philosophical and legal aspects, acquired religious connotations in the Russian culture at the turn of the 19th and 20th centuries and the first Russian revolution, especially after the publication of the Easter Decree to the Government Senate on "Strengthening the Foundations of Tolerance" (April, 17, 1905). True freedom, from the point of view of both philosophers and theologians, was precisely Christian freedom, which was the right to freely believe, freely serve Christ, without compulsion. Civil or legal freedom was

based on laws and restrictions that were at the same time a necessary condition for the existence of society and the state. Christian freedom was based on love, the spirit of free creativity, it presupposed the right to freely believe, follow one's beliefs, act according to the principles necessary for salvation, which, in fact, was freedom of conscience. Tolerance in faith, implying respect for other people's beliefs and views, along with freedom of conscience, was, in the opinion of philosophers and theologians of that period, the basis of the Christian religion.

Key words: freedom, Christian freedom, freedom of conscience, religious tolerance.

Понятие свободы в истории человечества получало множество определений. Под свободой, как правило, понимается отсутствие каких-либо ограничений, необходимости и принуждения. Данный термин, помимо философских и юридических аспектов, на рубеже XIX–XX веков и первой русской революции приобрёл в отечественной культуре ещё и религиозные коннотации, особенно после публикации пасхального указа Правительствующему Сенату «Об укреплении начал веротерпимости» (17 апреля 1905 года). Свобода стала широко пониматься как духовная самобытность, возможность творческого самовыражения, основанного на любви к богу. Отсюда выводились понятия религиозной свободы и свободы свести, поскольку, как отмечал протоиерей М.И. Поспелов, «свобода и равенство – великие слова и высокие истины, когда их правильно понимают», поскольку «это истины, которыя принесло в мир христианство и которыя только на христианской основе живут нормальной жизнью» [Поспелов, 1906а, 14].

Интересно, что в словаре 1776 года давалось следующее определение свободы: «Свобода или свободность, берётся за первую степень к оживотворению 2 Кор. 3.17. то есть за то состояние сынов Божиих, у коих отнято покрывало сердечное, иго тьмы, слепоты и работы, прибывшее нам от греха праотеческого. Свобода, инд. значит Любочестие» [Алексеев, 1776, 226]. В словаре 1834 года свобода понималась как «1) Освобождение от рабства. 2) Воля» [Соколов, 1834а, 1191]. В этом же словаре даётся определение понятию свободомыслие – «свободность, непринуждённость в мыслях» [Соколов, 1834б, 1191]. Чуть позже появляется следующее определение свободы: «1) Возможность действовать по своему произволу. 2) Независимость от господства, или избавление от рабства и плена» [Словарь, 1847, 101].

В начале XX века понимание свободы становится более широким, когда, к примеру, священник Дмитрий Садовский утверждал, что «самая свобода понимается в смысле такой или иной, большей или меньшей зависимости, или независимости свободной индивидуальной человеческой воли от стеснений или принуждений, в форме тех или других законов и установлений, исходящих от другой человеческой воли» [Садовский, 1907а, 5]. По мнению Д. Садовского такое определение свободы присуще как христианской свободе, так и политической или гражданской. Но, как показали революционные события 1905 года, подобная свобода может привести к хаосу, отказу от правил, норм, законов. Граждане государства получают от государства права, закреплённые законом, нарушение которых влечёт наказание, следовательно, с точки зрения Д. Садовского, государство связывает своих граждан законом, и поэтому ограничивает их свободу. Другими словами, политическая свобода не есть свобода в полном смысле этого слова, а является лишь условной свободой, «политическая свобода, если только можно назвать её этим именем, есть свобода относительная. В сущности, же она есть рабство, тем большее рабство, чем более точно и подробно нормированы права граждан» [Садовский, 1907б, 6]. Понятие свободы предполагает личную свободу, которая в свою очередь зависит от степени нравственного совершенствования личности, и это является важным условием гражданской и политической свободы. Какие бы правовые гарантии ни предоставляло государство, человек никогда не будет находиться в том

состоянии свободы, которое бы удовлетворяло его полностью, а при наличии ограничительных законов и вовсе исчезает понятие свободы, появляется рабство. Выход из данной ситуации возможен «только при святости, при высокой личной нравственной культуре человека, последний в состоянии чувствовать себя исинно свободным. Он свободен, потому что делает добро по свободному внутреннему влечению, потому что любит добро, услаждается им» [Садовский, 1907в, 10]. В то же время протоирей М. Поспелов утверждает, что существует объективная необходимость принятия законов, ограничивающих произвол отдельных лиц. Законы не выступают ограничителем свободы человека, они сдерживают человека, когда его действия угрожают личной или общественной безопасности: «Для истинного христианина, который привык в своей деятельности подчиняться голосу совести и чувству долга, государственные законы никогда не будут представляться оковами, цепями, потому что разумный христианин сам привык сдерживать проявление желаний и действий, которые вредят его ближним» [Поспелов, 1906б, 22]. Только разнузданные личности и те, кто не привык уважительно относиться к личности другого, по мнению М. Поспелова, видят в законе путы, сковывающие его свободу: «Гражданская свобода покоится на свободе христианина, который послушен требованиям нравственного долга. Законы же, которыми охраняется и поддерживается гражданская свобода, необходимы для того, чтобы удерживать в должных границах людей, у которых недостаточно развито внутреннее самообладание и совесть» [Поспелов, 1906в, 22–23].

В отличие от условной политической свободы безусловная христианская свобода «есть свобода добра, свобода святости, свобода действительной правды и красоты. Истинная свобода состоит в том, чтобы служить Христу» [Садовский, 1907г, 8]. Христианство не затрагивает и не решает политические, экономические, правовые проблемы, а занимается вопросами, связанными с внутренним духовным состоянием человека, то есть занимается «внутренним человеком, из которого потом рождается уже и внешний человек, т.е. подданный, гражданин, семьянин, собственник и т.п. Первая цель христианства – спасение и благо души, из которых потом выростают и земные блага» [Садовский, 1907д, 14]. В этой связи, по мнению Д. Садовского, христианская свобода является субъективным состоянием человека, представляющим собой свободу личности в зависимости от степени нравственного развития: «Нет и не может быть государства свободного, равно как и всякого другого общественного союза. Есть и может быть только свободная личность» [Садовский, 1907е, 15]. М.М. Тареев под христианской свободой понимает «свободу абсолютного религиозного духа от условности исторических форм и свободу природно-исторической жизни от внешних притязаний религиозной власти…» [Тареев, 1908а, 5]. Принцип христианской свободы, по мнению М.М. Тареева, уходит корнями вглубь личной религии «не потому, что теория свободы и свободы плоти есть личная теория, хотя извлеченная из основоположительных начал христианства, однако совершенно чуждая современному сознанию, но потому, что осуществиться принцип этого может лишь в сфере личной религии, личной абсолютности» [Тареев, 1908б, 6]. Необходимыми условиями духовной жизни и духовного развития выступают свобода творчества и свобода личности, представляющие собой свободу обладания истиной. В каждом христианине, так же, как и Иисусе Христе пребывает дух божий, представляющий собой дух богосыновней свободы или, другими словами, дух свободного творчества. Этой духовной свободой определяются отношения христианк внешней форме жизни, являющиеся делом свободы, поскольку «абсолютность евангельского закона единственно адекватную сферу применения имеет в творческой личности, которая лишь из своей свободы устанавливает отношение к внешней форме», а «делом Христа было воспитать в людях богосыновнюю свободу, а не внешне отменять формы» [Тареев, 1908в, 102].

Под свободой совести известный православный пастырь Т. Буткевич (1884г.) понимал «право каждого свободно веровать в то, что согласно с его совестью и его внутренним убеждением, без всякого насилия со стороны других людей» [Буткевич, 2014а, 521]. Таким образом, суть свободы совести заключается в том, чтобы человек не испытывал принуждения поступать вопреки тем принципам, которые он считает истинными и необходимыми для своего вечного спасения, т.е. «каждому должна быть предоставляема возможность сообразно со своею совестью почитать Бога и поступать сообразно с тем законом, который совесть признает Божественным» [Буткевич, 2014б, 521]. Порабощение же совести, по мнению Т. Буткевича, заключается в принуждении человека поступать вопреки правилам той религии, к которой он принадлежит по своей совести. Поэтому свобода совести заключается в том, чтобы иметь возможность свободно обнаружить убеждения совести и свободно жить, по совести. Веротерпимость же рассматривается как «уважение к чужим верованиям и чужим убеждениям» [Буткевич, 2014в, 522]. Таким образом, и свобода совести, и веротерпимость являются необходимым признаком христианской религии, поскольку Иисус Христос не требовал слепой веры и никому не навязывал своего учения: «Пойте Богу, пойте разумно…» [Буткевич, 2014г, 522]. В тоже время свобода совести, как и свобода человека «не есть безусловное и ничем не ограниченное желание жить и веровать так, как рекомендует только «моя» совесть» [Поспелов, 1906г, 26]. Понятие личной совести и её критерии весьма субъективны. Вряд ли кто может похвалиться достаточно чистой совестью, чтобы на её основании строить свои верования и вырабатывать нравственные убеждения. В этой связи встаёт вопрос о необходимости нравственного авторитета, указывающего человеку путь к истинной вере, и таким нравственным авторитетом, по мнению авторов того периода, является Церковь, т.к. «создам Церковь Мою и врата ада не одолеют ея». (Мф.16,18), сказал Христос, – и слово Его вечно и истинно» [Поспелов, 1906д, 25–26]. Только в Церкви, как утверждают авторы, человек может спастись от произвола, найти истину, найти истинную свободу. В тоже время, с точки зрения М.М. Тареева, все утверждения о свободе совести только тогда будут целесообразны, когда религиозная свобода станет благоприятна не только для членов православной церкви, но и для самой церкви. Церковь только тогда станет свободной, когда «даст свободу своим чадам» [Тареев, 1908г, 122]. По мнению автора, свобода членов церкви способна встряхнуть её существо, пробудить деятельное начало, оживить приход, заинтересовать духовенство. Свобода совести и потребность воспитывать «духовных детей» вдохнут новую жизнь в церковь, «водворили бы живую действительность на месте мёртвых символов» [Тареев, 1908д, 123].

Подобным же образом решается проблема и веротерпимости: «Истинно верующий христианин, зная по личному опыту, с каким чудом очищается совесть от ложных суждений, миролюбиво и с терпением относится к чужим религиозным убеждениям» [Поспелов, 1906е, 26]. Но такое понимание веротерпимости не должно привести к равнодушию, безразличию: «Считать, что все религии одинаковы, значит не признавать истины, которая только одна» [Поспелов, 1906ж, 26]. Равнодушие представляется не добродетелью, а скорее пороком, указывающим на слабость духа и воли, в таком контексте «терпимость, происходящая из сомнения, есть не высота духа, а упадок его. Если бы для нас действительно было безразлично, христиане мы или нет, то в таком случае зачем же нам и быть христианами? Если мы можем быть всем, то мы, значит, ничто» [Поспелов, 1906з, 26–27]. Кроме того, истинная вера не вызывает религиозных преследований. Религиозные преследования и религиозный фанатизм представляют собой следствие слепой веры или скептицизма, которые в свою очередь не могут претендовать на безусловную истину.

О необходимости существования свободного человека в свободной церкви говорит и известный русский философ Н.А. Бердяев (1911г.). Но, с точки зрения автора, в современном ему мире присутствует ложное понимание религиозной свободы и свободы совести, поскольку и религиозная свобода, и свобода совести базируются на политической, внешней, формальной почве. «Свободу совести защищает безрелигиозный, холодный к вере мир как формальное право, как одно из прав человека и гражданина; мир же церковный, охраняющий веру, слишком часто и легко свободу совести отрицает и религиозной свободы боится» [Бердяев, 1911а, 212]. Данные страхи и ограничения, по Бердяеву, не имеют в себе ничего религиозного, они чужды свободе и далеки от неё, поскольку «свобода в религиозной жизни есть обязанность, долг» [Бердяев, 1911б, 213], бремя, которое должен нести на себе человек, не имея права сбросить его с себя.

Свобода, по мнению Н.А. Бердяева присуща христианству, поскольку она осознается как содержание христианской религии, т.е. «материальный, а не формальный принцип христианства» [Бердяев, 1911в, 214], другими словами, христианство является религией свободы, представляет собой духовную свободу. Одним из важных качеств православия, с его точки зрения, является именно свобода, «православие может держаться только свободой, только на почве свободы можно защищать относительные преимущества православия пред католичеством и другими вероисповеданиями» [Бердяев, 1911г, 219]. В христианстве не может быть принуждения, ограничения, поскольку, по Бердяеву, «христианство – религия свободной любви и любящей свободы» [Бердяев, 1911д, 214]. Христианство допускает нетерпимость, но только к принуждению, принуждению к истине, к вере. Как отмечает Бердяев, в истории христианства и православные и католические иерархи подменяли свободу принуждением, но католичество в наибольшей степени: «Абсолютный папизм как предел снимает бремя свободы – вот в чем его ужас и провал» [Бердяев, 1911е, 216]. Католичество управляет душами, что влечёт за собой снятие бремени свободы. «Абсолютному папизму» присуще принуждение, что есть путь, освобождающий людей от непосильной свободы. В католичестве, по мнению Бердяева, за свободного человека решает Папа Римский, что влечёт за собой принудительное восприятие голоса божьего. Таким образом, католичество превращает веру в принуждение.

Быть свободным, по Бердяеву, значит принадлежать церкви, быть в церкви. Только находясь внутри церкви можно стать свободным, а не ожидать прихода церкви извне. Будучи рабами церкви, а не её сынами, находясь в религиозной несвободе, мы, по мнению автора, порождаем внешнюю принудительную церковь. Для того, чтобы стать свободным, необходимо почувствовать себя внутри церкви. «Отрицание церкви есть отрицание свободы во Христе, отрицание общения в любви, основанного Христом, отрицание содержания и смысла свободы» [Бердяев, 1911ж, 219]. Вне Христа, то есть вне церкви, не может быть свободы; вне Христа есть только рабство и принуждение, поскольку церковь базируется на свободе, на свободном общении в любви. Нахождение в церкви не может основываться на раболепии или страхе, в церковь должны входить люди, свободно любящие её. Принуждение не может идти и никогда, по словам Бердяева, не шло из церкви, т.к. «гонения на свободу совести никогда не были церковными, то был грех человеческий» [Бердяев, 1911з, 223]. Религиозные преследования со стороны церкви, по мнению философа, невозможны не столько по причине права на свободу совести и наличие принципов веротерпимости, а «в силу долга свободы, обязанности нести бремя, в силу того, что свобода есть сущность христианства» [Бердяев, 1911и, 223].

Другой русский философ, И.А. Ильин, в работе 1932–1935 года под свободой понимал внешнюю свободу человеческой личности. А именно: не свободу делать все, что захочется, а свободу веры и убеждений, защищённую от насильственных предпи-

саний и запретов, то есть «свобода от недуховного и противодуховного давления, от принуждения и запрета, от грубой силы, угрозы и преследования» [Ильин, 1996а, 89]. Такую свободу философ называет «внешней» или «отрицательной», поскольку она предполагает ограждение извне духовного опыта, веры; «общественной», поскольку она ограждает глубокий интимный процесс богоискания от вмешательства и от насилия со стороны других людей. По мнению Ильина, человек нуждается в духовной или религиозной автономии, но в силу того, что он пребывает в обществе и государстве, ему не избежать гетерономных предписаний и запретов, которые должны поддерживаться угрозами, а иногда и подкрепляться силой и принуждением. Такая ситуация будет существовать до тех пор, пока люди не научаться самостоятельно избавляться от собственных дурных влечений, «пока они не научатся обессиливать чужие дурные намерения при помощи любви, ласкового взгляда и доброго слова, превращая чужую злобу в благотворную доброту» [Ильин, 1996б, 90]. В этом случае гетерономные запреты остались бы для воспитания детей, создания общественных организаций, начиная от научного сообщества, заканчивая государством, то есть в тех областях, где гетерономные правила необходимы. Что же касается духовной любви, веры в бога, личных убеждений, то их невозможно создать приказами и запретами, поскольку любое принуждение идет из вне, то оно не способно до глубины души затронуть человека, обратить его к богу. Подобное внешнее побуждение может привести к сопротивлению, ожесточению и ненависти. Это в свою очередь может привести к тому, что человек, вместо того, чтобы пользоваться своей свободой «из глубины и по существу» [Ильин,1996в, 90], начинает обращаться к формальной свободе. Как отмечает Ильин, «запрет и принуждение, угроза и страх могут вынудить у человека только лицемерную «любовь» и лицемерную «веру»» [Ильин, 1996г, 90], что приводит к тому, что истинная вера и истинная любовь гибнут, или совсем не возникают в человеческой душе.

По сути, проблема свободы в целом и в том числе христианской свободы, свободы совести понималась богословами и философами на рубеже XIX – XX веков примерно одинаково. И богословы, и философы под свободой понимали право человека на общение с богом, право иметь веру, право на свободное общение в любви. Свобода носила как юридический, политический характер, так и религиозный (христианская свобода). И представители церкви, и философы утверждали, что в государстве пока не может существовать полной свободы, она губительна для государства, поскольку отсутствие законов или каких-либо ограничений приведут общество и государство к хаосу. Поэтому такая свобода является лишь внешней, субъективной свободой. Отказ от законов и ограничений возможен только при существовании нравственно совершенной личности. Христианская свобода, равно как и свобода личности, представляет собой возможность свободно, без принуждения служить Христу, свободно воровать, следовать своим убеждениям, поступать согласно принципам, которые являются истинными и необходимыми для спасения. Христианская свобода реализуется в свободной Церкви, нахождение в которой также должно быть свободным и искренним желанием человека, поскольку насильственное, принудительное пребывание в церкви, принудительный приход к вере противоречат принципам христианской любви.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Алексеев, П. Дополнение к церковному словарю / П. Алексеев. – М.: Печатано при императорском Московском Университете, 1776. – 325 с.

2. Бердяев, Н. Философия свободы / Н. Бердяев. – М., 1911. – 280с.

3. Буткевич, Т. Верою разумеваем / Т. Буткевич. – М.: Институт русской цивилизации, 2014. – 704 с.

4. Ильин, И.А. Путь духовного обновления / И.А. Ильин // Собрание сочинений в 10 т. – М.: Русская книга,1996. – 400 с.

5. Поспелов, М. Христианин в государстве / М. Поспелов. – СПБ.: Столичная Скоропечатня Полк. С.Х. Золотухина, 1906. – 32 с.

6. Садовский, Д. Свобода христианская. Выяснение понятия истинной свободы / Д. Садовский. – СПб.: Типография И.В. Леонттьева, 1907. – 41 с.

7. Словарь церковно-славянского и русского языка, составленный вторым отделением Императорской Академии Наук. – СПб.: Типография Императорской Академии Наук, 1847. – Т. IV. – 488 с.

8. Соколов П.И. Общий церковно-славяно-российский словарь / П.И. Соколов – СПб.: Типография Императорской Российской Академии, 1834. – Ч. II. – 1786 с.

9. Тареев, М.М. Христианская свобода. Основы христианства / М.М. Тареев. – Сергиев-Посад: Типография Св.-Тр. Сергиевой Лавры, 1908. – Т. IV. – 421 с.

РАЗДЕЛ 2. ИЗУЧЕНИЕ РЕЛИГИИ В КОНТЕКСТЕ ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО ПОДХОДА. ИСТОРИЯ РОССИЙСКОГО РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ – НОВЫЕ НАХОДКИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

ШАХНОВИЧ М.М.

Доктор философских наук, профессор, заведующая кафедрой философии религии и религиоведения

Санкт-Петербургский государственный университет (Россия, Санкт-Петербург)

ИЗУЧЕНИЕ ИСТОРИИ РЕЛИГИИ В 1920-Е ГОДЫ И ПЕРВЫЕ АНТИРЕЛИГИОЗНЫЕ ЭКСПОЗИЦИИ В ЛЕНИНГРАДЕ*

Публикация подготовлена в рамках реализации проекта РНФ № 16-18-10083 «Изучение религии в социокультурном контексте эпохи: история религиоведения и интеллектуальная история России XIX – первой половины XX вв.».

Аннотация. Статья посвящена истории возникновения первого музея по истории религии в Петрограде в 1922 г. К концу 1920-х – началу 1930-х в СССР было создано более ста антирелигиозных музеев. Кроме того, появились антирелигиозные отделы в экспозициях многих краеведческих и исторических музеях. В Москве в соборе Страстного монастыря был открыт Центральный антирелигиозный музей. В 1933 г. постановлением правительства он был признан всесоюзным научным и методическим центром музейно-антирелигиозной работы. Однако первый музей, пропагандирующий сравнительно-исторический подход в исследовании и презентации религиозных артефактов начал создаваться в Петрограде в 1922 г. после выхода в свет статьи В.И. Ленина «О значении воинствующего материализма». На основе архивных материалов автор показывает формирование нового музея на основе сопряжения деятельности Петроградского экскурсионного института, учреждений Академии наук и этнографического отделения Петроградского университета. Особая роль в его создании, скорее всего, принадлежала В.Г. Богоразу.

Ключевые слова: антирелигиозное движение в СССР, сравнительное изучение религий, В.Г. Богораз, антирелигиозные музеи.

SHAKHNOVICH M.M.

Doctor of Philosophy, Professor, Head of the Department of Philosophy of Religion and Religious Studies

St. Petersburg State University (St. Petersburg, Russia)

STUDY OF THE HISTORY OF RELIGION IN THE 1920S AND THE FIRST ANTI-RELIGIOUS EXPOSITIONS IN LENINGRAD

The paper is prepared with the support of the RSF grant № 16-18-10083 «The Study of Religion in Social and Cultural Context of the Epoch: the History Religious Studies and Intellectual History of Russia in the 19th – first half of the 20th century».

* Впервые статья была опубликована в журнале «Религиоведение». № 4. 2018.

Abstract. The article deals with the history of the foundation of the first museum on the history of religion in Petrograd in 1922. By the end of the 1920-s – the beginning of the 1930-s, more than 100 antireligious museums were created in the USSR. In addition, anti-religious departments appeared in the expositions of many local history and historical museums. In Moscow, the Central Anti-Religious Museum was opened in the Cathedral of the Strastnoy Monastery. In 1933, by government decree, it was recognized as an all-Union scientific and methodological center of museum-anti-religious work. However, the first museum promoting a comparative historical approach to the study and presentation of religious artifacts was started in Petrograd in 1922 after the publication of V.I. Lenin's article "On the Significance of Militant Materialism". Based on archival materials, the author of the paper shows the formation of a new museum based on the conjugation of the activities of the Petrograd Excursion Institute, institutions of the Academy of Sciences and the ethnographic department of Petrograd University. A special role in museum creation, most likely, belonged to V.G. Bogoras.

Keywords: anti-religious movement in the USSR, comparative study of religions, V.G. Bogoras, antireligious museums.

Современный интерес к истории изучения религии в России наряду с появлением целого ряда высокопрофессиональных трудов по истории российского религиоведения первой четверти XX века [Браткин, 2017; Вебер, 2017; Емельянов, 2017; Михельсон, 2017; Терюкова, 2017; Чумакова, 2017] стал причиной появления отдельных статей, которые благодаря актуальной тематике и внешней гладкости выходят из печати в изданиях, к сожалению, не привлекающих к рецензированию специалистов по истории общественной мысли и политической истории первых десятилетий Советской власти. Подобная экспертная оценка крайне необходима, так как история религиоведения как науки, как в России, так и в Европе, сопряжена с историей исследования религиозной ситуации в той или иной стране в рассматриваемый период времени в части соблюдения законодательства в области религии, свободы совести и цензуры. Это особенно важно, когда речь идет о развёртывании антицерковной, а затем и антирелигиозной политики в 1920–1930 г. в Советской России [Курляндский, 2011]. К сожалению, не отвечающие требованиям научной глубины, поверхностные работы приводят к путанице и распространяют ошибочные мнения.

В последние десятилетия бурно развиваются музееведческие исследования, но наряду с очень содержательными и глубокими работами, в том числе и касающимися истории музеев, так или иначе имеющих отношение к религии [Ананьев, 2018; Постернак, 2005], есть публикации, которые вызывают большое недоумение. Так в статье, опубликованной в издаваемом в Санкт-Петербурге солидном музееведческом журнале, и посвящённой одному из Петроградских/Ленинградских музеев, имеющих отношение к религии, автор утверждает, что начало антирелигиозной кампании в Советской России было положено книгой Л.Д. Троцкого «Вопросы быта» (1923), а у истоков создания антирелигиозных музеев в стране был скульптор И. Золотаревский, создавший мастерскую по копированию скульптуры, и искавший путей распространения своих копий. Автор пишет: «На XII съезде РКП (б) (апрель 1923 г.) Луначарский сделал доклад о работе мастерской, после чего съезд высказался в поддержку проекта Золотаревского и признал музеефикацию СССР "задачей государственной важности"» [Некрасова, 2018, 86]. Тому, кто хоть мало-мальски знаком с историей СССР, трудно себе представить, что партийный съезд «высказался в поддержку проекта Золотаревского», не говоря уже о том, чтобы он заслушивал специальный доклад о работе скульптурной мастерской. Но самое главное, что проверить достоверность этих «фактов» невероятно легко, открыв стенограмму съезда. Из неё очевидно, что не только никакой поддержки проекту

Золотаревского высказано не было, но вообще никакого доклада А. В. Луначарского на съезде не было. Луначарский упомянут в списке делегатов съезда, но он не выступал на съезде вообще. А вот то, что на этом съезде была принята очень важная с точки зрения истории антирелигиозной политики резолюция «О постановке антирелигиозной агитации и пропаганды», автор статьи, решившая заниматься историей антирелигиозных музеев, не упоминает вовсе. Какими источниками она пользовалась, на что опиралась, не понятно. Вполне возможно, если бы автор статьи сосредоточилась на истории Копировальной мастерской Академии Художеств или на творческой биографии Исидора Золтаревского, результаты были также впечатляющи, но в позитивном ключе.

Мне уже приходилось писать о том, что в истории партийной идейно-политической, а, следовательно, – и идеологической работы в области религии в СССР можно выделить пять периодов, которые, безусловно, оказали своё воздействие и на развитие науки о религии. Первый начинается с ноября 1917 г., это период антирелигиозной, чаще всего, антицерковной агитации. Второй – с 1922 г., с момента выхода в свет статьи Ленина «О значении воинствующего материализма», в которой он указывал на необходимость вести «неутомимую» атеистическую пропаганду. Основные тезисы этой статьи, получившей название «философское завещание Ленина» были положены в основу решений партии по вопросам борьбы с религией [Шахнович, 1961, 637–646]. В резолюции XII съезда партии «О постановке антирелигиозной агитации и пропаганды» (1923), помимо анализа причин религиозности среди трудящихся, а также форм и способов атеистической пропаганды, отмечалась необходимость изучать историю религии. Статья Ленина, опубликованная в марте 1922 г. в журнале «Под знаменем марксизма», была воспринята партийными органами и в Москве, и «на местах» как немедленное руководство к действию. Агитационно-пропагандистский отдел ЦК РКП (б) в первой половине 1923 года в своих директивных документах указывает: «Антирелигиозная пропаганда, ранее входившая как более или менее случайный элемент в работу агитпропов на местах, с последних месяцев 1922 г. становится в порядок дня» [РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 60. Д. 509. Л. 62.].

К концу 1920-х – началу 1930-х в СССР было создано более ста антирелигиозных музеев. Кроме того, появились антирелигиозные отделы в экспозициях многих краеведческих и исторических музеях. К 1941 году в Советском Союзе было 47 антирелигиозных музеев. Существовал и Центральный антирелигиозный музей (ЦАМ), открывшийся в конце 1920-х годов в Москве, в соборном храме ликвидированного Страстного монастыря. В 1933 г. постановлением правительства он был признан всесоюзным научным и методическим центром музейно-антирелигиозной работы.

Большинство антирелигиозных музеев не имело образованных сотрудников и достаточного количества экспонатов. Используя доступные документы – фотографии, плакаты, листовки, газеты, – они обличали союз церкви и самодержавной монархии, сводили экспозиционную и пропагандистскую работу главным образом к критике Русской православной церкви, которая в дореволюционном российском государстве была тесным образом связана с царской властью. Иная ситуация складывалась в Петрограде.

Инициатива об открытии в Петрограде какой-либо экспозиции по сравнительному изучению религий возникла не после XII съезда РКП (б) и не после публикации в «Правде» информации об издании книги Троцкого, как пишет, упомянутая выше автор «музееведческой» статьи, то есть не 1923 году, а – весной 1922 г., после выхода в статьи Ленина с призывом взять на вооружение «бойкую и живую» литературу французских просветителей о религии. Уже в начале декабря 1922 года был готов документ на 15 машинописных страницах, представляющий собой структурный план Выставки по сравнительному изучению религий и перечень предполагаемых экспонатов, включающий как оригинальные артефакты, так и подлежащие заказу копии, или как тогда гово-

рили, «модели». Работа по составлению такого проекта должна была занять определённое время, он мог быть подготовлен только, если его авторы прекрасно владели не только знаниями по истории религии, но и были глубоко осведомлены о том, что хранилось в петроградских музеях, прежде всего, в Эрмитаже и Музее антропологии и этнографии. Этот документ с письмом на бланке Петроградского Губернского отдела Народного Политического просвещения (Нарполитпросвета) 18 декабря 1922 года был отправлен в Москву в секретариат ЦК РКП (б) на утверждение к Е.М. Ярославскому. Фактически, это документ представлял собой подробный структурно-тематический план не выставки, а музея по сравнительному изучению религий, или музея истории религий, включающий разработки не только по первобытным или древним политеистическим религиям, но и по мировым монотеистическим религиям.

Предполагалось создание следующих разделов экспозиции: «Души, духи, загробная жизнь; Боготворение огня; Боготворение животных, растений, камней и т.д.; Боготворение предков; Боготворение духов-хозяев; Культ астральный; Боги высшего политеизма; Представители богочеловечества; Посредники между богами и людьми (шаманы, жрецы и т.д.); Алтари, храмы, храмовый инвентарь; Религиозные церемонии (жертвоприношения, молитвы, вотизм); Праздники, мистерии. Религиозная музыка; Приемы волшебства и чародейства; Этика и религия; Религиозный символизм; Языческие переживания в монотеистических религиях; Языческие переживания у европейского крестьянства» [РГАСПИ. Ф. 89. Оп. 4. Д. 182. Л. 1–1об.].

В 1946 г. в статье, посвящённой В.Г. Богоразу, М.И. Шахнович писал, что в музеях России до 1917 г. хранились богатейшие историко-религиозные коллекции, на их основе иногда устраивались специальные выставки, но они носили временный характер. Он сообщал: «В Музее истории религии Академии Наук СССР хранится объявление об историко-религиозной выставке, организованной в 1880 г. в Петербурге. “Выставка исторических религиозных древностей и культов всех главных религий: православной, католической, еврейской, магометанской, буддийской с подразделениями на секты и пр. С платой за вход по 20 к. Открыта с 10 ч. утра до 10 часов вечера ежедневно <…> Выставлено много новых предметов, составляющих редкие экземпляры, интересные для науки, как например: литовские идолы, которые ещё по настоящее время не определены наукой, а также большая коллекция редких буддийских вещей, украшенных дорогими каменьями. В еврейском отделе особенного внимания заслуживают некоторые предметы, как то: амулеты, книги и др. <...> Собрание римско-католического отдела отличается особенною полностью, и в числе действительно редких экземпляров находятся древние рукописи на пергаменте, латинские и славянские, кроме того, множество древних книг, рукописных и печатных, на разных языках. Невский пр. д. 51, кв. 12 от Владимирского проспекта третий дом.” <…> В 1884 г. эта же выставка была перевезена в Москву, где занимала большой дом на Никольской улице. На выставке были отдел христианских древностей, русские церковные древности, буддийский отдел, масонская ложа и т.д.» [Шахнович, 2018, 51].

В Петрограде были учёные, которые были заинтересованы не только в популяризации знаний о религии и о её социальной роли, но и в серьёзном изучении истории религии и подготовке новых специалистов в этой области. Ещё в 1919 г. в учебных планах факультета общественных наук Первого Петроградского университета (бывш. Императорский Петербургский университет) были указаны курсы по сравнительному изучению религий и истории мировых религий. В процессе реорганизации историко-филологического факультета и факультета восточных языков их деканы, С.А. Жебелев и Н.Я. Марр объясняли необходимость преподавания истории религии тем, что «в такой многорелигиозной стране как Россия, в стране, которая до сего часа продолжает жить именно в народных массах неискоренимыми суеверными

представлениями, научное раскрытие и научное освещение религиозных явлений на основе независимой критики имеет громадное государственное значение» [ЦГА СПб. Ф.7240. Оп.14. Д. 46. Л.10.].

Письмо в секретариат ЦК с проектом о создании выставки по сравнительному изучению религии было подписано Председателем комиссии по её устройству – Э.В. Краснухой. Эмма Васильевна Краснуха (7 февраля 1878 – после 1951 г.) в 1922 году была директором Экскурсионного института Петроградского отделения Наркомпроса РСФСР. Она получила прекрасное образование: после окончания гимназии она отправилась в Германию, где в 1899 г. была слушательницей Берлинского университета, а вернувшись в Россию, поступила на Высшие женские Бестужевские курсы, которые закончила очень успешно в 1903 г.[1] Учителем Э.В. Краснухи был Иван Михайлович Гревс – один из основателей экскурсионного дела в России. В 1922 году И.М. Гревс руководит гуманитарным отделом возглавляемого ею Экскурсионного института и отвечает там за всю теоретическую работу. Петроградский Экскурсионный институт, в отличие от Петроградской экскурсионной базы (директором которой тоже была Э.В. Краснуха), и которая размещалась с ним в одном доме (на Симеоновской ул., 13, – ныне ул. Белинского), находился в двойном подчинении: с одной стороны он подчинялся Наркомпросу, а с другой – Управлению научными учреждениями Академического центра. Если в задачи Экскурсионной базы входила непосредственная экскурсионная деятельность и её координация, то перед Институтом были поставлены как образовательные, так и научные задачи. Научно-методическому подразделению вменялось налаживание отношений с академическими учреждениями и высшими учебными заведениями. Этой работой занимались секретари соответствующих отделов. Секретарём отдела истории был Г.Э. Петри, тоже ученик И.М. Гревса, будущий сотрудник Музея истории религии АН СССР. В начале 1920-х гг. Петри читал лекции по экскурсионному делу на этнографическом отделении, а затем на факультете языка и материальной культуры Петроградского университета, куда он не мог бы попасть без одобрения В.Г. Богораза.

Сейчас трудно установить, кто именно был инициатором обращения к сотрудникам МАЭ за помощью при составлении списка экспонатов выставки, Г.Э. Петри, сама Э.В. Краснуха или какой-то другой её сотрудник, но совершенно очевидно из списка представленных в секретариат ЦК экспонатов, что список составлен несколькими экспертами, в том числе и тем, кто прекрасно знает фонды Эрмитажа по античному искусству, и теми, кто прекрасно знает фонды МАЭ, причём разные его отделы (Сибирь и Дальний Восток, Индия, Китай, Япония) и проч. Скорее всего, инициатива исходила от В.Г. Богораза, который привлёк к этой работе Л.Я. Штернберга. С.А. Ратнер пишет в статье о научной деятельности своего мужа, что он с «увлечением откликнулся в 1923 году на организуемую выставку по религии, которую он мыслил как подотдел будущего Отдела Эволюции культуры,<…> и охотно шёл навстречу экспонатами, рисунками, муляжами, советами и указаниями» [Ратнер-Штернберг, 1928, 64]. М.И. Шахнович в статье о Богоразе отмечает: «В 1923 году в Петрограде на ул. Белинского д. 13 губполитпросветом был организован при участии В.Г. Богораза и Л.Я. Штернберга “Музей сравнительного изучения религий”» [Шахнович, 2018, 52]. И Ратнер-Штернберг, и Шахнович упоминают 1923 г. как год открытия выставки (музея). Однако работа над ней началась в 1922 году. На это указывает и Иосиф Яковлевич Эльяшевич в своей статье об антирелигиозной работе в Петрограде-Ленинграде в 1920-е годы. Он упоминает «Музей сравнительного изучения религии, организованный в 1922–23 г. экскурсионной базой губполитпросвета» [Эльяшевич, 1926, 52].

Скорее всего, инициатором выставки по сравнительному изучению религии мог быть Богораз. Такая идея могла прийти в голову только абсолютно свободному от ака-

демических стереотипов человеку. Он мог воспользоваться ситуацией после публикации статьи Ленина и в ответ на просьбу прочитать очередную лекцию на антирелигиозном семинаре предложить грандиозный проект. Как и в 1932 году, когда был создан Музей истории религии АН СССР, желание властей по проведению антирелигиозной пропаганды совпали со стремлением исследователей изучать религию. В 1929 г., выступая на втором съезде Союза воинствующих безбожников, Богораз говорил о создании экспозиций по сравнительному изучению религии: «Мы выявим на музейном материале, что такое религия первобытной собирательной стадии, что такое религия охоты, религия скотоводства, религия земледелия, и новая религия более промышленного типа. Мы проследим эволюцию материальной святыни от амулетов, от мелких религиозных предметов к более крупным фетишам, – к иконам и статуям, от простого мольбища к церкви, от колдунов к шаманам, к жрецам и духовенству» [Стенографический отчёт, 1930, 37]. Спустя 10 лет после своего участия в создании экспозиции Музея сравнительного изучения религии он создал Музей истории религии Академии Наук СССР.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Ананьев, В.Г. Музей отживающего культа (1923–1927): история создания и пути формирования коллекции / В.Г. Ананьев // Вестник Томского государственного университета. – 2018. – № 432. – С. 57–64.

2. Браткин, Д.А. Иеромонах Алексий Виноградов как библеист и историк переводов Библии / Д.А. Браткин // Религиоведение. – 2017. – № 3. – С. 155–163.

3. Вебер, Д.И. Исследование религиозной культуры в трудах Л.П. Карсавина / Д.И. Вебер // Религиоведение. – 2017. – № 1. – С. 109–116.

4. Емельянов, В.В. В.В. Струве как историк месопотамской религии / В.В. Емельянов // Религиоведение. – 2016. – № 4. – С. 111–121.

5. Курляндский, И.А. Сталин, власть, религия (религиозный и церковный факторы во внутренней политике советского государства в 1922–1953 гг.) / И.А. Курляндский. – М., 2011. – 720 с.

6. Михельсон, О.К. Из истории российского религиоведения: у истоков научной психологии религии в России (конец XIX – начало XX в.) / О.К. Михельсон // Государство, религия и церковь в России и за рубежом. – 2018. – № 1. – С. 145–170.

7. Некрасова, А.Н. Вера в разум. Антирелигиозный музей в Ленинграде как проект эпохи модерна / А.Н. Некрасова // Музей – памятник – наследие. – 2018. – № 1. – С. 80–91.

8. Постернак, О.П. Музейная деятельность на территории Донского монастыря в 1920–1930 годы / О.П. Пастернак // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. – 2005. – № 4. – С. 114–132.

9. Ратнер-Штернберг, С.А. Лев Яковлевич Штернберг и Музей антропологии и этнографии АН СССР / С.А. Ратнер-Штернберг // Сборник МАЭ. – 1928. – Т. VII. – С. 31–67.

10. РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 60. Д. 509. Л .62.

11. РГАСПИ. Ф. 89. Оп. 4. Д. 182. Л. 1–1об.

12. Стенографический отчёт II съезда Союза воинствующих безбожников. – М.: Безбожник, 1930.

13. Терюкова, Е.А. М.Е. Красножен – исследователь церковно-государственных отношений в Российской империи / Е.А. Терюкова // Религиоведение. – 2017. – № 2. – С. 120–126.

14. ЦГА СПб. Ф.7240. Оп.14. Д. 46. Л.10.

15. Чумакова, Т.В. Православные священнослужители XIX – первой четверти XX в. как исследователи религии // Святейший Синод в истории российской государственности / под ред. С.Л. Фирсова, П.В. Фёдорова. СПб.: Президент. б-ка, 2017. – С. 334–350.

16. Шахнович, М.И. Ленин и проблемы атеизма / М.И. Шахнович. М.-Л.: Наука, 1961. – 673 с.

17. Шахнович, М.И. В.Г. Богораз – историк религии / М.И. Шахнович // Из архива. Избранные труды В.Г. Богораза по шаманству (1934–1936 гг.) / подгот. М.М. Шахнович, Е. А. Терюковой; [примеч. М.М. Шахнович]. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2018. – 464 с.

18. Эльяшевич, И. Антирелигиозная пропаганда в Ленинграде (1924–1925 гг.) / И. Эльяшевич // Антирелигиозник. – 1926. – № 6. – С. 52–56.

Примечания

[1] См. личные дела: СПФ АРАН. Ф.233. Оп. 2. Д. 79; Ф. 142. Оп. 5. Д. 133; Ф. 142. Оп. 5. Д. 297. В начале 1930-х годов Э.В. Краснуха – научный сотрудник I разряда МАЭ АН СССР, а затем – зав. просветотделом.

ЭЛБАКЯН Е.С.

Доктор философских наук, старший научный сотрудник, директор Центра религиоведческих исследований «РелигиоПолис» (Россия, Москва)

ЭНЦИКЛОПЕДИЧНОСТЬ И ПРАКТИКООРИЕНТИРОВАННЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ В СОВРЕМЕННОМ РЕЛИГИОВЕДЕНИИ*

Аннотация. В статье рассмотрены прикладные аспекты религиоведения, указана востребованность обществом результатов исследования религии в научной парадигме. В частности, уделено внимание энциклопедичности как важнейшему принципу изложения объективированных знаний о религии, имеющих место в религиоведении, и рассчитанных на широкую аудиторию, а также практикоориентированным религиоведческим исследованиям, дающим реалистичную картину динамики религиозной ситуации в стране и мире в целом (социологические исследования), а также во многом являющихся одним из оснований для правоприменительной практики (религиоведческая экспертиза).

Ключевые слова: прикладное религиоведение, социология религии, энциклопедии и словари в религиоведении, религиоведческая экспертиза.

ELBAKYAN E.S.

Doctor of Philosophy, Head of the Center for Religious Studies «ReligioPolis» (Russia, Moscow)

ENCYCLOPEDIC AND PRACTICAL-ORIENTED STUDIES IN MODERN STUDY OF THE RELIGION

Abstract. The article examines applied aspects of the Study of the Religion, indicates the relevance by the society of the results of the study of religion in the scientific paradigm. In particular, attention is paid to the encyclopedic nature as the most important principle of the

* Впервые статья была опубликована в журнале «Религиоведение». № 4. 2018.

presentation of objectified knowledge of religion that take place in religious studies and designed for a broad audience, as well as practical religious studies that provide a realistic picture of the dynamics of the religious situation in the country and the world as a whole (sociological research), and also in many respects are one of the tools of law enforcement practice (religious studies expertise).

Keywords: applied religious studies, sociology of religion, encyclopedias and dictionaries in religious studies, religious studies expertise.

В современных условиях можно нередко услышать вопрос – а зачем нужно религиоведение? Вопрос может быть экстраполирован на всю науку, но естествоиспытатели, конечно, элементарно на него ответят и приведут массу примеров собственной «нужности». С гуманитарными науками всё не так просто и однозначно. Хотя их необходимость для развития общества сомнений и не вызывает, само «общество» зачастую этого не видит. А религиоведение вообще находится на «переднем крае», поскольку мощный натиск теологии, по существу, выдавливает науку о религии из системы вузовского образования. Признание научного статуса теологических изысканий ведёт к аналогичным процессам и в сфере науки, когда нередко возникают вопросы – а зачем нам религиоведение, если есть теология, которая вполне адекватно решает вопросы, относящиеся к религии? Ясно, что подобными вопросами задаются люди, не имеющие к науке – в частности, религиоведению, – никакого отношения, и не понимающие научных задач, подходов, методов, объекта и предмета исследования, принципиально отличных от теологических штудий. Однако актуальность их звучания и пагубность влияния на статус религиоведения, очевидны. Вместе с тем, не останавливаясь на проблеме демаркации теоретического религиоведения и теологии, о чем на протяжении почти двадцати лет коллеги-религиоведы и автор этих строк, в том числе, неоднократно аргументированно говорили и писали [см., например: Элбакян, 2016, 119–132 и др.], хотелось бы акцентировать внимание на прикладном аспекте религиоведения. То есть на той его стороне, которая напрямую может и должна использоваться обществом и которая со всей очевидностью указывает на востребованность социумом религиоведческих исследований. К их числу я отношу подготовку и издание религиоведческих энциклопедий, словарей, справочников, а также практикоориентированные религиоведческие исследования – как в сфере прикладной социологии религии, так и в области религиоведческой экспертизы.

Энциклопедичность в религиоведении

Энциклопедичность в любой сфере знаний подразумевает определённое соотношение формы и содержания. Содержательно энциклопедическое знание достоверно, полно и аксиологически нейтрально. Форму оно, как правило, имеет относительно краткую и научно-популярную, доступную для понимания достаточно широкого круга читательской аудитории, зачастую не имеющей специальной подготовки. Принцип энциклопедизма может нарушаться, если нарушается требование нейтральности и текст статьи содержит оценочные суждения и негативные/позитивные коннотации.

Названная позиция чрезвычайно важна, если речь идет об универсальных энциклопедиях, и не только не теряет, а порой усиливает свою значимость при создании отраслевых словарно-энциклопедических изданий.

Если говорить об энциклопедичности в религиоведении, то необходимо сразу же оговориться, что речь не идет о конфессиональных энциклопедиях и словарях (например, современная многотомная Православная энциклопедия, Католическая энциклопедия и др.), которые при всей своей информативности и значительном наполнении тезауруса, содержат (что естественно и очевидно!) конфессионально мотивированные оценки тех или иных религиозных направлений (апологетические в отношении соб-

ственной религии и критические или откровенно негативные в адрес иных религиозных направлений и феноменов), явлений, событий, личностей (статьи-персоналии) и т.п.

Речь идёт исключительно о религиоведческих словарно-энциклопедических проектах, в которых изложение материала строго научно, внеоценочно, внеидеологично, внеполитично, фактологично без апологетического или критического отношения к тем или иным религиям и религиозным направлениям, начиная от самых крупных исторических религий и заканчивая религиозными меньшинствами и новыми религиозными движениями. Подобное изложение, безусловно, носит светский характер. Это не значит, конечно, что светскость издания заведомо гарантирует внеидеологичность и внеполитичность. Вспомним известный Атеистический словарь [Атеистический словарь, 1983] со значительным (для его задач) наполнением тезауруса, однако, несмотря на изложение конкретных фактов, носящий сугубо идеологический характер и содержащий откровенно критические оценки различных религий и религии в целом как социокультурного феномена. Вряд ли подобное издание может быть отнесено к энциклопедическим в собственном смысле этого слова.

На наш взгляд, существенный прорыв в сфере религиоведческого энциклопедизма наметился в 1990-е гг. Так, под редакцией И.Н. Яблокова был издан учебный словарь-минимум по религиоведению [см.: Учебный словарь-минимум по религиоведению, 1998, 315–533]. Конечно, наполнение тезауруса там было невелико и не отражало всех сторон бытия религии в прошлом и настоящем. Однако в целом, данное издание было достаточно нейтральным, не содержало критики или, напротив, «прославления» тех или иных религий, религиозных реформаторов и основателей и т.д. Крупным явлением стала энциклопедия «Народы и религии мира», изданная под редакцией В.А. Тишкова [Народы и религии мира, 1999], включающая почти 500 обстоятельных статей о конфессиях.

Существенный вклад в развитие религиоведческого энциклопедизма, на мой взгляд, был внесён тремя религиоведческими русскоязычными изданиями начала XXI в., опубликованными издательством «Академический проект». Это Энциклопедический словарь «Религиоведение» [Религиоведение. Энциклопедический словарь, 2006], Учебный словарь «Религиоведение» [Религиоведение. Словарь, 2007] и Энциклопедия религий [Энциклопедия религий, 2008]. Их замысел возник у главных соредакторов ещё в середине 1990-х гг., и они шаг за шагом шли к поставленной цели. Одной из основных задач названных изданий была терминологическая унификация. Авторы и редакторы стремились сделать «эталонные тексты», от которых читатель мог бы отталкиваться в поисках информации по всему кругу вопросов, связанных с религией. Так, энциклопедический словарь «Религиоведение» «имеет тезаурус более 1500 слов, включая важнейшие религиозные и религиоведческие понятия, основные религиоведческие дисциплины, методы и подходы к изучению религии. Словарь содержит статьи о религиях мира, священных книгах, основателях религий и религиозных реформаторах, статьи-персоналии о видных религиозных деятелях, теологах, религиозных философах, религиоведах. Не обошли вниманием авторы Словаря и религиозную ситуацию в России и в мире в целом» [Забияко, Красников, Элбакян, 2006, 4]. Учебный словарь «Религиоведение» составляет выжимку (около 400 статей) из объёмного Энциклопедического словаря и рассчитан, в основном, на студентов гуманитарных вузов.

Если первое издание – Энциклопедический словарь «Религиоведение» – было ориентировано на информацию не только об объекте религиоведческого изучения – религии, но и о субъекте этого изучения – исследователях религии, то Энциклопедия религий содержит в себе более 3400 статей о конкретных религиозных направлениях, их доктринах, культовой практике, теологической рефлексии, истории, организационных структурах, религиозных реформаторах, теологах, сакральных текстах, важнейших ре-

лигиозных понятиях, религиозном искусстве и образовании, символике, философии и др. Как говорится в предисловии к изданию, «в системном виде она (Энциклопедия религий – *Е.Э.*) представляет многообразие религиозной жизни, как в исторической ретроспективе, так и в его нынешнем измерении. <…> Составители стремились не обходить вниманием даже сравнительно небольшие религиозные течения, не отступая от беспристрастного рассмотрения тех, оценка которых крайне неоднозначна... "Энциклопедия религий" – светское и внеконфессиональное издание. <…> Содержание Энциклопедии – пример плодотворного диалога представителей разных мировоззрений, объединённых глубоким взаимоуважением и общими научными целями. Энциклопедия свободна от идеологического давления каких-либо религиозных организаций, политических движений или государственных институтов» [Забияко, Красников, Элбакян, 2008, 4].

Таким образом, названные издания принципиально отличаются от идеологически и мировоззренчески ориентированных атеистических и конфессиональных энциклопедий и словарей. Осуществление подобных проектов, отличающихся информационной ёмкостью, понятным неподготовленному читателю качественным литературным стилем, достоверностью изложенных сведений и неангажированностью, на мой взгляд, даёт обществу объективные знания о важнейшей духовной составляющей в жизни социума. В этом, безусловно, состоит существенная практическая ценность подобных религиоведческих проектов, рассчитанных на широкую читательскую аудиторию.

Работа в подобных проектах имеет место и сегодня. Например, авторский коллектив, состоящий из почти 100 учёных, готовит к изданию энциклопедический словарь «Протестантизм» с объёмом тезауруса около 5 тыс. позиций. В основу положены все те же принципы энциклопедичности.

Религиоведческая экспертиза

Помимо издательско-энциклопедических проектов, важнейшими составляющими прикладного религиоведения являются конкретные социологические исследования (подробно говорить о них объем доклада не позволяет, поэтому здесь я их только упомянула) и религиоведческая экспертиза.

Объектом религиоведческой экспертизы являются религиозные объединения, в частности, их деятельность, произведённая, приобретённая, импортированная и распространяемая религиозная литература, печатные, аудио- и видеоматериалы; учредительные и иные документы; духовные религиозные учебные программы; предметы религиозного назначения; материалы, содержащие сведения осмотра культовых зданий и сооружений, иных объектов, специально предназначенных для богослужений, молитвенных и религиозных собраний, помещений и предметов; сведения о содержании богослужений и других религиозных обрядов и церемоний, т.е. предметы материального мира, в которых различными приёмами, средствами и способами реализуется замысел религиозного объединения.

Предметом религиоведческой экспертизы являются подлежащие установлению обстоятельства, в соответствии с конкретными вопросами, поставленными перед экспертом.

Субъектом религиоведческой экспертизы является лицо, её проводящее (эксперт, группа экспертов).

Экспертом-религиоведом может выступать лицо или группа лиц, чья научная компетенция удостоверена соответствующими документами и признана научным сообществом. Эксперт должен иметь учёную степень в сфере научного религиоведения и научные труды по религиоведческой тематике, в частности, публикации в исследуемой сфере, а также обязательно обладать опытом изучения и анализа деятельности религиозных объединений, умением использовать в работе методологию исследования рели-

гиозных феноменов, учитывать международный опыт и, наконец, владеть навыками производства религиоведческой экспертизы, включая процедуру её подготовки.

Помимо общих религиоведческих познаний, эксперт должен обладать специальными знаниями о конкретных религиозных феноменах. Кроме специальных знаний, эксперт должен занимать объективную, взвешенную, лишённую тенденциозности позицию в отношении объекта экспертизы.

Экспертом должен быть специалист, который длительное время изучал религиозный феномен методом «включённого наблюдения». Это обеспечивает соблюдение экспертом одновременно трёх методологических принципов:

– эмпатического постижения сущности религиозного феномена и содержания предлагаемых им религиозных идей и ценностей, а также их динамического взаимодействия;

– анализа явлений в системе, при недопущении «вырывания» их из общего контекста;

– «заключения в скобки» (игнорирования) своих личных религиозных установок, симпатий и антипатий, при способности отстраниться от них.

Эксперт несёт ответственность не только перед государственными органами, заказавшими ему экспертизу, но и перед профессиональным сообществом, которое он, в случае неквалифицированной экспертизы, мог бы дискредитировать.

Таким образом, в целом эксперт должен обладать как соответствующей квалификацией, так и этическими качествами, предполагающими, в первую очередь, честность, порядочность, чувство ответственности.

Оптимальной формой проведения объективной экспертизы является коллегиальное рассмотрение её текста и выводов, когда результаты экспертного заключения выносятся на общее обсуждение круга учёных, чья компетентность в данном вопросе признана и не вызывает сомнений в научном сообществе.

В современной России все чаще приходится слышать о претензиях государственных органов к тем или иным религиозным организациям, в основном относящимся к так называемым «религиозным меньшинствам». Следствием этого становятся судебные прецеденты, когда отдельные религиозные организации вынуждены, зачастую неоднократно, обращаться в суды различных инстанций, для решения возникающих у них проблем. Иногда обвинения против религиозных организаций выдвигает государство.

Немалую роль в подобных, как правило, весьма длительных судебных тяжбах играют прокурор и адвокат, как правило, слабо разбирающиеся в религиозной проблематике. Существенной помощью для них оказывается мнение эксперта по рассматриваемому вопросу. Такое мнение эксперт, как квалифицированный специалист в той области, которая является предметом рассмотрения и в которой представители сторон менее компетентны, высказывает, как правило, в заключении так называемой «судебной экспертизы». Кроме того может быть использована внесудебная экспертиза и вызов эксперта в суд для допроса по ходатайству сторон защиты или обвинения.

Экспертиза считается судебной, если она назначена судом, либо по ходатайству сторон, участвующих в судебном разбирательстве – т.е. стороны обвинения, стороны защиты, истца или ответчика и, наконец, судьи, а иногда – следователя. Выводы, содержащиеся в судебной экспертизе, являются доказательной базой при рассмотрении дела в суде и могут влиять на принятие судебного решения. Судебная экспертиза является частью процессуального действия, подпадающего под регулирование соответствующих норм административного, гражданского и уголовного права, а автор судебной экспертизы (эксперт) несёт уголовную ответственность за недостоверность содержания своего заключения.

Внесудебная экспертиза представляет собой исследование, проводимое экспертом с целью разрешения спорных ситуаций путём установления фактов. Такое исследование может провести только профессионал, обладающий специальными знаниями в данной сфере. Внесудебная экспертиза не имеет того правового статуса, которым наделена судебная экспертиза, эксперт не несёт уголовной ответственности за свои выводы. Однако она также может являться частью доказательной базы и основанием для вынесения судебного решения или для возбуждения уголовного дела.

Помимо статуса, экспертизы могут подразделяться на первичные, то есть проводимые впервые, и вторичные (повторные), которые проводятся в случае возникновения сомнений в обоснованности выводов первичной экспертизы. Помимо этого, впервые проводимая экспертиза является основной, но при её недостаточности или возникновении новых обстоятельств, не рассмотренных в основной экспертизе, может назначаться дополнительная экспертиза.

Экспертизы подразделяются, также, на единоличные (подготовленные одним специалистом) и комиссионные (проводимые группой экспертов), а кроме того на однородные (в рамках одной отрасли знания) и комплексные (требующие для своего осуществления участия специалистов в двух и более отраслях знания). Комплексная экспертиза всегда является, одновременно, комиссионной.

Религиоведческая экспертиза, чаще всего, бывает частью комплексной психолого-лингвистической комиссионной экспертизы. Однако она может быть и однородной, и единоличной, и комиссионной. Главное, что должно отличать религиоведческую экспертизу, – это её строго научный и независимый характер.

Чрезвычайно важными при проведении религиоведческой экспертизы являются вопросы соответствия её общенаучным [Элбакян, 2012, 139–150] и юридическим [Загребина, 2012] принципам, а также – в практическом аспекте – наличие общей методики её проведения, в основе которой лежат унифицированный категориально-понятийный аппарат и конкретные методы экспертного исследования, общепринятые в современном российском религиоведении. В качестве отправной точки, на мой взгляд, могут быть признаны «Основы религиоведения: учебник для ВУЗов» под ред. И.Н. Яблокова, неоднократно переиздававшийся в издательстве «Высшая школа» [Основы религиоведения: учебник для ВУЗов, 1998], а также уже упомянутые словарно-энциклопедические издания [Религиоведение: энциклопедический словарь, 2006; Энциклопедия религий, 2008]. Это означает, что религиоведческая экспертиза не предназначена для научных или политико-правовых дискуссий, выяснения различных позиций, сложившихся в религиоведении по тому или иному вопросу с критикой одних позиций и поддержкой других, историографического обзора религиоведческих работ или предшествующих экспертных заключений и т.д.

Религиоведческая экспертиза должна опираться на нормативный, а не вызывающий полемические проблемы текст. К нормативным текстам обычно относятся учебники, словарно-энциклопедические и справочно-аналитические издания, к проблемным – монографии и научные статьи.

Помимо этого, в основе экспертной деятельности должно лежать понимание экспертом как минимум двух принципиально важных моментов:

1) наличия в мире огромного разнообразия религий и религиозных направлений;

2) невозможности оценивать одну религию (религиозное направление) с позиции другой религии (религиозного направления) или, шире, одного типа религий с точки зрения другого типа религий.

Задачей религиоведческой экспертизы являются чёткие, не допускающие разнообразия толкований ответы на вопросы, поставленные перед экспертом, которые должны быть изложены простым и ясным, рассчитанным на широкую неподготовлен-

ную аудиторию языком, с опорой на источники, которые необходимо проанализировать и оценить при непременном знании объекта своего изучения. Например, при изучении какой-либо религиозной организации эксперту необходимо её посетить, подробно ознакомиться с её деятельностью, религиозной практикой, соответствующими документами.

Таким образом, религиоведческая экспертиза является специализированным текстом, в котором в системном и логическом виде с научных (религиоведческих) позиций представлены сведения о той или иной религии – религиозной традиции или религиозном направлении, – содержащий в себе предельно однозначные и лаконичные ответы на поставленные перед экспертом конкретные вопросы [Подробнее см.: Пчелинцев, Загребина, Элбакян, 2017].

Итак, в своём тексте я попыталась показать те практические аспекты религиоведения, которые востребованы современным обществом. Было бы замечательно, если это сумело бы осознать и само общество.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Атеистический словарь / под ред. М.П. Новикова. – М.: Политиздат, 1983. – 559 с.

2. Забияко, А.П. От составителей / А.П. Забияко, А.Н. Красников, Е.С. Элбакян // Религиоведение. Энциклопедический словарь / под ред. Забияко А.П., Красникова А.Н., Элбакян Е.С. – М.: Академический проект, 2006. – С. 3–4.

3. Забияко, А.П. Религия и религии в начале третьего тысячелетия / А.П. Забияко, А.Н. Красников, Е.С. Элбакян // Энциклопедия религий / под ред. Забияко А.П., Красникова А.Н., Элбакян Е.С. – М.: Академический проект, 2008. – С. 3–4.

4. Загребина, И.В. Государственная религиоведческая экспертиза: теория и практика / И.В. Загребина. – М.: Юриспруденция, 2012. – 192 с.

5. Загребина, И.В. Практика религиоведческой экспертизы / И.В. Загребина, А.В. Пчелинцев, Е.С. Элбакян. – М.: Юрайт, 2017. – 447 с.

6. Загребина И.В. Религиоведческая экспертиза / И.В. Загребина, А.В. Пчелинцев, Е.С. Элбакян. – М.: Юрайт, 2017. – 449 с.

7. Народы и религии мира / под ред. В.А. Тишкова. – М.: Большая российская энциклопедия, 1999. – 930 с.

8. Основы религиоведения: учебник для ВУЗов / под ред. И.Н. Яблокова. – М.: Высшая школа, 1998. – 480 с.

9. Религиоведение. Учебный словарь / под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. – М.: Академический проект, 2007. – 637 с.

10. Религиоведение. Энциклопедический словарь / под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. – М.: Академический проект, 2006. – 1256 с.

11. Учебный словарь-минимум по религиоведению // Религиоведение. Учебный словарь-минимум по религиоведению / под ред. И.Н. Яблокова. – М.: Гардарика, 1998. – С. 315–533.

12. Элбакян, Е.С. «…Ныне Царство Моё не отсюда» / Е.С. Элбакян // Религиоведение. – 2016. – № 1. – С. 119–132.

13. Элбакян, Е.С. Научность религиоведческой экспертизы: возможность и необходимость / Е.С. Элбакян // Новые вызовы свободе совести в современной России / отв. ред. Е.С. Элбакян. – М.: Древо жизни, 2012. – С. 139–150.

14. Энциклопедия религий / под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. – М.: Академический проект, 2008. – 1520 с.

ТЕРЮКОВА Е.А.
Кандидат философских наук, заместитель директора по научной работе, Государственный музей истории религии; доцент, СПбГУ (Россия, Санкт-Петербург)

КОЛЛЕКЦИИ МУЗЕЯ ИСТОРИИ РЕЛИГИИ В САНКТ-ПЕТЕРБУРГЕ КАК ИСТОЧНИК ДЛЯ ИЗУЧЕНИЯ ИСТОРИИ РЕЛИГИИ И ИСТОРИИ ОТЕЧЕСТВЕННОГО РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ

Исследование поддержано граном РНФ, проект №16-18-10083

Аннотация. В статье рассматриваются вопросы определения источниковой базы для изучения истории религии и отечественной науки о религии. На примере собрания единственного в России и одного из немногих в мире Государственного музея истории религии выявлено, что можно выделить несколько групп источников – книжные, письменные, изобразительные, вещевые и фотодокументы. В совокупности они образуют уникальную базу не только для всестороннего исследования религии и её истории, но и истории её изучения в России.
Ключевые слова: религиоведение, источник, музейные коллекции, Музей истории религии, история религии.

TERYUKOVA E.A.
Associate Professor, St. Petersburg State University, Deputy-Director for Research Affairs, The State Museum of the History of Religion (St. Petersburg, Russia)

COLLECTIONS OF THE STATE MUSEUM OF THE HISTORY OF THE RELIGION AS A STUDY SOURCE FOR HISTORY OF RELIGION AND HISTORY OF THE STUDY OF THE RELIGION IN RUSSIA

The research is supported by a grant of the Russian Science Foundation, project № 16-18-10083

Abstract. The article deals with issues of determining the study sources of the History of the Religion and the Study of the Religion in Russia. On the example of the unique in Russia and one of the few in the world State Museum of the History of Religion it is shown that various study sources can be distinguished: books, objects, graphics, handwritten and photo documents. In the aggregate, various sources presented in the museum collection constitute a unique data bank for systematic study of religion, history of religion and history of Religious Studies in Russia.
Keywords: Religious Studies, Study source, Museum collections, Museum of the History of Religion, History of Religion.

В самом центре исторического Санкт-Петербурга в непосредственной близости от таких всемирно известных памятников архитектуры, как Адмиралтейство и Исаакиевский собор на Почтамтской улице, дом 14 располагается уникальный музей – Государственный музей истории религии (далее ГМИР). Сегодня это единственный в России и один из немногих музеев в мире, постоянная экспозиция и временные выставки которого рассказывают о таком универсальном феномене человеческой культуры, как религия. Будучи основанным в 1932 г. выдающимся российским общественным деятелем, организатором науки, лингвистом, этнографом и антропологом, поэтом, писателем и журналистом, историком религии, членом-корреспондентом Академии наук СССР

В.Г. Богораз-Таном, Музей вот уже 85 лет играет не только видную роль в культурной жизни города, но и является крупным научным центром, занимающимся изучением религии в прошлом и настоящем. Музей истории религии сложно отнести к какому-либо определённому типу, пользуясь современной классификацией музеев, которая подразделяет музеи на художественные, исторические, этнографические, естественнонаучные, технические и т.д. Подобно тому, как сложность и многогранность религиозного феномена определяют междисциплинарность религиоведческого исследования, так и хранение, собирание и экспонирование предметов, связанных с религиозными верованиями и практиками, приобрело в этом музее свою специфику: оно носит комплексный характер и опирается на методологию сравнительного и историко-типологического изучения религии. Следуя принципам последнего с момента основания и на протяжении всей своей истории, музейная коллекция и постоянная экспозиция представляют широкую панораму религиозных верований с глубокой древности до наших дней, иллюстрировала эволюцию религии во всем многообразии принимаемых ею исторических форм [Терюкова, 2014, 110].

Сегодня собрание музея приближается к отметке в 200 000 ед. хранения и отличается чрезвычайным разнообразием. Оно включает в себя как не характеризующиеся уникальностью, широко тиражируемые и находившиеся некогда в повседневном употреблении предметы религиозного культа, личного благочестия и быта, так и подлинные раритеты – обладающие несомненной культурно-исторической и художественной значимостью произведения отечественного и зарубежного изобразительного и декоративно-прикладного искусства. Большая часть музейного собрания образована по религиозно-конфессиональному принципу, в силу специфики условий хранения в отдельные фонды выделены филателия, ткани, драгоценные металлы, коллекция фотографий и негативов, редкая книга и научно-исторический архив. Музейная коллекция включает в себя памятники духовной и материальной культуры разных стран, эпох и народов, древнейшие из которых датированы эпохой палеолита, новейшие – отражают религиозную жизнь на современном этапе. Широта тематического, предметного и географического (от Океании до Южной Америки, от Африки до Сибири) охвата позволяет утверждать, что коллекции ГМИР образуют обширную и до конца ещё не исследованную источниковую базу для изучения не только религии во всем многообразии её исторических форм, но и отечественной науки о религии (формирование многих коллекций было связано с именами выдающихся отечественных исследователей религии). Анализ музейных коллекций показывает, что в них можно выделить несколько больших групп источников – книжные, фотодокументы, письменные, изобразительные, вещевые.

Приведём несколько примеров. Прежде всего следует отметить Научную библиотеку ГМИР – крупнейшую в России светскую коллекцию книг и периодических изданий о религии (более 180 000 ед. хр.), включающую в себя издания XVIII–XXI вв. (старопечатные книги, датированные XV–XVII вв., выделены из Научной библиотеки в музейный фонд «Редкая книга»). Большая часть изданий имеет экслибрисы, автографы, дарственные и владельческие надписи, рукописные пометы исторических и религиозных деятелей. Наиболее ценную часть библиотечного фонда составляют книги церковной старославянской печати, Библии на разных языках мира, богословская периодика Духовных академий и семинарий, прижизненные издания религиозно-философских сочинений русских религиозных философов начала XX в., подборка атеистической литературы 1920–1930-х гг. (наиболее полная). Книжное собрание активно формировалось на протяжении первых десятилетий в истории Музея. Оно стало результатом приобретения или передачи в дар личных библиотек отечественных историков и религиоведов; поступлений из закрытых в 1930-х гг. монастырей, храмов, духовных учебных заведений; передач на хранение из других музеев (в 1947 г. большая коллекция книг поступи-

ла из московского Центрального антирелигиозного музея), обменных фондов крупных библиотек, прекративших свою деятельность общественных, религиозных и государственных учреждений (Императорского Православного Палестинского Общества; Святейшего Синода и др.); собирательских экспедиций в региональные краеведческие музеи. Многие коллекции поступали не напрямую в музей, а в результате череды смены владельцев [Панеях, Терюкова, 2017, 141].

Яркий образец – коллекция Императорского Православного Палестинского Общества (далее ИППО). Коллекция ИППО включает в себя разнообразные материалы: фотографии, негативы, книги, паломнические сувениры, диапозитивы на стекле для волшебных фонарей («туманные картинки»), датированные второй половиной XIX – началом XX в. произведения русских художников и графиков, что обеспечивает её актуальность для российских и зарубежных исследователей в качестве важного книжного, вещевого, изобразительного и фотографического источника. Однако, несмотря на не иссякающий интерес к собранию ИППО в целом, вплоть до недавнего времени коллекция и история её формирования не становилась предметом специального изучения. Лишь в ходе недавно проведённого при поддержке гранта РГНФ (№ 14-63-01001) исследования группой учёных, включающей в себя сотрудников ГМИР и кафедры философии религии и религиоведения СПбГУ, впервые удалось реконструировать запутанную историю передачи в ГМИР двух наиболее важных её составляющих – фототеки (порядка 9000 ед. хр.) и библиотеки. Первая из них находится на музейном учёте, вторая – является жемчужиной Научной библиотеки. Обе коллекции были сформированы усилиями членов ИППО в 1880–1910-х гг.. Обществом же были выпущены и первые каталоги коллекций [Юшманов, 1894; Юшманов, 1900], [Систематический каталог, 1907], [Систематический каталог… Дополнение, 1913]. Выявленные и введенные в научный оборот архивные документы позволили установить время поступления коллекций в музей: в 1939 г. из Института востоковедения АН СССР была передана коллекции фотографий, а в 1954 г. благодаря усилиям В.Д. Бонч-Бруевича, директора ГМИР, из Библиотеки АН СССР – уцелевшая часть некогда обширной библиотеки ИППО (более 10 000 наименований из 30 000) [Терюкова, Панеях, Чумакова, 2017]. Обе коллекции имеют большую историческую значимость и являются не имеющим аналогов в России источником визуальной и печатной информации для изучения Святой Земли в прошлом, а также истории её изучения и истории отечественного палестиноведения как неотъемлемой составляющей интеллектуальной истории России рубежа XIX-XX столетий [Терюкова, Чумакова, 2016].

Как уже отмечалось выше, в музее имеется фонд «Редкой книги». В него входят книги кирилловской печати XVI–XVII вв., 41 инкунабула (книги, изданные до 31 декабря 1500 г.) и иностранные книги XVI–XVII вв. Пути их поступления в ГМИР были также разнообразны. Первоначальную принадлежность части старопечатных изданий удаётся установить по печатям и пометкам бывших владельцев. Некоторые из них входили в личные библиотеки Н.П. Лихачёва, Д.А. Арбузова, М.И. Михайлова и др. [Буланин, 1980]. Коллекция инкунабул занимает 5-е место среди коллекций библиотек Санкт-Петербурга (после РНБ, БАН, библиотек СПбГУ и Института восточных рукописей) [Черняк, 1986].

Несомненно, множество будущих открытий таит в себе и так называемая масонская коллекция, насчитывающая несколько тысяч предметов и рассредоточенная по различным фондам музея. Она являет собой яркий образец музейной коллекции как исторического источника, отличительной чертой которого является «видовое разнообразие». В ней можно выделить: датированные 1760–1930-ми гг. рукописи и учредительные грамоты и дипломы (из Научно-исторического архива ГМИР); масонские знаки, предметы масонского ритуала и облачения (в фонде открытого хранения «Масонство»),

изобразительные материалы и мелкая пластика (фонды «Христианство на Западе» и «Православие»), книги (в Научной библиотеке). Основу коллекции составили собрание Д.Г. Бурылина, Н.А. Мезенцева, предметы из Музея ВЧК ОГПУ, личная библиотека крупнейшего специалиста по истории русского масонства Н.П. Киселева, который в 1920-х гг. приобрёл у В.С. Арсеньева-внука часть самой значительной в России коллекции книг XVIII–XIX вв. по масонству и стал обладателем библиотеки, не имеющей аналогов [Панеях, 2016].

Неисчерпаем источниковедческим потенциалом обладают в фондах ГМИР материалы по истории свободомыслия и атеизма в России и по антирелигиозной пропаганде в СССР в 1920–1960-е гг., хранящиеся опять же в разных фондах. Это – коллекции антирелигиозного плаката (более 300 ед. хр.), антирелигиозной игрушки, печатной графики, живописи; материалы из фототеки и Научного архива ГМИР; подборки периодики и книг в Научной библиотеке музея (ныне являющиеся библиографической редкостью полные подписки журналов «Революция и церковь», «Атеист», «Антирелигиозник», «Безбожник», «Безбожник у станка», «Деревенский безбожник», «Юные безбожники», «Воинствующий атеизм» и др.).

В заключение приведём несколько примеров музейного собрания ГМИР как источника для изучения истории российской науки о религии. В 1952 г. по распоряжению директора доктора исторических наук В.Д. Бонч-Бруевича (1973–1955) в ГМИР был создан Рукописный отдел, позднее переименованный в Научно-исторический архив. Его основу, кроме документации, касающейся деятельности самого музея, составили материалы, переданные самим Бонч-Бруевичем. Они образовали его личный фонд, которому был присвоен № 2. Сегодня этот фонд насчитывает 9062 ед. хранения и включает в себя десятки тысяч рукописных и машинописных страниц, отражающих различные грани жизни и творчества этого выдающегося отечественного общественно-политического деятеля, публициста и писателя, организатора науки и исследователя церковно-государственных отношений и миноритарных религиозных групп и движений в России и СССР.

Не менее значимой для истории отечественной науки о религии является хранящаяся в ГМИР коллекция китайской народной картины (порядка 1000 ед. хр.), связанная с именем видного отечественного китаеведа академика В.М. Алексеева (1881–1951). Её значимость определяется тем фактом, что Музей приобрёл у В.М. Алексеева не только изобразительный и эпиграфический материал, но и часть бесценного в научном плане рукописного архива академика. В ходе работы над поддержанным РГНФ научным проектом (№15-21-10001) российско-тайваньской группе учёных удалось выявить в Научном архиве ГМИР и ввести в научный оборот этот рукописный материал, а также показать, что архив включает в себя датированные 1905–1907 гг. составленные по заказу В.М. Алексеева специально для этого нанятыми консультантами рукописные заметки на китайском языке, которые содержат комментарии к картинам (их сюжетам, персонажам, литературным источникам) и пояснения заключённых в них символических ребусов [Терюкова, Завидовская, 2017]. Эти и иные документальные материалы из архива В.М. Алексеева в совокупности с дополняющими их народными картинами служат уникальным источником для изучения религиозного синкретизма в Китае в последние годы правления династии Цин (1644–1911).

Бесспорный научный интерес представляют в собрании ГМИР материалы, связанные с именем ещё одного крупного российского исследователя религии – Е.М. Шиллинга (1892–1953). В 1920–1940 гг. он совершил более 20 экспедиций на Северный Кавказ, в ходе которых ему удалось собрать материалы, впоследствии вошедшие в состав коллекций целого ряда крупных московских и ленинградских музеев. В частности, вещевая коллекция Шиллинга в ГМИР насчитывает порядка 130 ед. хр.

(экспедиционные привозы 1930–1938 гг.). Как и в случае с В.М. Алексеевым, вещевые коллекции органично дополняются материалами из Научного архива ГМИР [Шиллинг, 2018], которые, несмотря на свою кажущуюся фрагментарность и случайность подбора, образуют целостный блок полевых наблюдений, сделанных исследователем во время поездок на Кавказ в 1929–1940 гг. с целью фиксации текущего состояния религиозности народов Дагестана, Азербайджана, Грузии, Нагорного Карабаха «в тот период, когда, с одной стороны, изучаемые культы и верования в целом продолжали оставаться в плоскости живой традиции, а с другой стороны, они уже начали испытывать на себе все более нарастающее давление новой политической системы, приведшее к их деформации или полному исчезновению из обрядовой практики» [Ботяков, 2006].

Таким образом, хотя представленные в докладе данные о коллекциях ГМИР не претендуют на исчерпывающий характер, они показывают, что хранящиеся в музее предметы – документы, рукописи, памятники материальной культуры и изобразительного искусства, фотографии, печатные издания – являют собой бездонный кладезь информации, которая может служить ценным источником для изучения религии и науки о религии в России.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Ботяков, Ю.М. Архивные и иллюстративные материалы Е.М. Шиллинга по традиционным верованиям адыгов из собрания МАЭ / Ю.М. Ботяков // Сборник МАЭ / Народы Кавказа: музейные коллекции, исследования объектов и явлений традиционной и современной культуры.– СПб., 2006. – Т. 52. – С. 30–63.

2. Буланин, Д.М. Коллекция старопечатных книг Музея истории и атеизма / Д.М. Буланин // Труды Отдела древнерусской литературы / Рукописное наследие Древней Руси. – Л., 1980. – Т. 35. – С. 417–421.

3. Панеях, А.В. Вещевые, книжные и документальные коллекции Государственного музея истории религии как информационный ресурс по истории религии и отечественной науки о религии / А.В. Панеях, Е.А. Терюкова // Трансформации музеев – библиотек – архивов и информационное обеспечение исторической науки в информационном обществе. – М., 2017. – С. 139–149.

4. Панеях, А.В. Личные книжные коллекции ученых в собрании Научной библиотеки ГМИР как информационный ресурс для исследований в области истории / А.В. Панеях // Роль библиотек в информационном обеспечении исторической науки – М., 2016. – С. 160–168.

5. Систематический каталог Императорского Православного Палестинского Общества. – СПб., 1907. – Т. 1: отделы А–М. – 605 с. – Т. 2: отдел Н. – 258 с.

6. Систематический каталог Императорского православного палестинского общества. Дополнение к 1 и 2 тт. (за 1908–1912 годы): Отделы А-Н. – СПб., 1913. – 216 с.

7. Терюкова, Е.А. Культовый предмет в музее (Из истории музейного дела в России 20-30-х годов XX века) / Е.А. Терюкова // Вестник Санкт-Петербургского университета. – Серия 17. – 2014. – №3. – С. 110–115.

8. Терюкова, Е.А. Рукописное наследие академика В.М. Алексеева из научно-исторического архива ГМИР. Опыт научной систематизации / Е.А. Терюкова, Е.А. Завидовская // Диалог со временем. – 2017. – Вып. 61. – С. 345–360.

9. Терюкова, Е.А. Из истории отечественного палестиноведения: библиотека Палестинского общества / Е.А. Терюкова, Т.В. Чумакова // Успехи современной науки. – 2016. – Т. 2. – № 5. – С. 99–108.

10. Черняк, И.Х. Инкунабулы в собрании Государственного музея истории религии и атеизма / И.Х. Черняк // Музеи в атеистической пропаганде. – Л., 1986. – С. 107–120.

11. Чумакова, Т.В. История книжного собрания Императорского Православного Палестинского Общества в 1917–1945 гг. / Т.В. Чумакова, Е.А. Терюкова, М.М. Шахнович // Диалог со временем. – 2017. – № 59. – С. 307–331.

12. Шиллинг, Е. Амулеты восточного Кавказа (с предисловием Е. Терюковой) / Е. Шиллинг // Государство. Религия. Церковь. – 2018. – № 1. – С. 213–228.

13. Юшманов, В. Д. Собрание фотографических снимков, принадлежащих Императорскому Православному Палестинскому обществу (Палестина и Синай) / В.Д. Ющманов. – СПб., 1894. – 92 с.

14. Юшманов, В.Д. Собрание фотографических снимков, принадлежащих Императорскому Православному Палестинскому обществу (Палестина и Синай)/ В.Д. Юшманов. – СПб, 1900. – 131 с.

ДАШКОВСКИЙ П.К.

Доктор исторических наук, доцент, заведующий кафедрой политической истории, национальных и государственно-конфессиональных отношений, заведующий лабораторией этнокультурных и религиоведческих исследований

Факультет массовых коммуникаций, филологии и политологии, Алтайский государственный университет (Россия, Барнаул)

НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ РАЗВИТИЯ РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ В АЛТАЙСКОМ ГОСУДАРСТВЕННОМ УНИВЕРСИТЕТЕ

Публикация подготовлена в рамках выполнения госзадания Минобрнауки РФ по теме «Развитие этнорелигиозной ситуации в трансграничном пространстве Алтая, Казахстана и Монголии в контексте государственно-конфессиональной политики: исторический опыт и современные тенденции» (проект №33.2177.2017/4.6)

Аннотация. В статье раскрываются некоторые особенности становления и развития религиоведческого образования и религиоведческих научных исследований в Алтайском государственном университете. Основное внимание сосредоточено на деятельности лаборатории этнокультурных и религиоведческих исследований, а также кафедры политической истории, национальных и государственно-конфессиональных отношений. Рассматриваются основные проблемные моменты в развитии религиоведения на региональном уровне. В работе обращается внимание на то, что проведение различных экспедиционных археологических и этноконфессиональных исследований на Алтае, в Казахстане и Монголии стало возможным благодаря активному участию сотрудников указанных подразделений в грантовой деятельности, в т.ч в реализации проектов, поддержанных РФФИ. РГНФ. Фондом Президента РФ и др. Отмечается, что коллектив религиоведов Алтайского государственного университета активно публикует результаты своих исследований, в т.ч в виде монографий, выпусков журнала «Народы и религии Евразии», а также организует различного уровня всероссийские и международные конференции. В рамках деятельности указанных подразделений университета отмечается заключение договоров о сотрудничестве как с научно-образовательными центрами России, так и зарубежных стран. Одно из приоритетных научных направле-

ний ученых Алтайского государственного университета связано с изучением особенности развития религиозного ландшафта Западной Сибири и сопредельных регионов Центральной Азии от эпохи поздней древности и до современности. При этом отмечается, что эволюция религиозного ландшафта обусловлена особенностями этнических, социально-экономических, культурных и политических процессов.

Ключевые слова: религиоведение, религиозный ландшафт, Западная Сибирь, Центральная Азия, научная лаборатория, кафедра.

DASHKOVSKIY P.K.

Doctor of Historical Sciences, Associate Professor at the Department of Political History, National and State-Confessional Relations; Head of the Laboratory of the Ethnocultural and Religious Research of the Altai State University (Russia, Barnaul)

SOME ASPECTS OF THE DEVELOPMENT OF THE STUDY OF RELIGION IN THE ALTAI STATE UNIVERSITY

The publication has been prepared within the framework of the fulfillment of the state mission of the Ministry of Education and Science of the Russian Federation on the theme "Development of the ethno-religious situation in the cross-border space of Altai, Kazakhstan and Mongolia in the context of state-confessional politics: historical experience and current trends", project №33.2177.2017/4.6

Abstract. The article reveals some features of the formation and development of religious education and religious research at the Altai state University. The main attention is focused on the activities of the laboratory of ethno-cultural and religious studies, as well as the Department of political history, national and state-confessional relations. The main problem points in the development of religious studies at the regional level are considered. The work draws attention to the fact that various expeditionary archaeological and ethno-confessional research in the Altai, Kazakhstan and Mongolia became possible due to the active participation of employees of these units in grant activities, including in the implementation of projects supported by the RFBR, RGNF, The Fund of the President of the Russian Federation etc. It is noted that the team of religious scholars of the Altai state University actively publishes the results of their research, including in the form of monographs, issues of the journal "Peoples and religions of Eurasia", as well as organizes various levels of all-Russian and international conferences. As part of the activities of these departments of the University noted the conclusion of agreements on cooperation with scientific and educational centers of Russia and foreign countries. One of the priority scientific directions of scientists of the Altai state University is connected with the study of the peculiarities of the religious landscape of Western Siberia and neighboring regions of Central Asia from the late antiquity to the present. It is noted that the evolution of the religious landscape is due to the peculiarities of ethnic, socio-economic, cultural and political processes.

Keywords: Study of the Religion, religious landscape, Western Siberia, Central Asia, scientific laboratory, department.

Уже почти тридцать лет религиоведческая наука в России развивается в условиях определенного методологического и тематического плюрализма. В разных городах страны, особенно в первые пятнадцать лет после распада СССР, в высших учебных заведениях открывались профильные религиоведческие кафедры. Такие кафедры могли иметь разное название – кафедра религиоведения, кафедра религиоведения и теологии, кафедра философии и религиоведения и другие варианты в зависимости от разных

объективных и субъективных факторов. В вузовских кафедрах, кроме специфики образовательной программы по религиоведению [Кузнецова, Смолина, 2017], сложились свои научные направления исследований. В последнее десятилетие вузовские религиоведческие центры в стране переживают сложные времена. Это обусловлено различными факторами, среди которых важное место занимает тенденция сокращения выделения бюджетных мест Минобрнауки РФ на направление религиоведение, поскольку именно от количества студентов, прежде всего, зависит, будет или нет существовать та или иная кафедра. Развития религиоведения в ВУЗах России в современный период – тема отдельного исследования. В данном случае хотелось бы остановиться на некоторых аспектах реализации такого научного направления как изучение религиозного ландшафта Западной Сибири и сопредельных регионов Центральной Азии в рамках лаборатории этнокультурных и религиоведческих исследований Алтайском государственном университете. Однако сначала дадим краткую справку о становлении религиоведения в Алтайском государственном университете. Этот процесс начался в середине 1990-х гг., когда в 1996 г. в данном университете состоялся первый набор на направление «Теология». Понятно, что между религиоведением и теологией существует серьезная разница, но преподаватели, которые были подобраны для реализации данной образовательной программы, в определённой степени как раз занимались религиоведческими научными исследованиями. В 2001 г. была открыта кафедра теологии, которая после лицензирования в 2004 г. специальности «религиоведение» была переименована в кафедру религиоведения и теологии [Дашковский, 2011б]. В 2013 г. кафедра религиоведения и теологии была вновь переименована в кафедру религиоведения и государственно-конфессиональных отношений, что было связано со спецификой деятельности подразделения. В 2014 г. в связи с крупной оптимизацией кафедр и факультетов Алтайского государственного университета кафедра религиоведения и государственно-конфессиональных отношений была включена в состав кафедры политической истории. В 2015 г. было пролицензированно новое направление подготовки в университете «Регионоведение России», набор на которое начался с 2016 г., поскольку бюджетные места на направление религиоведение в течение нескольких лет не выделялись, а количество студентов, обучающихся на платной основе, было незначительно. В 2016 г. кафедра политической истории была переименована в кафедру политической истории, национальных и государственно-конфессиональных отношений (заведующий кафедрой был избран д.и.н., Петр Константинович Дашковский). В этом же году возобновился набор на бюджетной (а не только на платной) основе на направление религиоведение.

Важно отметить, что в 2009 г. в Алтайском государственном университете была открыта лаборатория этнокультурных и религиоведческих исследований (сокращенное название ЛЭРИ), которую возглавил д.и.н. П.К. Дашковский. Данное подразделение проводит различные фундаментальные исследования, научные экспедиции, организует конференции и семинары, осуществляет религиоведческую экспертизу, содействует проведению учебной и производственной практик студентов направлений «Религиоведение» и «Регионоведение России», Следует подчеркнуть, что ЛЭРИ функционирует преимущественно в рамках выполнения грантов и хоздоговорных работ. За период существования лаборатории реализовано более 35 грантов и хоздоговоров, полученных от РГНФ, РФФИ, Минобрнауки РФ, Фонда Президента РФ и др. Среди таких грантовых проектов можно отметить: «Влияние мировых конфессий и новых религиозных движений на традиционную культуру народов Российского и Монгольского Алтая» (РГНФ-МинОКН Монголии, проект №10-01-00535 а/G, руководитель П.К. Дашковский), «Комплексное изучение развития политического и религиозного ландшафта в Южной Сибири в контексте государственной политики России» (Минобрнауки (проект

№6.3042.201, руководитель П.К. Дашковский), «Формирование и развитие религиозного ландшафта на Алтае: исторический опыт и современная ситуация» (РГНФ-Алтай, проект № №12-11-22000, руководитель П.К. Дашковский), «Этнокультурные и политические процессы как факторы исторической динамики религиозной ситуации в трансграничном пространстве юга Западной Сибири и Западной Монголии) (РГНФ-МинОКН Монголии, проект №13-21-03001, руководитель Е.А. Шершнева), «Формирование и функционирование элиты в социальной структуре кочевников Саяно-Алтая в эпоху поздней древности и раннего средневековья») (РГНФ (проект №13-31-01204, «руководитель И.А. Мейкшан), «Погребально-поминальная обрядность кочевников Западного Алтая и Восточного Казахстана как источник для реконструкции этногенетических и социальных процессов в контексте культурно-исторической ситуации в саяно-алтайской горной провинции в древности и раннем средневековье») (РГНФ, проект №14-31-01201, руководитель П.К. Дашковский), «Историко-этнографическое изучение развития религиозного ландшафта в трансграничном пространстве Южной Сибири и Монголии» (РГНФ-МинОКН Монголии, проект № 16-21-03001 а(м), руководитель П.К. Дашковский) и др. Грантовая поддержка позволяет проводить научные изыскания в разных аспектах. Особо нужно отметить опыт проведения экспедиционных этнорелигиоведческих и этноархеологических исследований в разных регионах Алтая, Казахстана и Монголии [Дашковский, Романова, 2017; Дашковский, Жанбасинова, Шершнева, 2017; Дашковский, Цэдэв, 2017; и др.]. Среди экспедиций важно указать на деятельность Краснощёковской археологической экспедиции Алтайского госуниверситета (руководитель П.К. Дашковский), которая ежегодно с 2001 г. проводит изучение погребально-поминальных памятников древних и средневековых народов на Чинетинском археологическом микрорайоне (Краснощёковский район Алтайского края) в Северо-Западном Алтае. В результате получена ценная фактическая информация, отражающая особенности этнокультурного, социального и религиозного развития народов Южной Сибири с III тыс. до н.э. и до начала II тыс. н.э. [Дашковский, 2015а; 2017а; и др.]. Важным направлением в деятельности ЛЭРИ стала организация всероссийских и международных конференций, среди которых можно отметить «Политологические и этноконфессиональные исследования в регионах», «Неверовские чтения. Теоретические и прикладные исследования в религиоведение», «Религия в истории народов России и Центральной Азии», «Этнокультурыне и этносоциальные процессы в трансграничном пространстве России и Центральной Азии» и др. [Дашковский, 2015б; 2017б]. ЛЭРИ совместно с кафедрой политической истории, национальных и государственно-конфессиональных отношений издаёт значительное количество сборников научных трудов, монографий, а также журнал «Народы и религии Евразии» (до 2017 г. журнал назывался «Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии»). Следует также подчеркнуть, что в рамках деятельности ЛЭРИ удалось наладить научные связи, в т.ч. оформленные в виде договоров (соглашений) не только с различными центрами России, но и Монголии, Казахстана, Таджикистана, Кыргыской республики, Болгарии, Туркменистана, Китая и некоторых других стран.

ЛЭРИ и кафедра политической истории национальных и государственно-конфессиональных отношений имеет несколько научных направлений, среди которых одним из основных является изучение религиозного ландшафта Западной Сибири и сопредельных регионов Центральной Азии в исторической ретроспективе от эпохи поздней древности до современности. Это достаточно многогранная и интересная тема, разработка которой лежит в междисциплинарной плоскости археологии, этнологии, истории и религиоведения. Кратко остановимся на некоторых итогах реализации данного направления, разработка которого началась фактически с момента создания лаборатории и отчасти продолжается в настоящее время. Одним из итогов реализации данного

направления, кроме публикации многочисленных статей, стала подготовка докторской [Дашковский, 2010] и трёх кандидатских диссертаций [Шершнева, 2013; Мейкшан, 2016; Зиберт, 2018] издание серии монографий [Васютин, Дашковский, 2009; Дашковский, 2011; Дашковский, Карымова, 2012; Ильин, 2013; и др.], в т.ч. трехтомной коллективной монографии «Религиозный ландшафт Западной Сибири и сопредельных регионов Центральной Азии» под редакцией автора статьи [Религиозный ландшафт…, 2014; 2015; 2017; Забияко, Воронина, 2014]. Однако уже в процессе исследования стало понятно, что для его реализации потребуется привлечь не только сотрудников ЛЭРИ и кафедры политической истории, национальных и государственно-конфессиональных отношений Алтайского госуниверситета, но и специалистов из других научных и образовательных центров России, Казахстан и Монголии. Это связано с тем, что хронологический и тематический охват исследования весьма значителен, поэтому требуется глубокое, а не поверхностное, освещения религиозных процессов, протекавших обширном регионе в разные исторические периоды. В развернутом варианте вся аргументация и необходимые многочисленные ссылки приведены в упомянутой выше трехтомной коллективной монографии «Религиозный ландшафт Западной Сибири и сопредельных регионов Центральной Азии» [2014; 2015; 2017].

В данном случае хотелось только остановимся на понятие религиозного ландшафта. Данный термин стал появляться в научном категориальном аппарате сравнительно недавно – на протяжении последних лет. Еще в 2011 г. подготавливая заявку в РГНФ на грант «Формирование и развитие религиозного ландшафта на Алтае: история и современное состояние» автор попытался найти определение данного термина для теоретического обоснования проекта. Однако это сделать оказалось не так просто. С одной стороны, изучение религиозных процессов в отдельных регионах проводилось даже в Советском Союзе, примером чего может являться коллективная работа «Религиозные верования народов СССР», изданная ещё в 1931 г. под общей редакцией В.К. Никольского. Однако в советской религиоведческой литературе термин религиозный ландшафт, судя по всему, особо не применялся. С другой стороны, в работах современных религиоведов это понятие проскальзывает, хотя не всегда раскрывается авторское понимание дефиниции [Главацкая, 2008; 2011]. В этой связи, на наш взгляд, целесообразно дать целостную характеристику данному определению. Итак, религиозный ландшафт – это исторически изменяющаяся система взаимоотношений между обществом и религиозными общинами в определенном географическом пространстве в контексте этнических, социально-экономических, культурных, и политических процессов. При этом, указывая на политические процессы, необходимо учитывать не только смену политического устройства государства, крупные военные конфликты, включая присоединение (в результате завоевания или добровольного вхождения) страны или обширной ее части, образование нового государства, но также и целенаправленную государственно-конфессиональную политику.

Изучение развития религиозного ландшафта Западной Сибири и сопредельных регионов Центральной Азии в исторической ретроспективе в ЛЭРИ и кафедры политической истории, национальных и государственно-конфессиональных отношений происходило в рамках последовательного проблемно-хронологического рассмотрения широкого круга источников. В результате было выделено четыре крупных тематических блока, которые затем стали разделами в указанной выше трехтомной коллективной монографии: 1) прозелитарные религии и шаманское мировоззрение у народов Сибири и Центральной Азии в поздней древности и средневековье; 2) религиозные организации в Сибири в XVIII – начале XX вв. в контексте государственно-церковной политики российской империи. 3) религиозная жизнь населения Западной и Южной Сибири в совет-

ский период; 4) современные этноконфессиональные процессы в Западной Сибири и на сопредельных территориях.

В целом проведённое сотрудниками лаборатории этнокультурных и религиоведческих исследований, кафедры политической истории, национальных и государственно-конфессиональных отношений Алтайского государственного университета и привлеченных специалистов исследование показало, что развития религиозного ландшафта в Западной Сибири и сопредельных районов Центральной Азии с эпохи поздней древности и до начала XXI в. происходило под влиянием этнических, социально-экономических, культурных процессов, политических преобразований и особенностей государственно-конфессиональной политики.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Главацкая, Е.М. Религиозный ландшафт Урала: феномен, проблемы реконструкции, методы исследования / Е.М. Главацкая // Уральский исторический вестник. – 2008. – № 4 (21). – С. 76–82.

2. Главацкая, Е.М. Православие и религиозные традиции манси: эволюция религиозного ландшафта Урала во второй половине XIX – начале XX века / Е.М. Главацкая // Сибирь на перекрестке мировых религий. – Новосибирск, 2011. – С. 89–94.

3. Дашковский, П.К. Мировоззрение и социально-политическая организация кочевников Саяно-Алтая поздней древности и раннего средневековья в отечественной историографии второй половины XIX – начала XXI в.: автореферат дисс. … д-ра ист. наук / П.К. Дашковский. – Барнаул, 2010. – 42 с.

4. Дашковский, П.К. Мировоззрение кочевников Саяно-Алтая и сопредельных территорий поздней древности и раннего средневековья (отечественная историография и современные исследования): монография / П.К. Дашковский. – Барнаул, 2011а. – 244 с.

5. Дашковский, П.К. Из истории становления и развития кафедры религиоведения и теологии АлтГУ / П.К. Дашковский // Религия в истории народов России и Центральной Азии. – Барнаул, 2014. – С. 6–11.

6. Дашковский, П.К. Кыргызы на Алтае в контексте этнокультурных процессов Центральной Азии: монография / П.К. Дашковский. – Барнаул, 2015а. – 224 с.

7. Дашковский, П.К. Вторая международная научная конференция «Религия в истории народов России и Центральной Азии» / П.К. Дашковский // Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе. – Барнаул, 2015. – С. 302–306.

8. Дашковский, П.К. Международная научная конференция «Этнокультурные и этноконфессиональные процессы в трансграничном пространстве России и Центральной Азии» / П.К. Дашковский // Народы и религии Евразии. – 2017а. – № 1–2 (10–11). – С. 129–133.

9. Дашковский, П.К. Исследования Краснощековской археологической экспедиции на Алтае в 2001–2016 гг.: обзор экспедиционных работ / П.К. Дашковский // Сохранение и изучение культурного наследия Алтайского края. – Барнаул, 2016б. – Вып. XXIII. – С. 83–87.

10. Дашковский, П.К., Васютин С.А. Социально-политическая организация кочевников Центральной Азии поздней древности и раннего средневековья (отечественная историография и современные исследования): монография / П.К. Дашковский. – Барнаул, 2009. – 400 с.

11. Дашковский, П.К. Современные этноконфессиональные процессы в Восточном Казахстане / П.К. Дашковский, А.С. Жанбасинова // Религиозный ландшафт Западной Сибири и сопредельных регионов Центральной Азии: коллективная монография / отв. ред. П.К. Дашковского. – Барнаул, 2017. – Т. III. – С. 147–164.

12. Дашковский, П.К. Вещь в традиционной культуре народов Центральной Азии: философско-культурологическое исследование: монография / П.К. Дашковский, С.М. Карымова. – Барнаул, 2012. – 252 с.

13. Дашковский, П.К. Этнические и религиозные аспекты идентичности населения в Алтайском крае / П.К. Дашковский, Е.В. Романова // Религиозный ландшафт Западной Сибири и сопредельных регионов Центральной Азии: коллективная монография / отв. ред. П.К. Дашковского. – Барнаул, 2017. – Т. III. – С. 135–147.

14. Дашковский, П.К. Этноконфессиональные процессы в Монгольском Алтае / П.К. Дашковский, Н. Цэдэв // Религиозный ландшафт Западной Сибири и сопредельных регионов Центральной Азии: коллективная монография / отв. ред. П.К. Дашковского. – Барнаул, 2017. – С. 122–135.

15. Забияко, А.П., Воронина, А.С. Религиозная ситуация в Сибири и на сопредельных территориях (рецензия): Религиозный ландшафт Западной Сибири и сопредельных регионов Центральной Азии. Т. 1: поздняя древность – начало XX в.: коллективная монография / отв. ред. П.К. Дашковский. – Барнаул: изд-во алт. ун-та, 2014. – 214 с. // Религиоведение. – 2014. – № 4. – С. 203–205.

16. Зиберт, Н.П. Религиозные общины и их положение на юге Западной Сибири в контексте государственно-конфессиональной политики в конце 1917 – середине 1960-х гг.: автореферат дис. .. .канд. ист .наук / Н.П. Зиберт. – Барнаул, 2018. – 27 с.

17. Ильин, В.Н. Политика государственной власти и официальной церкви в отношении старообрядцев на территории Томской губернии в 1902–1905 гг. / В.Н. Ильин. – Барнаул, 2012. – 167 с.

18. Кузнецова, О.В. Современные образовательные программы по направлению подготовки «Религиоведение» в российских университетах / О.В. Кузнецова, Н.С. Смолина // Религиоведение. – 2017. – № 1. – С. 126–138.

19. Мейкшан, И.А. Элита кочевников Южной Сибири, Западного Забайкалья и Северной Монголии эпохи поздней древности в отечественной историографии 1920-х – начала 2000-х гг.: автореферат дис. … канд. ист .наук / И.А. Мейкшан. – Барнаул, 2016. – 24 с.

20. Религиозные верования народов СССР / под ред. В.К. Никольского. – М., 1931.

21. Религиозный ландшафт Западной Сибири и сопредельных регионов Центральной Азии: коллективная монография / отв. ред. П.К. Дашковский. – Барнаул, 2014. – Т. I. – 214 с.

22. Религиозный ландшафт Западной Сибири и сопредельных регионов Центральной Азии: коллективная монография / отв. ред. П.К. Дашковский. – Барнаул, 2015. – Т. II. – 194 с.

23. Религиозный ландшафт Западной Сибири и сопредельных регионов Центральной Азии: коллективная монография / отв. ред. П.К. Дашковский. – Барнаул, 2017. – Т. III. – 190 с.

24. Шахнович, М.М. Очерки по истории религиоведения / М.М. Шахнович. – СПб., 2006. – 290 с.

25. Шершнева, Е.А. Положение мусульманских общин Томской губернии в контексте государственно-конфессиональной политики Российской империи во второй половине XIX – начале XX в.: автореферат дис. … канд. ист .наук / Е.А. Шершнева. – Барнаул, 2013. – 23 с.

26. Элита в истории древних и средневековых народов Евразии: коллект. моногр. / под ред. П.К. Дашковского. – Барнаул, 2015. – 330 с.

БРАТКИН Д.А.
Кандидат исторических наук, доцент
Кафедра философии религии и религиоведения, Санкт-Петербургский государственный университет (Россия, Санкт-Петербург)

Р.Ю. ВИППЕР КАК ИСТОРИК РАННЕГО ХРИСТИАНСТВА: НЕКОТОРЫЕ ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ О КОНТЕКСТЕ СОВЕТСКОЙ НАУКИ 1920-Х ГГ.

Аннотация. Доклад посвящён реконструкции научной позиции крупного российского историка религии Р.Ю. Виппера, а также воссозданию того контекста, в котором были написаны его тексты, посвященные раннему христианству. Автор обращает особое внимание на целостность и стабильность научной позиции Р.Ю. Виппера, которая мало менялась под влиянием внешних факторов.
Ключевые слова: христианство, история религии, атеизм, антиклерикализм, марксизм, идеология.

BRATKIN D.A.
PhD (History), Associate Professor
Department of Philosophy of Religion and Religious Studies, St.-Petersburg State University (St.-Petersburg, Russia)

R.YU. WIPPER AS A HISTORIAN OF EARLY CHRISTIANITY: SOME PRELIMINARY REMARKS ON THE CONTEXT OF SOVIET SCIENCE OF THE 1920S.

Abstract. The report deals with the reconstruction of the scientific position of a large Russian historian of religion R. Yu. Whipper, as well as recreating the context in which his texts were written, dedicated to early Christianity. The author pays special attention to the integrity and stability of the scientific position of R. Y. Wipper, which has changed little under the influence of external factors.
Keywords: Christianity, History of Religion, atheism, anticlericalism, Marxism, ideology.

Исследования Р.Ю. Виппера (1859–1954) в области истории раннего христианства представляют собой интересную и специфическую страницу в летописи отечественной науки. Существенный пробел в имеющейся литературе о Виппере состоит в том, что вплоть до нынешнего времени все еще отсутствует полное исчерпывающее исследования того, как эволюционировали взгляды Виппера на историю раннего христианства, и того, как эти взгляды соотносились с более широким контекстом мировой и отечественной науки.

Действительно, хронология работ Виппера о раннем христианстве обнимает почти полвека, с 1906 по 1954 г., однако первые проблески интереса к этой теме можно заметить уже в 1880-х гг. Очевидно, что и контекст, и идеологический климат, и доступная литература, и границы допустимой критики были на протяжении этого долгого

периода менялись, а равно изменчивыми были – или, по меньшей мере, могли быть – и взгляды Виппера на предмет своего исследования. Если заявления о переходе на марксистские позиции в его трудах, опубликованных после 1940 г., могут быть объяснены мимикрией и необходимостью вжиться в новый политический контекст, то вправе ли мы объяснять теми же причинами и последовательный атеистический тон випперовских работ о раннем христианстве?

Данный очерк является вводным к ряду находящихся ныне в печати работ, написанных мною лично и в соавторстве и посвященных Випперу как историку раннего христианства. Эти работы являются составной частью более широкого проекта по истории отечественной науки. Мой тезис состоит в том, что на протяжении всего периода самостоятельной научной деятельности взгляды Виппера на историю раннего христианства не претерпели качественного изменения: ярко выраженный и последовательно сформулированный антиклерикальный критический тон заметен уже в работах 1900-х гг. Дальнейшая эволюция випперовских взглядов состояла в их детализации и отходе от общей схемы, сообщаемой аудитории в ультимативной форме, к детализированной работе с источниками. Окружающий общественный, научный и историографический контекст, в свою очередь, радикально изменился: то, что для 1900-х гг. было рискованным, хотя и отчасти экстравагантным, проявлением внутренней свободы исследователя, для середины 1950-х гг. выглядело, в контексте советской академической науки следованием политическому мейнстриму, а в контексте науки мировой – безнадежным анахронизмом. Чтобы понять, когда именно и в чем произошел этот перелом, нужно представлять себе и пути науки о раннем христианстве в целом, и специфический контекст отечественной историографии раннего христианства, переломный этап в развитии которой приходится на первую половину 1920-х гг.

Простой стиль и синтетическая речи Виппера, берущие начало в его практике публичного лектора, скрывают в его рассуждениях историографию, на которую мог опираться Виппер и из которой он мог заимствовать идеи и выводы, если таковая имелась. Для выявления их необходим, во-первых, кругозор специалиста-новозаветника, во-вторых, исследование каждой отдельной публикации в контексте всего наследия Виппера и наконец, в-третьих, обращение к архивным источникам, которые ранее для подобных целей не привлекались (в первую очередь, к полномасштабному использованию материалов личного архивного фонда Виппера в АРАН). Материалы ф. 1562 АРАН, в частности, показывают, что многочисленные статьи Виппера, опубликованные им в последнее десятилетие жизни, были лишь подготовительными материалами к третьей, не законченной итоговой монографии, о замысле которой мы можем судить по наброскам, проспектам и иным неопубликованным текстам.

То же можно сказать и о предыстории написания випперовских текстов. Виппер не хранил черновики опубликованных работ. Мы не можем проследить, как им образом вызревали его монографии, какие идеи были в них первичными, а какие возникли в процессе переработки исходного текста – в частности, какие купюры и добавления делались из цензурных соображений. Тем не менее, в некоторых случаях обороты листов использовались повторно, и некоторые, достаточно контекстные фрагменты рукописи «Возникновения раннехристианской литературы» сохранились. Они содержат текст, который буквально совпадает с напечатанным, из чего можно с некоторым основанием предположить, что существенного редактирования рукописей не производилось. Это обстоятельство требует осмысления в рамках вопроса о личной и академической свободе, которой было позволено пользоваться Випперу в СССР.

Такое исследование будет отвечать на две группы взаимосвязанных, но тем не менее несовпадающих вопросов:

а) Как соотносится работа Виппера с мировой и советской наукой его времени? Следовал ли Виппер в русле какой-либо методологической школы? На какую литературу он опирался? Какова была рецепция его идей?

б) Какую содержательную ценность имеют работы Виппера спустя 70 лет? Подтвердились ли его выводы по конкретным вопросам, к которым он обращался?

Такая программа подразумевает масштабное *контекстуальное* исследование трудов Виппера, во-первых, внутри мировой историографии и во-вторых, в рамках историографии, существовавшей в советской России – СССР до середины 1950-х гг., а также взглянуть на его труды из современности.

Попытка обрисовать советский контекст, в котором работал Виппер до отъезда в Латвию (1924) и после возвращения в Москву (1940) неминуемо вынудит вмешаться в ныне активно ведущуюся дискуссии о специфике изучения религии в СССР и о том, в какой мере наличие внешнего идеологического давления девальвировало ценность и научный характер религиоведения, существовавшего под советским диктатом, и пример изучения раннехристианской истории особенно показателен.

Советская гуманитарная наука в целом и изучение раннего христианства как ее составная часть были уязвима перед внешним, по преимуществу идеологическим и политическим, воздействием, которое как правило опосредовалось через структуры административного управления наукой и профессиональное сообщество. Это воздействие не скрывалось и проявляло себя через прямые политические декларации, через опору на «руководящие цитаты» и формализованные процедуры их использования через отсылки к директивным документам ЦК ВКП(б)/КПСС, через использование стандартного лексикона и фразеологии и т.д. Согласно официальному взгляду, опирающемуся на марксистско-ленинскую идеологию, такое воздействие было не только неизбежным, но и обязательным; его оправдывал и обосновывал принцип партийности философии и исторической науки. В рамках этой гласно декларированной схемы советская наука, вооруженная передовой идеологией марксизма-ленинизма, противостояла науке буржуазной, отражавшей классовые интересы буржуазии, в области же истории христианства объектом разоблачения для советских ученых, по стандартной идеологической формуле, оказывались не только «буржуазные идеалистические теории», но и «фальсификации богословов» – иными словами, партийность гуманитарной дисциплины не только не вступала в противоречие с ее статусом как науки, но и была залогом ее подлинно научного характера.

В какой мере эта фразеология и стоящая за ним картина мира соответствовала реальному самоощущению советских историков, а в какой была следствием интериоризации прямого репрессивного воздействия или памяти о нем – вопрос открытый. Начиная с середины 1950-х гг. непоследовательное и ситуативное ослабление догматического гнета, периодически сменявшееся его относительным усилением, создавало специфическую ситуацию, когда некоторые исследователи получили доступ к некоторой зарубежной литературе и возможность работать с учетом результатов, достигнутых зарубежной наукой. Для новых областей знания, появившихся после 1950-х гг., такая ситуация была изначально почти нормой (так, например, обстояло дело с кумрановедением в СССР). Тем не менее, по цензурным причинам даже здесь авторы публикаций были вынуждены в той или иной мере воспроизводить традиционные советские идеологические клише. После распада СССР процесс так называемого «церковного возрождения», начавшийся в конце 1980-х гг. и особенно усилившийся в последнее десятилетие, привел к тому, что некоторые конфессионально-ориентированные авторы стали говорить о советской религиоведческой науке как о безусловной служанке атеистической пропаганды, как о придатке государственной идеологии, не обладающем критериями науч-

ности и т.п. – подобный взгляд, разумеется, есть не более чем инверсия официального советского взгляда.

За этой нарисованной плоской картиной проступают очертания гораздо более сложной реальности, которая не поддается широким обобщениям, потому что мы имеем дело с довольно пестрым и внутренне неоднородным феноменом. В рамках дискуссии о природе советской науки равно ошибочными являются и сугубо экстерналистские подходы, которые выводят на первый план внешнее административно-идеологическое воздействие, и сугубо интерналистские подходы, которые акцентируют механизмы самоцензуры, соперничества школ и направлений, а также индивидуальных стратегий профессионального и личного выживания. Столь же сложным (или, на языке изучаемой культуры, «диалектическим») явлением было и формирование официальной идеологической схемы: претендуя на незыблемость, окончательность и научность, она была в реальности довольно текучим продуктом сложного ступенчатого компромисса между несколькими факторами, к числу которых относились политические требования властей и подвижные границы разрешенного идеологического поля; конкуренция формирующихся научных школ, консолидированных групп и отдельных ученых, обладавших связями разного уровня внутри аппарата управления идеологией и наукой; историографическая ситуация внутри каждой конкретной дисциплины; наконец, существовала и разница между индивидуальными позициями и стратегиями исследователей.

В рамках дискуссии о природе советской гуманитарной науки, заметно оживившейся в последнее время, такая дисциплина, как изучение раннего христианства, составляет особый case, уникальность которого была обусловлена тем, что ее объект исследования находился слишком близко к узловым постулатам марксистско-ленинской идеологии, в которой возможность маневра была ограничена, и имел свой набор «руководящих цитат», в первую очередь, в виде классического набора статей Ф. Энгельса и В.И. Ленина, увязывавшего марксистское изучение религии с потребностями атеистической пропаганды. Тем не менее, практическое наполнение предписанной схемы в основополагающих текстах предписано не было: установление фактологического содержания было результатом компромисса между позициями различных исследователей.

С другой стороны, было ли подобное давление идеологических практик уникальной чертой, присущей изучению истории раннего христианства лишь в СССР? Едва ли. Принципиальным отличием данной область знания от Altertumswissenschaft (т.е., изучения классической древности), от философии или Religionswissenschaft (т.е., изучения нехристианских религий) состоит в том, что объектом изучения оказываются тексты и практики, составляющие основу вероучения и мифологии живой религиозной традиции, которая в различных своих формах составляет заметную общественную силу, обладающую своими социальными институтами, которые до относительно недавнего времени были почти повсеместно в Старом Свете аффилиированы с государственными структурами и оказывали на них воздействие, и к кото-рым, по крайней мере номинально, принадлежало большинство европейских и североамериканских новозаветников и специалистов по раннему христианству. Критическая методология, постепенно оформляющаяся в Германии в рамках одного из вариантов протестантской теологии XVII–XVIII в., была подготовлена Реформацией, пиетизмом и немецким Просвещением (Aufklärung) и безболезненно была принята лишь в очень узком сегменте христианского сообщества – на *некоторых* богословских факультетах протестантской Германии, где сама возможность критического исследования Нового завета опиралась на особые формы систематической теологии, которая, в свою очередь, акцептировала выводы критической библеистики. И, напротив, в мире традиционалистских теологических взглядов критическая методология, её крайние формы и выводы были для христианского богословия вызовом, раздражителем и объектом сдерживания, для которого приме-

нялись разные методы, от конвенциональной академической дискуссии до прямой цензуры. Здесь научное изучения Нового Завета и смежной раннехристианской литературы было объектом многообразного внешнего социального и идеологического давления, которое варьировалось от полного противодействия критической методологии до ее осторожного принятия в тех или иных формах. В разных европейских и североамериканских сообществах рецепция этой научной методологии происходила по-разному, однако почти нигде она не была свободна от оглядки на конфессиональные предпочтения и социальные структуры тех или иных христианских церквей.

В России по цензурным причинам вплоть до начала XX века не возникло оригинальной критической литературы о Новом Завете. Его изучение было сосредоточено в духовных учебных заведениях на кафедрах священного писания Ветхого и Нового заветов, где «отрицательная критика» неизменно становилась объектом для апологетической полемики. За пределами конфессиональной и охранительной среды новая – для русского читателя – критическая наука оказалась окрашена в политические тона, аудиторией востребована была прежде всего ее антиклерикальная составляющая. После революции 1905 года и отмены цензурных ограничений на русский язык были переведены сочинения авторов, принадлежавших к разным научным направлениям и поколениям, которых объединяло лишь то, что все они прежде были объектом православной охранительной полемики: таковы издания Д.Ф. Штрауса, Э. Ренана, А. Гарнака, Ю. Велльгаузена, Ф. Делича и других. Такой бум переводов имел и свои отрицательные черты. Во-первых, на русский язык переводились лишь небольшие по объему, а следовательно – предельно обзорные по характеру работы, преподносившие читателю готовые выводы без предшествующей скрупулезной работы по критике и анализу источников. Во-вторых, для русского читателя все авторы этих одновременно изданных текстов оказывались виртуальными современниками, они не выстраивались в хронологическую последовательность школ и направлений, смена которых объяснялась появлением новых источников, новых методов, новых стратегий чтения текстов. И напротив – кумулятивный эффект от их публикации подчеркивал и акцентировал их инаковость по отношению к консервативному богословскому прочтению Нового Завета, характерному для русского православия.

Следующая революционная волна привела к тому, что на русском языке начали появляться оригинальные работы, в которых излагались результаты, достигнутые западными учеными (к их числу относятся работы С.А. Жебелева и Н.М. Никольского). Цензурная политика советской власти и её контроль за издательским делом уже к началу 1920-х гг. отняли у представителей старой богословской школы возможность обращаться к широкой публике. Что же касается тех, кто сохранил доступ к печатному станку, специфика ситуации 1920-х гг. состоит в том, что при общей марксистской самоидентификации круг советских авторов, издававших книги по истории раннего христианства, был внутренне разнороден. В него входили и ученые старшего поколения, получившие известность задолго до революции (В.Г. Богораз-Тан), которые до 1917 г. занимались переводами и популяризацией критической науки (Н.М. Никольский, Н.А. Кун), и люди, успевшие получить в Российской империи классическое образование и вошедшие в сферу самостоятельной деятельности (П.Ф. Преображенский, В.С. Рожицын), и те, чья основная карьера складывалась в партийной политической деятельности и журналистике (А.В. Луначарский, Е.М. Ярославский). Столь же неоднородным было и отношение к антирелигиозной репрессивной политике советского государства, участие в которой могло быть самым активным, и к атеистической пропаганде как общей задаче: практическая её реализация варьировалась в диапазоне от более академической деятельности, ориентированной в том числе на переводы иностранной литературы (И.А. Шпицберг, издательство «Атеист»), до прямолинейной антирелигиозной работы

Союза воинствующих безбожников. 1920-е гг. можно назвать периодом пролиферации новой советской парадигмы. По форме основную массу работ составляли журнальные статьи и брошюры, по содержанию они тяготела к краткому обзору. В 1920-х гг. заметную пропорцию среди опубликованных текстов занимали переводы, причем за редчайшим исключением переводились тексты, написанные иностранными авторами «мифологической школы» – такое собирательное название получила группа авторов, которые доказывали за евангельским образом Иисуса отсутствие какого-либо реального исторического прототипа.

Таким образом, формирующаяся советская историография раннего христианства обладала некоторыми особенностями, отличавшими ее от положения в других областях гуманитарных наук в России 1920-х.

1. *Формирующаяся советская наука о раннем христианстве в утрированной форме воспроизводила несвободу предшествовавшей теологической дисциплины.* Опираясь на ультимативный, предзаданный авторитет, который определял конечные выводы и этос исследования, а также наличием идеологической политики, опиравшейся на поддержку государства, новый советский научный социум полностью – хотя и с обратным знаком – воспроизводил схему старой церковно-академической науки, которая обладала и догматикой, и внутренней системой ее сохранения.

2. *Новая советская дисциплина не структурировалась вокруг системы воспроизводства собственных научных кадров.* В отличие от прежней системы духовных академий, новые советские методологические направления не имели собственной системы подготовки студентов в новой парадигме. Отсутствие такой системы компенсировалось агитационной деятельностью, направленной на неопределенно-широкую аудиторию и фактической монополией в государственной системе образования.

3. *Новая советская дисциплина не имела противопоставленной ей сохраняющейся старой.* В изучении раннего христианства отсутствовала ситуация противостояния «старой» (т.е., состоящей из ученых, прошедших профессиональную социализацию и успевших занять профессиональные позиции до 1917 г.) и формирующейся «новой» науки. Более того, у новой дисциплины не было даже виртуального оппонента в лице западной литературы: пейоративный взгляд на все «буржуазные» точки зрения низводил научную полемику на уровень «разоблачения фальсификаций» и практически закрывал возможность для заимствования тех точек зрения, которые по содержанию могли быть полезны для разоблачительной критики.

4. Устранение старых духовно-академических корпораций имело еще два специфических последствия:

4.1 *Формирующаяся советская наука была наукой неспециалистов.* Выше было сказано, что старые кафедры священного писания Ветхого и Нового завета культивировали специфическую форму библеистики, но в ней передача профессиональной компетенции производилась через многолетнюю подготовку in statu pupillari, апробацию предварительных ученических работ и окончательную аттестацию при защите ученой степени. В новой советской дисциплине даже те, кто обладал долгим предшествующим опытом профессиональной научной и преподавательской работы (С.А. Жебелев, Н.А. Кун) были относительными новичками в изучении Нового завета и смежной литературы. Отсутствие формальных барьеров к занятию ранним христианством привело к тому, что большинство авторов, публиковавшихся по этой теме, не имели за плечами дисциплинирующей методологической школы, навыков работы с источниками, их подготовка – в лучшем случае – ограничивалась университетским или даже гимназическим курсом древних языков.

4.2. *Формирующаяся советская наука имела смещённый спектр.* Политически мотивированное закрытие духовных академий и полная маргинализация их профессу-

ры означало устранение тех исследователей, кто мог бы составить консервативное крыло формирующейся дисциплины. В их отсутствии крайним консерватором в спектре доступных советскому читателю точек зрения оказался С.А. Жебелев, суммировавший позиции и выводы умеренно-либеральной германской библеистики. В свою очередь, численный перевес переводных и оригинальных текстов «мифологической школы» создавал видимость того, что представленная в них точка зрения – для мировой науки того времени сугубо маргинальная – представляет собой нечто вроде консенсуса передовых учёных.

5. Наконец, самое главное: *формирующаяся советская дисциплина была тем, что можно назвать «наукой готовых выводов».* В наиболее яркой форме это проявлялось у тех авторов, кто не шел дальше изложения основных доводов, высказанных мифологистами или ограничивался экзегезой текстов Ф. Энгельса. Но в равной мере это касалось и более консервативной ее части, опиравшейся на изложение достигнутых на Западе результатов: при такой рецепции полностью опускалась доказательная часть, демонстрирующая суть исследовательской работы историка, метод отбора и анализа источников, умение выстроить аргументацию и предложить контрдоводы на возможные возражения оппонентов.

Конец первому этапу в истории советской историографии раннего христианства положили дискуссии начала 1930-х гг. в Комакадемии. К этому времени Виппер уже уехал из СССР, но к моменту возвращения в 1940 г. его встретила уже качественно иная советская наука.

БЕЛОВА А.Д.
Аспирант
Санкт-Петербургский Государственный Университет (Россия, Санкт-Петербург)

МЕТОДЫ ПОЛЕВОЙ РАБОТЫ В. БОГОРАЗА И Ф. БОАСА И ИХ РЕЛЕВАНТНОСТЬ В ИССЛЕДОВАНИИ РЕЛИГИИ

Исследование поддержано грантом РНФ, проект № 16-18-10083

Аннотация. Статья посвящена методам сбора информации при работе в поле двух выдающихся этнографов конца XIX–XX века. Кратко описано формирование интересов каждого исследователя, их цели, гипотезы и результаты полевых работ до теоретических обобщений. Данные, полученные в ходе работы, свидетельствуют о том, что Боас, как лингвист и собиратель, пытавшийся восстановить историю этносов, предложил строгую методологию, подходящую для его целей. Основное внимание он уделяет сбору мифов и их переводу. Богораз же исследует избранный народ изнутри, чем открывает большее количество возможностей для анализа верований коренных народов Сибири. Этнографы отмечают важность знания языка исследуемого народа. Кратко показан опыт взаимодействия Богораза и Боаса во время экспедиции Джесупа.

Ключевые слова: Богораз, Боас, полевая работа, история религиоведения, история этнографии, методология исследования религии.

BELOVA A.D.
Post-graduate student
St. Petersburg State University (St. Petersburg, Russia)

METHODS OF FIELD WORK OF V. BOGORAZ AND F. BOAS AND THEIR RELEVANCE IN THE STUDY OF RELIGION

The research is supported by a grant of RSF, project no. 16-18-10083

Abstract. The article is devoted to the methods of collecting information when field working of two outstanding ethnographers of the late 19th–20th centuries. The formation of the interests of each researcher, their goals, hypotheses and results of field work before theoretical generalizations is briefly described. The data obtained in the course of the work indicate that Boas, as a linguist and collector who tried to restore the history of ethnoses, proposed a rigorous methodology suitable for his purposes. He focuses on collecting myths and translating them. Whereas, Bogoraz examines the peoples from within, that opens up more opportunities for analyzing beliefs of the indigenous peoples of Siberia. Ethnographers note the importance of knowledge of the language of the peoples being studied. The experience of Bogoraz and Boas interaction during the Jesup's expedition is briefly shown.

Keywords: Bogoraz, Boas, field work, history of the study of religion, history of ethnography, methodology of the study of religion.

В истории этнографии есть ученые, чей вклад в развитие дисциплины является основополагающим. Франц Боас и Владимир Германович Богораз относятся к их числу, являясь если не изобретателями, то первыми «разработчиками» этой дисциплины. Их наследие огромно и вызывает живой интерес и сегодня, спустя почти сто лет после публикации их ключевых работ. И если к теоретическим разработкам есть много вопросов, некоторые их выводы кажутся наивными или устаревшими, то этнографические материалы, собранные, в том числе, в процессе совместной работы (напр., экспедиции Джесупа 1897–1902 гг.) до сих пор представляют собой настоящее сокровище для исследователей коренных народов. Существует также тенденция обращения к разным сторонам деятельности В. Богораза и Ф. Боаса для составления более точного портрета этих выдающихся ученых (Ср.: В.Г. Богораз: ученый, писатель, общественный деятель [Михайлова, 2004] и Franz Boas as Public Intellectual: Theorist, Ethnographer, Activist (2015) [Darnell, 2017, 3]). В настоящей работе мы попытаемся восстановить полевой опыт обоих исследователей и понять, какие сведения о религиозной жизни коренных народов (и не только) можно получить из их наследия.

Франц Боас, получивший образование в Германии, отправился изучать инуитов на Баффинову землю. Это было первым опытом его полевой работы. С инуитами Боас прожил год и убедился, что человеческое разнообразие не определяется только окружающей средой [Darnell, 2017, 2]. Он считал важным собирать информация о культуре со слов носителей этой культуры и на их языке [Арзютов, Кан, 2013, 49]. Однако Боас мало участвовал в повседневной жизни туземцев, важнейшей для него оставалась мифология, а также сбор антропометрических данных. Говоря о началах антропологии, которые заложил Ф. Боас, Регна Дарнелл замечает: «*наша дисциплина было создана из жевательной резинки и шнурка для обуви, заквашенных на здоровой дозе амбиций*» [Darnell, 2017,3], намекая тем самым на отсутствие определенного инструментария и большую роль скрупулезной работы, интуиции и построении амбициозных гипотез. Одной из таких гипотез для Ф. Боаса было изучение взаимоотношений между народами и племенами Северной Америки. Этнолог

критиковал эволюционистские концепции, считая их односторонними, стремясь к всестороннему изучению культуры, без редукции к эволюционных или психологическим законам. С помощью сбора мифов он не только надеялся понять эти взаимоотношения, но и объяснить «типичные обычаи и характер каждого народа» [Арзютов, Кан, 2013, 50].

Культура для Боаса – символическая форма в головах людей. Раса, язык и культура – независимые переменные, на которые влияли контакты, миграции и окружающая среда. «*Новая антропология основывалась на полевом опыте из первых рук, прежде всего для установления истории бесписьменных сообществ и фиксации наивной точки зрения, через запись текстов из уст носителей традиционных языков*». [Darnell, 2017, 3].

Насколько такая детальная фиксация проливала свет на жизнь коренных народов Северной Америки? У Ф. Боаса не было цели исследовать повседневную практику и понять быт индейцев как своих современников. На это указывал он сам, говоря о целях антропологии: «*возможно, лучше всего наша цель определяется как попытка шаг за шагом понять, каким образом человек стал таким, какой он есть, с точки зрения биологии, психологии и культуры*» [Boas, 1932, 606]. Здесь видна ориентация на реконструкцию истории, и относительную неважность того, какой человек есть сейчас.
Антрополог Майкл Харкин работал в тех же деревнях, что и Боас, и попытался восстановить информацию о работе в поле своего старшего коллеги, подбираясь «снизу», т.е. со слов местных жителей. Однако жители сказали, что он большую часть времени провел, посещая почту [Harkin, 2001, 95]. Боас бесконечно отправлял собранные фольклорные материалы, практически не интересуясь тем, как протекала повседневная жизнь. Более того, он был убежден, что ритуалы только мешают фиксации текстов [Harkin, 2001,100].

Автор отмечает особенности, которые характеризовали полевую работу Ф.Боаса. Среди них упоминается «фрейминг» – способность отделять черты, присущие аборигенам, от примесей современного мира. Это нашло отражение как в способе запечатления аборигенов на пленке Боасом, так и в музейном экспонировании. «Помещение в рамку» позволяло, как минимум, детально описать объект, а также, потенциально, его проанализировать. Тем не менее, как справедливо отмечает Харкин, при данном подходе существует риск замыкания явления в своей рамке, как, например, в ранних работах Боаса (с народами Heiltsuk, Bella Coola), где основные данные были собраны из уст пожилых индивидов.

Боас считал себя ученым, использующим научные методы. Одним из следствий такого самоопределения стала дистанция – временная, географическая, эмоциональная. С самого начала этнографических исследований (на Баффиновой земле) эта дистанция была для Боаса важна, так он старался сделать полученные данные максимально объективными [Harkin, 2001, 97]. Боасу важно было отличаться от миссионеров, добродетелей и др., установивших контакт с туземными культурами. И здесь мы видим его первое и одно из ключевых отличий в способе контакта исследователя с местным населением: В. Богораз прожил с чукчами несколько лет, кочевал вместе с ними и проник глубоко внутрь повседневной культуры.

Интересно, что даже когда Франц Боас вернулся к Белла-Белла в 1923 году и сделал много заметок по интересующему нас вопросу религии, эти заметки так и не были опубликованы [Harkin, 2001, 99] Возможно, Боас преувеличивал значение мифа как конституирующего компонента культуры. Совсем не касаясь ритуала, Боас делал упор на материальные объекты, а также на мифологические сюжеты, из которых, как он считал, можно вычленить «характер народа». Динамичная культура была для Боаса

трудноуловима: «*язык, социальная организация, религия – словом, все нематериальное исчезает с жизнью каждого нового поколения*» [Boas, 1932, 609].

Владимир Германович Богораз получил свой первый полевой опыт, сам того не желая: будучи сосланным на Чукотку по политическим убеждениям, он заинтересовался материальной культурой и религией народа, с которым ему пришлось взаимодействовать [Арзютов, Кан, 2013, 51]. Корни своего этнографического интереса он сам видел в своих народнических взглядах, за которые попал сначала в тюрьму, а потом в ссылку. Так он описывает свой опыт пребывания в таганрогской тюрьме: «*Именно там для меня началось одновременно общение с народом, человеческое "дно" и Кузькина родительница. Там же, очевидно, родился мой вкус к полевой этнографии в человеческой гуще, и чем гуще, тем приятнее*» [цит. по Михайлова, 2004, 52]. Будучи заброшенным на Чукотку, он принимал самое активное участие в жизни местного населения. Богоразу пришлось самому выучить чукотский, сначала для повседневных нужд, а после этот язык стал для него средством постичь неизвестную культуру. Это постижение культуры становится для него самоцелью [Арзютов, Кан, 2013, 50]. В отличие от Ф.Боаса, для которого самоцелью являлся скорее язык, чем общение с народом, Богораз использует язык как средство. В отрыве от остальной цивилизации Богораз чувствовал тоску, и этнография стала для него отдушиной. Вероятно, он начал заниматься изучением местного населения от скуки [Вахтин, 2005, 257].

Тем не менее, однажды погрузившись в эту реальность, В. Богораз добросовестно работал над сбором материалов, а также буквально делил с чукчами жизнь. В своем письме Штернбергу (1895 г.) он пишет: «*Я теперь путаюсь с этнографией. Ездил по округу, семь месяцев кочевал с чукчами, будь они прокляты, ездил верхом на оленях, кочевал на плотах…*» [цит. по Вахтин, 2005, 258]. В этом же году начинается этнографическая Сибиряковская экспедиция, организованная для сбора фольклорного материала народов севера. Богораз преодолевает тысячи километров на санях, живет среди местного населения, собирает фольклорные материалы, делает фотографии, учит язык, а также ведет развернутые дневники. [Krupnik, 2017, 11–12]. Последняя привычка, которую он впоследствии попытается привить своим студентам, возможно, является ключевой для постижения духовной культуры и религиозных представлений. Большая часть его фундаментальной работы «Чукчи. Религия» состоит из описаний быта, праздников, предметов, чукотского жилища, организации поселения, полученных не иначе, как из наблюдения за ними в повседневной жизни.

Несмотря на высокую вовлеченность в быт чукчей, Богораз отдавал себе отчет в том, что этнография – профессиональное занятие, и должна иметь цели, задачи и метод [Арзютов, 2012, 242]. Большое влияние на становление Богораза как профессионального этнографа-собирателя оказало знакомство с Ф.Боасом и приглашение работать под его руководством в рамках Джесуповской экспедиции. Однако необходимость изучения языка народа была открыта В.Г. Богоразом на собственном опыте.

Богораз хотел, чтобы государство защищало северные территории от колонизации. Включать аборигенов в новое социалистическое государство он хотел путем улучшения условий их жизни, прежде всего образования и медицины. Он считал, что местные власти должны знать язык народа, населяющего подчиненные им области. В реальности же состоялась та самая колонизация и индустриализация, против которых В.Г. Богораз пытался выступать [Кан, 2007, 202].

Отношение Богораза к религии менялось, как и его теоретические предпочтения. Как отмечает С.Кан, «*теория никогда не была сильной стороной Богораза, его*

предпочтения менялись в зависимости от того, что ему случалось прочесть…» [Кан, 2007, 194]. В одной из своих поздних статей.

«Религия как тормоз социалистического строительства среди малочисленных народностей Севера» (1932) Богораз объявляет о разрыве с либерально-народнической точкой зрения на шаманизм. Тем не менее, нельзя говорить о том, что новая марксистская методология была воспринята им целиком. В.Д. Бонч-Бруевич в письме М.И. Шахновичу говорит о том, что «*Богораз по своему образованию и политическому миросозерцанию принадлежал к старому народническому мировоззрению, а переучиваться, чтобы воспринять марксистскую точку зрения, ему было очень трудно*» [Шахнович, 2011, 174].

Другим косвенным свидетельством неугасающего интереса к религии является программа полевых исследований, записанная учеником В.Г. Богораза С.А. Макарьевым, который сделал из нее учебник. Здесь большое внимание уделено духовной культуре исследуемых народов. Еще во введении отмечено, что этнография изучает одновременно старую культуру и новую культуру, применяя для той и другой особые комплексные методы [Макарьев, 1928, 4]. Хотя корни программы восходят к взаимодействию с Францем Боасом, здесь заметно расхождение с методологией последнего, делающего акцент на старой культуре, на истории народов. Также здесь Богораз, как и Боас, говорит о том, что тщательность полевой работы должна быть подобной методам естественных наук.

Здесь же получает развитие идея наблюдения стационарным методом – в отличие от разъездного – углубленное длительное изучение одного района.
«*Только тогда, когда сумеешь ближе подойти к населению, освоиться, сжиться с ним, приобрести его полное доверие, можно дать более глубокий и исчерпывающий анализ исследуемых явлений*» [Макарьев, 1928, 12]. Как видим, спустя много лет после совместной экспедиции с Францем Боасом Владимир Богораз остается верен себе в вопросе взаимодействия с аборигенным населением.

Особый интерес учебника представляет «программа по духовной культуре (идеологическим формам)». Студентам предлагается навести справки по верованиям, существующим в данной местности. Для каждой группы верующих есть своя «решетка вопросов», или тем для освещения. Туземцам отведен сравнительно небольшой список, в то время как исследования, проходящие «в русской деревне» делятся на несколько вариантов по различным религиям. Интересно, что прежде всех делений этнографу предлагается поискать остатки древних верований, суеверий, колдовства. Также, предлагается исследовать динамику, то, что пропускал Боас: «*Отношение молодежи к колдовству и колдунам*», «*Отметить причины роста/падения колдовства*» [Макарьев, 1928, 86]. И такие динамические наблюдения рекомендуется искать во всех исследуемых религиях. Например, в разделе «Сектантство и раскол» для исследователя важно понять время появления каждого направления, инициаторов и историю [Макарьев, 1928, 90].

Будучи преподавателем ЛГУ, Богораз настаивал на длительной полевой практике для студентов (1-2 года), и его идеи получили воплощение в жизнь [Vakhtin, 2015, 174]. Реализация его этнографической программы учениками представляет отдельный интерес для исследователя.

В вопросах методологии полевой работы нельзя обойти вниманием замечательный пример сотрудничества двух ученых-этнографов в рамках Северотихоокеанской экспедиции Джесупа. Она задумывалась для разрешения вопроса о культурном влиянии Старого и Нового Света, сбора этнографических данных и черепного материала, древних памятников с главной целью – доказательства родства народов [Вахтин, 2005, 248].

В. Богораз и В. Йохельсон собирали мифы и сказки коренных народов, вероятно, по указанию Боаса – руководителя экспедиции. Но интересно, что более точные сведения были записаны о тех народах, с которыми Богораз был знаком до экспедиции. Относительно тех, с кем исследователь вступал в контакт на несколько недель, обнаружено много неточностей и ошибок [Арзютов, Кан, 2013, 53]. Личный опыт стал подтверждением одного из его главных требований к полевой работе – необходимости длительного и глубокого контакта с местным населением.

Во время полевой работы Богораз был близок к Боасу, который занимал осторожную, скептическую позицию, не делая лишний раз теоретических обобщений [Михайлова, 2004, 84]. Тем не менее, он не был безукоризненным последователем Боаса, в частности, сохранял свои эволюционистские идеи и использовал их для интерпретации некоторых данных, полученных в ходе экспедиции.

Экспедиция реализовалась как двустороннее сотрудничество: с одной стороны, строгая, практически естественнонаучная методология Боаса – а с другой – опыт Богораза, знание языка, которое значительно обогатило предполагаемый план экспедиции и полученные материалы. Богораз уделял внимание языку как средству, а не как цели, но средству необходимому. Для Боаса же лингвистика была одним из средств этнографии. [Vakhtin, 2013, 176].

В исследователях было много общего, например, активизм Ф. Боаса (антирасизм и критика нацистской Германии) перекликался с общественная деятельностью и первостепенной ориентацией на политику В. Богораза. Тем не менее, в вопросе, поднятом выше, заметны и различия. Для Богораза «Лучший исследователь – местный человек, выросший в данной среде и связанный с нею непосредственной органической связью» [Макарьев, 1928, 7]. Для Боаса же ключевым являлось абстрагирование, беспристрастный взгляд и дистанция. Трудно сказать, объясняется ли это различием в образовании: полученное в Германии Боаса против «школы жизни» Богораза, но можно заметить, что если в исследовании мифологии оба этнографа получили прекрасные результаты, в исследовании ритуалов и живых религиозных верований «вовлеченный» подход Богораза дает гораздо больше. С другой стороны, известно, что заметки Боаса относительно верований Белла-Белла еще ждут своего исследователя.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Арзютов, Д.В. Полевые программы Штернберга и Богораза: от концепции поля к категоризации этничности / Д.В. Арзютов // Лев Штернберг – ученый, гражданин и человек. К 150-летию со дня рождения / под ред. Е.А. Резвана. – СПб: МАЭ РАН. – 2012. – С. 240–247.

2. Арзютов, Д.В. Кан С.А. Концепция поля и полевой работы в ранней советской этнографии / Д.В. Арзютов // Этнографическое обозрение. – 2013. – № 6. – С. 45–68.

3. Вахтин, Н.Б. Тихоокеанская экспедиция Джесупа и её русские участники / Н.Б. Вахтин // Антропологический форум. – 2005. – №. 2. – С. 241–274.

4. Кан, С. «Мой друг в тупике эмпиризма и скепсиса»: Владимир Богораз, Франц Боас и политический контекст советской этнологии в конце 1920-х – начале 1930-х гг. / С. Кан // Антропологический форум. – 2007. – № 7. – С. 191–230.

5. Макарьев, С.А. Полевая этнография: Краткое руководство и программы для сбора этнограф. материалов в СССР / С.А. Макарьев; под ред. проф. В.Г. Богораза-Тана. – Л.: Этнографич. экскурсионная комис. Этноотд-ния Геофака Л.Г.У., 1928. – 103 с.

6. Михайлова, Е.А. Владимир Германович Богораз: ученый, писатель, общественный деятель / Е.А. Михайлова // Выдающиеся отечественный этнологии и антропологи XX века / Тишков В.А., Тумаркин Д.Д. (ред.). – М, 2004. – С. 49–95.

7. Шахнович, М.М. О фольклористике, этнографии и истории религии (письма к М.И. Шахновичу). Публикация и комментарии М.М. Шахнович / Шахнович М.М. // Религиоведение. – 2011. – № 3. – С. 172–179.

8. Boas, F. The Aims of Anthropological Research / F. Boas // Science. – 30 Dec. 1932. – P. 605–613.

9. Darnell, R. Who Was Franz Boas? How Do We Know? And Why Should We Care? / R. Darnell // General Anthropology. – 2017. – Vol. 24 – № 1. – P. 1–7.

10. Harkin, M. (Dis)pleasures of the Text: Boasian Ethnology on the Central Northwest Coast / M. Harkin // Gateways: Exploring the Legacy of the Jesup North Pacific Expedition 1897–1902 / Krupnik I., William W. Fitzhugh (eds.) – Arctic Studies Center, National Museum of Natural History, Smithsonian Institution, 2001. – P. 93–106.

11. Krupnik, I. Waldemar Bogoras and the Chuckchee: a Maestro and a Classical Ethnography / I. Krupnik // The Chukchee / Bogoras, Waldemar, Duerr, Michael and Kasten, Erich (eds.). – Kulturstiftung Sibirien, 2017. – P. 9–45.

12. Vakhtin, N. Indigenous minorities of Siberia and Russian sociolinguistics of the 1920s: A life apart? / N.Vakhtin // Acta Borealia. – 2015. – V. 32. – № 2. – P. 171–189.

ПЕЛЕВИНА О.В.
Кандидат философских наук, доцент
Амурский государственный университет (Россия, Благовещенск)

ХРИСТИАНСТВО В КИТАЕ В КОНТЕКСТЕ РЕЛИГИОЗНО-ЭКОЛОГИЧЕСКОГО ПОДХОДА

Аннотация. В статье рассматривается современное состояние христианства в Китае с точки зрения религиозно-экологического подхода, получившего распространение в китайском религиоведении. В отечественный научный оборот вводятся взгляды современных китайских религиоведов: сторонников идеи «религиозно-экологического дисбаланса» и сторонников идеи «религиозно-экологического равновесия» в контексте изучения христианства. В результате автор приходит к выводу, что сторонники идеи «религиозно-экологического дисбаланса» причины развития христианства в Китае связывают с политикой угнетения народных китайских верований во второй половине XX в. И считают, что государство на современном этапе должно скорректировать стратегию религиозного развития, чтобы оказывать поддержку традиционным для Китая религиям. Сторонники идеи «религиозно-экологического равновесия» считают, что религиозная среда способна к саморегулированию, а дисбаланс обусловлен тем, что на современном этапе христианство испытывает давление и отсутствуют равные условия формирования отношений между религиями и социальной средой.

Ключевые слова: христианство, Китай, религиозно-экологический подход, социальная среда, религиоведение.

PELEVINA O.V.
PhD (Philosophy), Associate Professor
Amur State University (Russia, Blagoveshchensk)

CHRISTIANITY IN CHINA IN THE CONTEXT OF RELIGIOUS AND ECOLOGICAL APPROACH

Abstract. The article discusses the contemporary state of Christianity in China from the point of view of a religious-ecological approach, which has become widespread in Chinese religious studies. The views of contemporary Chinese religious scholars are being introduced into the domestic scientific circulation: supporters of the idea of "religious and ecological imbalance" and supporters of the idea of "religious and ecological balance" in the context of the study of Christianity. As a result, the author comes to the conclusion that supporters of the idea of "religious-ecological imbalance" associate the reasons for the development of Christianity in China with the policy of oppressing Chinese people's beliefs in the second half of the 20th century. And they consider that the state at the present stage should correct the strategy of religious development in order to support the religions traditional for China. Supporters of the idea of "religious-ecological balance" think that the religious environment is capable of self-regulation and not a propensity to explain the success in the development of Christianity by the serious policy of the state. Supporters of the idea of "religious-ecological balance" suppose that the religious environment is capable of self-regulation, and the imbalance is due to the fact that at the present stage Christianity is under pressure and there are no equal conditions for the formation of relations between religions and the social environment.

Keywords: Christianity, China, religious-ecological approach, social environment, religious studies.

Впервые христианство в виде несторианства проникло в Китай в VII в. и со временем сумело там укорениться. В современном Китае христианство отличается сложной организационной структурой. Это обусловлено совокупностью исторических, политических, социальных и иных причин. В КНР представлены все направления христианства. Католицизм и протестантизм входят в число пяти официальных религий. При этом с середины XX века эти западные ветви христианства в Китае в административных и экономических вопросах должны придерживаться независимости от зарубежных церквей и единоверцев. Протестантские общины на территории Китая действуют преимущественно как «домашние церкви». Православие официально признано в Синьцзян-Уйгурском автономном районе и во Внутренней Монголии. При этом православие на государственном уровне воспринимается как религия с выраженными национальными и региональными характеристиками. Национальные характеристики православия выражаются в том, что его исповедует русское национальное меньшинство, проживающее в Китае. Региональные – в том, что оно распространено лишь в нескольких регионах: в северо-восточной провинции Хэйлунцзян, северном автономном районе Внутренняя Монголия и в Синьцзян-Уйгурском автономном районе на северо-западе страны [Лукин, 2013, 23–29].

На современном этапе китайские религиоведы, безусловно, отмечают, что христианство является частью конфессионального пространства КНР и признают необходимость изучения этого религиозного феномена. Одним из ведущих центров современного китайского религиоведения является Научно-исследовательский институт религий мира при Академии общественных наук Китая (Институт религий мира). Институт был создан в Пекине в 1964 г. На его базе проводятся академические и актуальные прикладные исследования в области религиоведения. Важной особенностью Института яв-

ляется научное сопровождение государственной политики в области свободы совести.

При изучении христианства китайские специалисты обращают внимание на ряд ключевых тем. В их числе проблема подсчёта количества последователей христианства, их социально-психологический портрет, распространение христианства среди различных социальных групп китайского общества и другие [Тан, 2016, 246]. Помимо прикладных исследований китайские специалисты занимаются разработкой собственных или адаптацией имеющихся зарубежных теоретических подходов для изучения христианства в Китае [Гао, 2000]. Широкое распространение в последние годы получила религиозно-экологическая теория (宗教生态论). В её основе лежат методологические и теоретические подходы экологии, которая занимается изучением взаимодействия живых организмов и их сообществ между собой и с окружающей средой. Принципы экологии проецируются на социум, и социум рассматривается как среда обитания. Теория касается сбалансированности различных государственных и социальных систем и институтов.

Подробно о формировании религиозно-экологического подхода, его методологических особенностях, возможностях использования для изучения религий мира написал в своей статье профессор кафедры философии и религиоведения Центрального университета по делам национальностей Моу Чжунцзень (牟钟鉴) [Моу, 2011]. Автор статьи обращается к наследию американского антрополога Джулиана Стюарда, который ввёл понятия «культурное ядро» и «вторичные признаки культуры». Напомним, что «культурное ядро» формируется в ходе деятельности человека, которая способствует его существованию, выживанию, адаптации к окружающей среде. Основополагающие формы организации труда, образцы поведения, орудия труда задают основы «культурного ядра». Все остальные аспекты культуры Д. Стюард причисляет к «вторичным признакам». В число «вторичных признаков» входит и духовная культура. Подобные взгляды роднят концепцию Д. Стюарда с идеями К. Маркса. Неудивительно, что эти идеи получили популярность в КНР, где марксистский подход до сих пор не утратил актуальности. Со временем разработанная Д. Стюардом методология стала использоваться в религиоведении благодаря шведскому феноменологу и историку религий О. Хульткрантцу. О. Хульткрантц считается одним из основоположников экологии религии, о чём подробно писал А.Н. Красников [Красников, 2007, 215–227]. Примечательно, что китайский коллега отмечает значение работ А.Н. Красникова в изучении теории и методологии экологии религии в России.

Китайские специалисты признают, что религиозно-экологический подход целесообразно использовать при изучении религии как динамической системы, он может быть востребован при изучении религий мира в различных регионах. Но нас на данный момент более интересует религиозно-экологический подход в контексте объяснения причин востребованности христианства среди китайцев. В частности, Моу Чжунцзень не исключает, что развитие христианства в Китае может способствовать размыванию традиционного китайского «культурного ядра».

Профессор Восточно-Китайского педагогического университета Ли Сянпина в своих работах предпринимает попытку оценить востребованность религиозно-экологического подхода при изучении темы христианства в Китае [Ли Сянпин, 2011]. Профессор Ли отмечает, что в контексте данной теории используется два понятия: «религиозно-экологический дисбаланс» и «религиозно-экологическое равновесие». Рост христианства объясняется с позиции «религиозно-экологического дисбаланса», упадком или недостаточным развитием других религий, преимущественно народных религий и верований. Считается, что при нормальных обстоятельствах различные религии должны находиться в состоянии равновесия друг с другом, то есть все религии имеют своё собственное место в обществе, свою паству, отвечают религиозным потребностям

разных людей. Однако, если вмешательство человека (в лице государства или какого-то института) в эту систему будет реализовано ненадлежащим образом или возникнут проблемы во взаимодействии государства и церкви, равновесие будет уничтожено, некоторые религии будут развиваться чрезвычайно быстро, а другие будут подавляться или вовсе будут уничтожены.

Одним из инициаторов объяснения развития христианства в КНР через призму религиозно-экологического подхода считается специалист из Гонконга Лян Цзялинь [Лян Цзялинь, 1999]. В 1999 г. вышла его работа «Китайская сельская церковь после реформ открытости». Эта концепция сразу не получила большого внимания, но в последние годы обрела популярность в академических кругах.

Для объяснения успешности распространения христианства в КНР специалисты обращаются к недавней истории страны, когда, начиная с 1949 года, правительство кардинально изменило отношение к народным религиям и народным верованиям, вплоть до того, что стало ликвидировать их. Тем самым неосознанно были созданы условия для развития христианства. Ситуация вновь повторилась в годы Культурной революции (1966–1976 гг.), когда Коммунистическая партия Китая, не жалея усилий для искоренения народных религий, особенно в сельской местности, способствовала устранению препятствий на пути распространения христианства. Испытывая социально-психологические, духовные потребности крестьяне и фермеры стали обращаться к христианству.

По данным Ли Сянпина, сторонники религиозно-экологического дисбаланса скорее критически оценивают присутствие христианства в КНР. В своих исследованиях они показывают, что развитие христианства не способствует развитию традиционной китайской религиозной культуры, культурной преемственности. Настаивают на необходимости поддерживать автохтонную религиозность, поскольку религиозные убеждения должны быть тесно взаимосвязаны с национальной идентичностью. Считают, что таким образом чёткая взаимосвязь между религией и ханьской национальностью будет способствовать восстановлению религиозного баланса.

Основные аргументы сторонников религиозно-экологического подхода Ли Сянпин сводит к следующим положениям:

1) возможность распространения христианства возникла только в ситуации гонений на народные верования;

2) развитие христианства в сельской местности ставит под угрозу ценности традиционного общества, подрывает социальные отношения, которые поддерживались благодаря народным верованиям;

3) чтобы избежать возможной монополии в религиозном пространстве Китая нужно обращаются к государству с призывами корректировать стратегию религиозного развития;

4) духовный очаг китайцев можно поддержать за счёт традиционных религиозных убеждений. Народные верования – это подлинные верования. Иностранное христианство не является (аутентичным) подлинным, но также является символом западной культурной гегемонии и религиозного колониализма.

Сам Ли Сянпин критически настроен по отношению к сторонникам религиозно-экологического дисбаланса. Считает, что сторонники этого подхода изначально выстраивали свою теорию на рассмотрении сельского общества, уделяя внимание социальным низам, при этом подчёркивая взаимосвязь между народной верой и христианством. Полевые материалы современных китайских исследователей дают основания полагать, что социальный портрет христиан в последние годы претерпел серьёзные изменения. Этому способствовали урабанизационные процессы, рост экономики, разви-

тие образования. Христианства в Китае придерживаются не только сельские жители, но и студенты, интеллигенция, бизнесмены [Тан, 2014, 246].

Другой недостаток связан с тем, что сторонники теории обращают внимание только на рост христианства в КНР [Ли Сянпин, 2011]. За последние 30 лет развитие китайского буддизма было таким же динамичным, буддистов в КНР определённо больше, чем христиан. Ли Сянпин также подчёркивает, что по сравнению с буддизмом и даосизмом христианство в городской местности получило меньшее развитие. В массовом сознании христианство продолжает восприниматься как чуждая религия. На уровне муниципалитетов буддизм и даосизм воспринимаются как религии полезные в социально-экономическом плане, «местные политические элиты часто любят участвовать в различных организациях буддийской ассоциации и участвовать в планировании и проведении различных буддийских экономических мероприятий» [Ли Сянпин, 2011]. В христианстве такого потенциала они не видят. Ли Сянпин приводит пример того, как участвовал в собрании на уровне муниципалитета. Чиновник, ответственный за работу по делам религий скрупулёзно перечислял вклад буддийских общин в развитие социальной работы в подведомственной ему территории, но, когда вопрос коснулся христианства и ислама, сменил тему разговора: «Христианство – это иностранная религия. Хотя она также жертвует деньги на службы помощи при бедствиях, но я не знаю, как кто-то поверит в эту религию. Существует также ислам, который доставляет немало хлопот ...».

Ли Сянпин является сторонником того, что нужно обращаться не только к религиозно-экологическому дисбалансу, но и видеть основания религиозно-экологического баланса (равновесия). Это означает, что каждая религия вступает во взаимоотношения с социальной средой. Любая экосистема способна к самовосстановлению и свободному регулированию. По аналогии религии способны к упорядоченной и стабильной деятельности, к саморегулируемому развитию во времени и пространстве.

По мнению Ли Сян Пина, дисбаланс в религиозной среде Китая заключается в том, что условия формирования отношений между религией и социальной средой не одинаковы для всех. Христианство испытывает давление в китайском обществе, другие религии слишком близки к политике и бизнесу. Отношение социальной среды к пяти основным религиям разное. К традиционным для Китая религиям демонстрируется больше лояльности и толерантности, больше строгости проявляется по отношению к христианству.

В заключении заметим, что современное религиозное пространство КНР отличается сложной структурой и разнообразием, сочетая гарантии свободы совести с активным участием государства в вопросах регулирования религиозной жизни. Поэтому перед современным китайским религиоведением стоит целый ряд проблем. Это вопросы изучения зарубежного теоретического наследия; формирование собственных методологических подходов; сочетание основополагающих принципов религиоведческих исследований с идеологическими установками государства. Рост количества последователей и динамичное развитие христианских общин обусловили необходимость специальных религиоведческих исследований. Религиозно-экологический подход на современном этапе является одним из возможных вариантов объяснения популярности христианства в Китае, хотя, как было указано выше, этот подход в данной ситуации не является общепризнанным среди китайских специалистов и не даёт исчерпывающего объяснения, почему христианство стало востребованным среди китайцев.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Гао Шинин. Китайская социология религии [Электронный ресурс] / Гао Шинин. – URL: http://www.guoxue.com/ ?p=1725 (дата обращения: 20.08.2018). 高师宁 中国宗教社会 学研究回顾 // http://www.guoxue.com/ ?p=1725.

2. Красников, А.Н. Методологические проблемы религиоведения / А.Н. Красников. – М.: Академический Проект, 2007. – 239 с.

3. Ли Сянпин. «Религиозная экология» или «экология власти» – национальное представление религиозной веры [Электронный ресурс] / Ли Сянпин. – URL: http://www.csrs.shu.edu.cn/Default.aspx?tabid=20981&ctl=Detail&mid=39312&Id=79852&SkinSrc=[L]Skins/zjyjzx1/zjyjzx1 (дата обращения: 02.09.2018). 李向平："宗教生态"还是"权力生态" – 宗教信仰的国家想象力.

4. Лукин, А.В. Статус Китайской автономной православной церкви и перспективы православия в Китае. Аналитический доклад / А.В. Лукин. – М.: МГИМО. – 2013. – № 4. – С. 23–29.

5. Лян Цзялинь. Китайская сельская церковь после реформ открытости/ Лян Цзялинь / Лян Цзялинь. – Гонконг: духовная академия Цзяндао, 1999. 梁家麟 改革开放以来的中国农村教会, 香港：建道神学院, 1999年.

6. Тан Сяофэн. Полевые исследования христианства в Китае / Тан Сяофэн. – Пекин: Шехуэй кэсюэ вэньсень чубань ше, 2014. – 246 с. 唐晓峰.中国基督教田野考察 –北京: 社会科学文献出版社, 2014. – 246页.

7. Моу Чжунцзень. Религиозно-экологическая теория [Электронный ресурс] / Моу Чжунцзень. – URL: http://www.pacilution.com/ShowArticle.asp?ArticleID=5288 (дата обращения: 2.09.2018). 牟钟鉴. 宗教生态论 // http://iwr.cass.cn/zjyzx/-201202/t20120227_3109785.shtml.

ЧЖАН СИ
Кандидат философских наук, младший научный сотрудник
Китайская Академия Общественных Наук (КНР, Пекин)

НАУЧНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ЖУРНАЛЫ ПО РЕЛИГИОВЕДЕНИЮ В СОВРЕМЕННОМ КИТАЕ*

Аннотация. В обзоре рассмотрено состояние периодических изданий по религиоведению в Китае в конце XX – начале XXI века, кратко проанализирован исторический опыт и развитие религиоведческой периодики на современном этапе.

Ключевые слова: гуманитарные и общественные науки в Китае, изучение религии, периодические издания по религиоведению, CSSCI

ZHANG XI
PhD (Philosophy), research assistant
Chinese Academy of Social Sciences (China, Beijing)

SCIENTIFIC-THEORETICAL JOURNALS ON THE STUDY OF THE RELIGION IN MODERN CHINA

* Впервые статья была опубликована в журнале «Религиоведение». № 4. 2018.

Abstract. The review deals with the state of periodicals on the Study of the Religion in China at the end of XX – beginning of XXI century, briefly analyzing the historical experience and the development of theological periodicals on with time-step.

Keywords: humanitarian and social sciences in China, Study of the Religion, periodicals on the Study of the Religion, CSSCI.

В последние десятилетия в Китае гуманитарные исследования стали более свободными и активными, что не могло не отразиться и на научном исследовании религии. Китайские ученые не только впитывают и используют немарксистские западные религиоведческие идеи в исследованиях религии, но и соединяют западную религиоведческую концепцию с китаизацией марксистских религиозных взглядов, стимулируя переход китайского изучения религии от упрощенного и поверхностного, даже предвзятого понимания религии к рассмотрению её как составного элемента историко-культурной системы человечества. В настоящее время в Китае религиоведческие исследования специализируются, религиоведческий диапазон расширяется, в большом масштабе появились научно-исследовательские центры по религиоведению. Создание новых многочисленных научно-исследовательских учреждений по изучению религии создало условия для появления профессиональных журналов, роль которых для развития китайского религиоведения трудно переоценить. Китайское правительство вкладывает много средств на развитие гуманитарных и социальных наук, а это способствует устойчивому развитию научной периодики, в том числе и по религиоведению.

Появление профессиональных журналов рассматривается в Китае как важный символ самоидентификации китайского религиоведения. Лавинообразное появление религиоведческих журналов в последние 15 лет стало не только событием для научного сообщества, но и впечатляющим культурным явлением. По статистическим данным, отражённым в Таблице 1, в настоящее время в Китае существует около 60 журналов по проблемам религии, издаваемых как научными, так и религиозными организациями: «Философия религии», «Исследования современных религий», «Исследования фольклора», «Религия и мир», «Религиоведение», «Религия в Китае», «Религия», «Даосизм в Китае», «Исследования Ицзин», «Исследования конфуцианства», «Китайская тибетология», «Исследования Тибета», «Вестник Тибетского института», «Голос Дхармы», «Дуньхуанлогия», «Дуньхуановедение», «Юнхэгунский альманах», «Исследования Хуэя», «Мусульмане в Китае», «Исследования арабского мира», «Тяньфэн» («Евангелие»), «Католицизм в Китае» и др. В публикациях представлены все основные направления современного религиоведения, включая теоретическое религиоведение, изучение буддизма, даосизма, христианства, ислама, иудаизма на основе различных методологических парадигм; примерно половина издаваемых журналов является специализированными.

Таблица 1. Основные направления исследования специализированных журналов по изучению религии и их количество:

Направление исследования	**Общее количество изданий на 2015 г.**	**Количество изданий (до 2000 г.)**	**Количество изданий, созданных в 2000–2015 г.**
Изучение буддизма	15	4	11
Изучение христианства	8	6	2
Изучение даосизма	1	1	
Изучение ислама	1	1	
Изучение иудаизма	1	1	
Теоретическое религиоведение	9	2	7

Как видно из Таблицы 1, во-первых, журналы по изучению буддизма, христианства и по теоретическому религиоведению являются доминирующими. После 2000 года резко возросло количество специализированных изданий по буддизму и теоретическому религиоведению.

Следует отметить, что в Китае восемь журналов по изучению религии были введены в перечень CSSCI (Chinese Social Sciences Citation Index): «Исследования мировых религий», «Религиоведение», «Религия в Китае», «Голос Дхармы», «Даосизм в Китае», «Мусульмане в Китае», «Католицизм в Китае», «Тяньфэн»; практически все издания имеют свои сайты.

«Исследования мировых религий» и «Религиоведение» относятся к комплексным научно-теоретическим журналам. Журнал «Исследования мировых религий» (世界宗教研究 Studies in World Religions, http://www.sjzjyjzz.cn) является первым китайским религиоведческим периодическим изданием. Он был основан Институтом мировых религий Китайской Академии Общественных Наук более 30 лет назад. В нем были опубликованы статьи известных отечественных и зарубежных исследователей религии, ставшие классическими. Основной лозунг журнала – «научность и теоретичность». В соответствии с ним в журнале сейчас существуют следующие тематические рубрики: «Исследования в области теоретического религиоведения», «Исследования в области буддизма», «Исследования в области даосизма», «Исследования в области христианства», «Исследования в области ислама», «Изучение народных религий», «Изучение религий национальных меньшинств», «Исследования в области конфуцианства», «Исследования новых религиозных движений», «Книжное обозрение» и другие.

Журнал «Религиоведение» (宗教学研究 Religious Studies, http://www.taoism.cc/index.php?do=date&id=50) – первый университетский журнал по религиоведению – был основан Сычуаньским университетом в 1982 году. Но до 1996 г. издание журнала было нерегулярным. В 1996 году была изменена редколлегия журнала, изменился его внешний вид, и он стал ежеквартальным. Основная цель данного журнала состоит в тематическом исследовании проблем даосизма, однако там представлены и результаты изучения других религий. Основные рубрики данного журнала включают в себя: «Исследования в области даосизма», «Исследования в области буддизма», «Исследования в области ислама», «Исследования в области христианства», «Исследования в области католицизма», «Исследования в области религий национальных меньшинств», «Исследования в области теоретического религиоведения», «Форумы» и другие.

Журнал «Религия в Китае» (中国宗教 China Religion, http://www.chinareligion.cn), ориентирующийся на пропаганду политики КПК в области религии, был создан Государственным управлением по делам религий в 1995 году. Этот журнал получил высокую оценку китайского правительства, научного сообщества, церковных кругов, верующих. В нем публикуются материалы по истории китайских религий, анализируется современное состояние мировых религий и другие актуальные вопросы. В журнале 12 рубрик: «Тематические статьи», «Новости», «Теория», «Внимание», «Деятели», «Жизнь», «Культура», «Памятники», «Форумы», «Обмен», «Книжное обозрение», «Скорочтение». Кроме того, в каждом номере публиковалось 12 страниц с иллюстрациями для демонстрирования важности религиозной деятельности, религиозных достопримечательностей и сокровищ, публиковались работы по фотографии, живописи, скульптуре, каллиграфии, имеющие высокую художественную ценность.

Такие крупные периодические издания, как «Мусульмане в Китае», «Тяньфэн», «Даосизм в Китае», «Голос Дхармы», «Католицизм в Китае», издаются соответствующими религиозными ассоциациями и, с одной стороны, отражают их деятельность, а с другой – уделяют большое внимание публикациям светских научных исследований в области изучения конкретных религиозных направлений. Эта двоякая цель была заяв-

лена главными редакторами этих журналов во время организованной журналом «Религия в Китае» в декабре 2010 года важной конференции – «Позиция и ответственность религиозных медиа». В работе конференции, которая проходила в Институте буддизма при Храме нефритового Будды в Шанхае, приняло участие около 600 ученых и религиозных деятелей.

Журнал «Мусульмане в Китае» (中国穆斯林 China Muslims, http://www.chinaislam.net.cn/about/zbkw/about192.html) был основан в 1957 г., но просуществовал недолго. В 1981 году он был восстановлен Государственным управлением по делам религий и Китайской исламской ассоциацией. Данный журнал имеет патриотическую окраску, активно содействует развитию исламской культуры, пропагандирует знание ислама и исламской этики, исламское искусство. В нем открыты следующие основные разделы: «Тематические статьи», «Научно-исследовательская культура», «Толкование канонических книг», «Обмен», «Деятели», «Экономическое обозрение», «Широкоугольное окно жизни», «Образование», «Дружественные контакты», «Мусульманские храмы», «Интервью», «Рецензии», «Политическое регулирование законодательства», «Международная обстановка» и др.

В 1980 году протестантский журнал «Тяньфэн» (天风 Tianfeng, http://tianfeng.ccctspm.org/tianfeng) был восстановлен совместно Китайским патриотическим комитетом исповедующих христианство и Китайской христианской ассоциацией. Этот журнал придерживается принципа «автономии, самостоятельности и самораспространения», ориентируясь на аудиторию более 16 миллионов христиан-протестантов, живущих в Китае. Его основные рубрики включают в себя: «Тематические статьи», «Ежемесячная тема», «Зеленая трава», «Церковь в современное время», «Социальное обслуживание», «Сад для чтения канонических книг», «Проповедь», «История христианства», «Деятели», «Ответы читателям», «Интервью» и др.

В 1962 году был создан журнал «Вестник китайской даосской ассоциации». В 1987 году журнал был переименован в «Даосизм в Китае» (中国道教 China Taoism, http://www.chinataoism.org) и стал издаваться ежеквартально, а с 1999 года – раз в два месяца. В течение двадцати лет он играет важную роль в понимании значения этой религии в истории китайской культуры и особенностей современного даосизма, показывая текущее состояние и перспективы развития этой религии. Более половины объема каждого номера заняты научно-исследовательскими работами в области даосизма; представлены даосская служба и состояние о создании международных дружественных контактов; знакомство с даосскими деятелями и монашеским опытом. Кроме того, имеются разделы: «Даосский форум», «Известные фигуры», «Даосское питание и продление жизни», «Исторические данные даосизма», «Дружественные контакты» и другие.

В 1981 году был восстановлен журнал «Голос Дхармы» (法音 The Voice of Dharma, http://www.baohuasi.org/qikan/fayin/gwelcome.htm), который с 1988 года стал публиковаться ежемесячно. Он является «добрым наставником и надёжным другом» для понимания китайского буддизма и его исследований и получил высокую оценку отечественных и зарубежных буддийских сообществ, различных кругов китайского общества. Основное содержание журнала включает в себя теоретические исследования буддизма, его литературы и истории, культуры и искусства, буддийской религиозной деятельности, тибетского буддизма, буддизма Тхеравады.

В 1964 году был основан католический журнал «Голубь», в конце 1980 г. он был переименован в «Католицизм в Китае» (中国天主教 Catholic Church in China, http://www.chinacatholic.cn/html1/category/1405/3044-1.htm) и с этим названием существует до сих пор. Он был основан Китайской католической патриотической ассоциацией и Китайским католическим епископским колледжем. Основная цель журнала со-

стоит в воспитании патриотического духа среди верующих, в пропаганде политики Китайской католической церкви, претворении в жизнь политики свободы вероисповедания, в объединении духовенства (католических монахов и монахинь) и верующих в деле развития Китая. Основные разделы журнала следующие: «Амвон», «Теология», «Плоды для чтения классических учений», «Церковные форумы», «Обсуждение вопросов», «Добрые дела», «Интервью», «Репортажи», «Искусство», «Эссе», «Дружественные обмены», «Зарубежная информация», «Данные по церковной истории» и др.

В последние годы благодаря интеграции научно-исследовательских ресурсов по изучению религии в разноуровневых центрах и вузах стали выходить в свет периодические сборники статей, вестники и альманахи по религиоведению. Эти научно-теоретические периодические издания отражают современное развитие религиоведения в Китае и не только способствуют формированию дисциплинарных стандартов, но и определяют новые направления научных исследований.

Классифицируем такие периодические издания, исходя из их учредителей: издания академий общественных наук разного уровня; издания высших учебных заведений и/или их научно-исследовательских подразделений; издания религиозных объединений, и сравним их количество до 2000 г. и в настоящее время.

Таблица 2. Общее распространение периодических изданий по изучению религии, издаваемых учреждениями до 2000 г. и на 2012 г.:

Учредители изданий	**Количество периодических изданий до 2000 г.**	**Количество периодических изданий на 2012 г.**	**Общее количество изданий**	**Прирост**
Академии общественных наук разного уровня	4	2	6	50%
Высшие учебные заведения и/или их научно-исследовательские подразделения	4	9	13	225%
Религиозные объединения	5	11	16	220%

Таблица 3. Основные направления периодических изданий по изучению религии, издаваемых учреждениями:

Направления исследования	**Количество изданий Академий общественных наук разного уровня**	**Количество изданий Высших учебных заведений и/или их научно-исследовательских подразделений**	**Количество изданий религиозных объединений**
Изучение буддизма	3	2	10
Изучение христианства	1	3	1
Изучение даосизма			1
Изучение ислама		1	
Изучение иудаизма		1	
Теоретическое религиоведение	2	6	1
Всего	6	13	16

Как видно из приведенных таблиц, до 2000 года изданий, выпускавшихся религиозными объединениями, несколько больше, чем изданий светских учреждений. За последующие годы численность периодических религиоведческих изданий существенно возросла: количество издаваемых религиозными объединениями изданий увеличилось на 220%, количество журналов, издаваемых вузами, увеличилось на 225%. Число пери-

одических изданий по религиоведению, издаваемых академиями общественных наук, увеличилось на 50%.

Причиной этого роста является то, что с развитием китайской национальной экономики и по мере повышения внимания китайского правительства и Министерства образования к изучению религии, многочисленные вузы и академии получают все больше финансовой поддержки, что дает стабильную материальную основу для издания журналов. Периодические издания не только способствуют развитию научных исследований и педагогической деятельности, но их наличие становится престижным.

Однако, неравномерное развитие различных направлений китайского религиоведения отражается в количестве издаваемых по этим направлениям журналов. Заметное преимущество имеет изучение буддизма: журналов по буддизму 15, но лишь 5 из них издаются светскими учреждениями. Существует только одно специализированное издание по католицизму и одно – по иудаизму. Изучение ислама развивается медленнее исследований других религий, но оно является очень важным, поэтому очевидно, что журналов по исламу будет больше, материалы об исламе печатаются на страницах не только единственного специализированного журнала «Мусульмане в Китае», но и в других периодических изданиях.

Таким образом, создание журналов стимулирует развитие изучения религии в Китае, играет значительную роль в расширении проблемных полей и в формировании дисциплинарных стандартов, становится одним из важнейших признаков развития китайского религиоведения.

Приложение. *Создание учебно-исследовательских заведений по изучению религии в вузах Китая*

Название высших образовательных заведений	**Время создания**	**Отделения и кафедры по религиоведению**
Нанкинский университет	1979	Факультет религиоведения
Сычуаньский университет	1980	Научно-исследовательский центр по изучению религии и даосизма
Центральный университет национальностей	1988	Факультет философии и религии
Китайский народный университет	1991	Факультет религиоведения
Педагогический университет Центрального Китая	1992	Научно-исследовательский центр по изучению истории церквей в Китае
Шаньдунский университет	1994	Научно-исследовательский центр по изучению бахаизма и иудаизма
Пекинский университет	1994	Отделение религиоведения
Шанхайский образовательный институт	1994	Научно-исследовательский центр по изучению религии и культуры
Юго-восточный университет	1995	Научно-исследовательский центр по изучению культуры и буддизма
Фуданьский университет	1996	Научно-исследовательский центр по изучению христианства
Северо-западный институт национальных меньшинств	1996	Научно-исследовательский центр по изучению религии
Нанькайский университет	1997	Научно-исследовательский центр по изучению культуры и религии
Уханьский университет	1997	Факультет религиоведения
Чжуншаньский университет	1997	Научно-исследовательский центр сравнительного религиоведения
Шэньсиский педагогический университет	1998	Научно-исследовательский центр по изучению религии и культуры
Сямэньский университет	1998	Научно-исследовательский центр по изучению религии

Название высших образовательных заведений	Время создания	Отделения и кафедры по религиоведению
Чжэцзянский Университет	1998	Научно-исследовательский центр по изучению религии и культуры
Сучжоуский университет	1998	Научно-исследовательский центр по изучению религии
Восточно-китайский педагогический университет	1999	Научно-исследовательский центр по изучению религии
Университет Цинхуа	2001	Научно-исследовательский центр по изучению религии
Университет Хуацяо	2001	Научно-исследовательский центр по изучению религии
Пекинский объединенный университет	2002	Научно-исследовательский центр по изучению национальности и религии
Пекинский педагогический университет	2003	Научно-исследовательский центр по изучению религии и культуры

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Итоги китайского религиоведения за 30 лет: с 1978 по 2008 гг. / под ред. Чжо Синьпин. – Пекин, 2008 (中国宗教学30年：1978–2008. 卓新平主编，中国社会科学出版社，2008).

2. Шань Жун. Анализ состояния китайских научных периодических изданий по религиоведению и их тенденция развития / Шань Жун // Вестник Чунцинского университета. – 2012. – № 4 (尚 荣: 中国宗教学类学术集刊的现状分析及其趋势展望 // 重庆大学学报 (社会科学版), 2012 年, 第 18 卷, 第 4 期).

3. Хэ Гуанху. Столетняя история изучения религии в Китае / Хэ Гуанху // Круги научных исследований. – 2003. – № 3 (何光沪：中国宗教学百年// 学术界. 2003. 第3期).

4. Цзян Цзяньюн. Возможности и вызовы в китайских исследованиях религии / Цзян Цзяньюн // Религия в Китае. – 2010. – № 8 (蒋坚永: 中国宗教学研究的机遇与挑战 // 中国宗教，2010. 第8期).

5. Фан Литянь. Текущее состояние и будущее отечественного религиоведения / Фан Литянь // Вестник Китайского народного университета. –2002. – № 4 (方立天: 我国宗教学研究的现状与未来［J］． 中国人民大学学报，2002. 第4期).

6. Wenzel-Teuber, K. “Transcendent and Secular at the Same Time” News from the Field of the Religious Media / K. Wenzel-Teuber // the article was first published in China heute 2011. – T. 4 (in German).

КАДУК А.В.
Исследователь (Россия, Москва)
СИРИНА А.А.
Доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник
Институт этнологии и антропологии РАН (Россия, Москва)

М.Г. ЛЕВИН И ЕГО МАТЕРИАЛЫ ПО ШАМАНСТВУ 1920–1930-Х ГОДОВ ИЗ АРХИВА ИНСТИТУТА ЭТНОЛОГИИ И АНТРОПОЛОГИИ РАН

Исследование поддержано грантом РФФИ, проект №18-09-00537

Аннотация. Статья основана на изучении полевых материалов М.Г. Левина (1904–1963) по шаманству, собранных во время Тунгусской и Охотской научных экспедиций конца 1920-х – начала 1930-х годов и хранящихся в архиве Института этнологии и антропологии РАН. В записях с севера Байкала внимание Левина в основном сосредоточено на шаманских камланиях, которые он лично наблюдал. На Охотском побережье собраны материалы о шаманском мировоззрении без фиксации шаманских камланий; прослеживается аспект борьбы с шаманством. Характер собранных материалов и их судьбу во многом определил исторический контекст исследований.

Ключевые слова: М.Г. Левин, архив ИЭА РАН, экспедиционные исследования 1920–1930-х годов, Тунгусская экспедиция, Северный Байкал, Охотское побережье, эвенки, орочи, эвены, ламуты, шаманство.

KADUK A.V.
Researcher (Moscow, Russia)
SIRINA A.A.
Doctor of History, leading researcher
Institute of Ethnology and anthropology RAS (Moscow, Russia)

M.G. LEVIN AND HIS MATERIALS ON SHAMANISM OF THE 1920–1930S FROM THE ARCHIVE OF THE INSTITUTE OF ETHNOLOGY AND ANTHROPOLOGY RAS

The study was supported by a grant from the Russian Foundation for Basic Research, project no. 18-09-00537

Abstract. This article is based on the field data collected by Maksim Grigorievich Levin (1904–1963), during two ethnographical and anthropological expeditions to the Northern Baikal (1927) and to the Okhotsk seashore (1930–1932). These materials are kept in the Levin's fund in the archive of the Institute of Ethnology and Anthropology of Russian Academy of Sciences. These materials were collected We pay special attention to his data on shamanism. In 1927 Levin observed a three shamans performances among Evenkis, while on the Okhotsk seashore he did not observed a shamanic rituals among Lamuty, collecting data from four key informants. In 1930–1932, having been a member of local Soviet authorities, he was involved in the struggle with shamanism.

Keywords: M.G. Levin, IEA RAS archive, expeditionary research of the 1920–1930s, Tunguskaya expedition, Northern Baikal, Okhotsk coast, Evenks, Orochi, Evens, Lamut, shamanism.

Максим Григорьевич Левин (1904–1963) – известный советский антрополог, этнограф, археолог, специалист в области этнической антропологии народов Севера, Сибири и Дальнего Востока, доктор исторических наук, профессор, заместитель директора (1943–1963) Института этнографии АН СССР в Москве, редактор журнала «Советская этнография» [Алексеева, Арутюнов, 2004].

М.Г. Левин уже студентом начал выезжать в комплексные этнографо-антропологические экспедиции. После окончания аспирантуры НИИ антропологии (1925–1928) по этнографическому циклу под руководством проф. Б.А. Куфтина Максим Григорьевич несколько лет работал в Музее народоведения.

В архиве Института этнологии и антропологии Российской академии наук (АИЭА РАН) хранится фонд М.Г. Левина (Ф. 49). Материалы, переданные самим М.Г. Левиным в архив при жизни (опись 1), относятся к его двухлетней работе на

Охотском побережье (территория нынешней Магаданской обл.) в 1930–1932 гг., где он занимался изучением ламутов (эвенов и орочей). Другая часть (опись 2 и неописанные материалы) была передана в архив его сыном, академиком Г.М. Бонгард-Левиным (1933–2008).

География экспедиционных исследований М.Г. Левина и сфера его интересов в 1920–1930-е гг. была чрезвычайно широка. Экспедиции проходили на территориях Тувы (1926), северного Байкала (1927), Алтая (1929), побережье Охотского моря (1930–1932). В описях есть ссылки на полевые материалы из экспедиций конца 1920-х – начала 1930-х годов к тувинцам, бурятам, тунгусам (эвенкам и эвенам). К сожалению, не найдены некоторые дневники Левина из первой советской этнографо-антропологической экспедиции в Туву 1926 г., возглавлявшейся проф. В.В. Бунаком, один из дневников (№1) Тунгусской экспедиции 1927–1928 гг., дневники экспедиции на Охотское побережье 1930–1932 гг. [Гурвич 1969].

В статье рассматриваются полевые материалы из Тунгусской экспедиции 1927 г., снаряжённой от Московского Центрального музея народоведения (ЦМН) на северный Байкал, где работал также проф. Б.А. Куфтин и аспирант Я.Я. Рогинский. Другой источник сведений о шаманстве ламутов (эвенов и орочей) Охотского побережья содержится в небольшой тетради (всего 25 листов, вместе с вложенными листами), в которой записаны беседы Левина с шаманами в 1932 г. [А ИЭА РАН, ф. 49, оп. 1, п. 3, д. 33].

Полевой дневник М.Г. Левина из Тунгусской экспедиции [А ИЭА РАН, ф. 49, оп. 2, п. 28, д. 117] («Тетрадь №2») имеет 104 пронумерованных листа. Описанные в дневнике события охватывают две с половиной недели с 10 июля 1927 г. по 28 июля 1927 г. В общей сложности материалы по шаманству составляют около половины от общего объема записей, в основном это описания шаманских камланий. Кроме того, имеются данные о коническом жилище (установка, названия), амбаре на сваях (лабаз), юрте для роженицы, беременности и родах; орудиях охоты, средствах передвижения (нарты), о музыкальных инструментах, о погребении в срубе на устье р. Амнундакан.

В дневнике описаны три шаманских камлания, состоявшиеся 10, 20 и 28 июля 1927 г. «Пришли в юрту вместе с шаманом “саман”. Юрта в лесу. Живёт в избе в самом селе. Расселись вокруг костра. Шаман достаёт бубен», – так начинается первое описание шаманского камлания от 10 июля 1927 г. Это самая ранняя дневниковая запись, поэтому мы не знаем о событиях, предшествующих камланию. Нет информации о месте камлания, возрасте, имени шамана, не вполне ясна цель камлания. В отличие от двух других описанных в дневнике камланий, Левин не упоминает о больных людях, находящихся среди присутствующих, и которых призван вылечить шаман. Возможно, учёные попросили шамана специально пошаманить для них (так как в описании этого камлания хорошо просматривается влияние присутствующих учёных на поведение шамана, который то и дело обращается к ним). «Шаман даёт нам разъяснения. “Вот месяц”, “вот звезда”. Поворачивается, чтобы нам показать». «Когда наставили на него аппарат, спрашивает даже хорошо ли он стоит!». Свои публичные обращения шаман, очевидно, делает на русском языке. В одном случае, передавая содержание слов шамана, Левин сообщает, что «язык шамана исковерканный русский». Во время камлания шаман даже воспроизводит некоторые этнические стереотипы о тунгусах и русских: «У нас со старины так ведётся, нет <…> у тебя бери. Бедному человеку дашь. Не отдаёт <…> ладно. У русских не так. Русским много надо». Присутствующие учёные не всегда выступают только в роли наблюдателей, но и благодаря шаману становятся участниками происходящего: «Шаман передаёт мне чашку. Плескаю в огонь и передаю Б. Алексеевичу (Куфтину – А.С., А.К.)». Во время камлания у шамана был помощник, которого Левин называет «тунгус», не сообщая его имени и других сведений о нем. В процес-

се камлания этот помощник сильно опьянел, так что в конце концов шаман попросил удалить его из юрты и закончил камлание без него.

После описания данного камлания в дневнике М.Г. Левина имеются рисунки шаманского бубна, колотушки и шаманской одежды с топографическими описаниями, и везде идут отдельные записи из разговоров с шаманами на эвенкийском языке и в переводе. Дата в начале записи не проставлена, вполне вероятно, что Левин сделал записи со слов все того же шамана.

Следующие записи о шаманстве относятся к 20 июля. Этой датой подписаны две записи в разных частях дневника. Первая запись – разговор с бабушкой Талбуконовой, великой шаманкой из Шамагирского рода, 85-ти лет, вторая запись – описание её камлания в стойбище на Амнундакане (Северный Байкал). Шаманка рассказывает Левину о приобретении шаманского дара: «Теперь в Шамагирском роду бабушка последняя шаманка. От кого получила своё шаманство не знает. Бабушка была шаманка, дедушка был шаманом, от них и получила. Шаманить никто не учил, сама стала сама от себя. И слова, которые говорит, сама от себя выучила». Из разговора с ней Левин узнает о духах и божествах, с которыми она взаимодействует во время камлания. Камлание происходило в юрте (конической) шаманки, её муж принёс шаманские принадлежности, которые лежали на лабазе у юрты. Во время камлания роль помощника выполняет муж А. Талбуконовой, которого Левин называет в своих записях «стариком». Левин упоминает о сыне и зяте, которые также помогали шаманке во время камлания. Шаманка камлает сразу для нескольких человек: тунгуса Николая, некоей больной женщины и доктора, присутствовавшего также на первом описанном в дневнике камлании. Шаманка созывает на камлание людей из соседних юрт, заявляя, что нужно много народу. Все присутствующие тунгусы являются активными участниками камлания, подпевая шаманке хором в нужных местах. А в конце камлания шаманка по часовой стрелке пускает своей бубен по рукам всех присутствующих. «Каждый (женщины, мужчины и дети) делает несколько ударов, и передаёт следующему. Дают и русским (всем нам)». В своём описании Левин много внимания уделяет движениям шаманки во время камлания.

В дневниковых записях от 20 июля встречаются отдельные слова и фразы на тунгусском языке, а запись шаманского текста сделана в другой день – 22 июля. Текст записан на тунгусском языке. На русском языке сделаны записи о том, когда шаманка пела те или иные фразы, и написано слово «хор» в круглых скобках. Вероятно, записанный в дневнике текст представляет собой продукт коллективного творчества: «Текст шаманского камлания и сказки прочитаны в юртах Талбуконовых, Черных и 2-м другим тунгусам и всецело одобрены. Каждая фраза повторялась, вносились изменения, после чего записи удовлетворили всех».

Последнее описание шаманского камлания в юрте Иннокентия Талбуконова Левин приводит в дневниковой записи от 28 июля. К Иннокентию приехала погостить больная сестра его жены. «Решено было пригласить бабушку Талбуконову чтобы она шаманила для больной». Это камлание происходило недалеко от места предыдущего. Камлание отличается от ранее описанных более продолжительной подготовкой к нему. Перед камланием в лесу срубили деревья, которые потом использовали для обустройства внутреннего пространства юрты. Левин приводит тунгусские название этих фигурок, а также сделанных для камлания деревянных конструкций. В ходе камлания был принесён в жертву олень. Во время предыдущих камланий кровавая жертва не упоминается, использовали водку – её пили, брызгали на бубен и шаманские принадлежности, лили в огонь. 28 июля дедушка Талбуконов, помогающий шаманке, чем-то кропит её и поливает деревянные фигурки «hуча» из чашки. Вероятно, речь идет об оленьей крови, которой ранее эти фигурки были обмазаны. Описание камлания обрывается,

оставляя ощущение незавершённости. Возможно, Левин записал продолжение в другой тетради.

Работа М.Г. Левина на Охотском побережье в 1930–32 гг. была стационарной, комплексной, носила научно-практический характер. Молодой человек изучил язык, собрал интересные научные данные по культуре эвенов современной Магаданской области, и одновременно принимал участие в коллективизации, давая рекомендации для советских органов.

Прежде, чем переходить к рассмотрению материалов по шаманству, собранных М.Г. Левиным в 1932 г., обратимся к его письму в Комитет Севера [ф. 49, оп. 1, п. 3, д. 21], в котором он кратко рассказывает о своей работе в Ольском и Северо-Эвенском районах с 7 сентября 1930 г. На Восточно-Эвенскую культбазу они был направлен Комитетом Севера для работы краеведом. М.Г. Левин вместе с другим краеведом В.И. Левиным занимались лингвистическим и этнографическим изучением ламутов. В письме говорится о поставленной перед ним задаче изучения «центров тяготения групп коренного населения и выяснения тех форм социально-культурного обслуживания их, которые должны были заменить в дальнейшем деятельность культбазы». Летом 1931 г. они собирали лингвистический материал, составили букварь и учебник ламутского языка, по которому начали учиться в местных национальных школах. Тогда же культбаза была ликвидирована, и осенью 1931 г. Левин поступил на работу в Окрисполком в качестве члена бригады по организации района. В это время на первый план вышла работа по организации выборов в местные Советы, коллективизации населения и др., поэтому собранный этнографический материал получился неполным.

Материалы Левина по шаманству ламутов (эвенов и орочей) Охотского побережья не представляют собой связного текста; это разрозненные рабочие записи, которые учёный вёл в «поле». Основными информантами М.Г. Левина в собирании материалов по шаманству были шаман Евгений Олькини (Гармандинский кочевой совет), шаман Василий (Наяханский район), шаман Иван (фамилия и место жительства не указаны), шаманка Анна Кончалан с р. Гарманда, шаманка Христина Баранова (Наяхан), Гираул/Чираул (Наяхан). В отличие от дневника экспедиции 1927 г., в рассматриваемой тетради нет описаний шаманских камланий.

Тетрадь с материалами по шаманству начинается записью разговора от 17 июня 1932 г. с шаманом Евгением Олькини, 45-ти лет, семейным, начал шаманить с 25 лет. Евгений рассказывает, как он стал шаманом, о своих «грёзах», о потусторонних существах (Евгений называет их «они», «те») и отношениях с ними, своих шаманских принадлежностях и значениях отдельных элементов шаманского облачения. После этого в тетради под копирку написан текст заявления в Северо-Эвенский Оргкомитет от имени Евгения Олькини (впервые опубликован И.С. Гурвичем в 1969 г.): «До настоящего времени я шаманил. С лишним двадцать лет шаманил, лечил других. Теперь мне объяснили вред шаманства. Я понял. Я член колхоза “Эликчан”, объявил себя ударником. Отказываюсь от своего шаманства. Бубен и шапку сдал. Больше шаманить не буду. Сам, по доброй воле, потому что понял, от шаманства отказался, бросил». За неграмотного расписался Чивиткин, на документе стоит дата: 17. 06. 32 года.

Следующая запись в тетради – беседа с Христиной Барановой, 35-ти лет, от 19 июня, которая велась через переводчика Ивана Чивиткина; затем – разговор 17 августа с другим шаманом. «Ещё ребёнком начал и других лечить. Тогда хорошо поправлялись, теперь напрасно, перестал», – передаёт Левин слова шамана. «В общем от него ничего толком не добьёшься», – заключает Левин. Люди неохотно рассказывали о своей шаманской практике, за исключением Олькини, однако собранные материалы однотипны и сопоставимы. Это процесс становления шаманов и описание духов-

помощников, терминология шаманской одежды и обуви. Есть материалы о травестизме и приобретении духов-помощников из шаманского пантеона соседних народов.

В тетради имеется список из десяти вопросов, которые планирует осветить в докладе о шаманстве, в частности, экономический вред шаманства и методы борьбы с шаманством.

* * *

М.Г. Левин собирал этнографические материалы, многие из которых имели отношение к религии и материальной культуре. Основными методами работы в поле были наблюдение и опрос. Левин записывал термины и слова шаманского камлания на эвенкийском и эвенском языках. Очевидно, что исследователь поехал в поле, предварительно ознакомившись с основами тунгусского языка. Он также рисовал в дневнике сам и предлагал рисовать и писать местным жителям. Собранные материалы послужили источником его будущих научных работ. М.Г. Левин был одним из составителей, вместе с С.А. Токаревым, С.П. Толстовым и др. сборника «Религиозные верования народов СССР» [Никольский 1931]. Сборник делали в основном научные сотрудники Музея народоведения в Москве. Специальных публикаций по теме шаманства не последовало. Лишь в 1936 г. Левин опубликовал статью о северобайкальских эвенках на основе материалов Тунгусской экспедиции 1927 г. [Левин 1936].

Этнографо-антропологические, лингвистические экспедиции 1920–1930-х гг. в разные регионы Сибири и междисциплинарные подходы расширили научный кругозор М.Г. Левина, что позволило позднее написать ряд обобщающих трудов, в т.ч. теоретического характера, по физической антропологии [Левин 1958а], отдельным аспектам культуры народов Севера – оленному транспорту и упряжному собаководству [Василевич, Левин 1961; Левин, Антропова 1961], а также этнографии эвенов и орочей [Левин 1958б, Левин 1958]. Он разрабатывал фундаментальные проблемы происхождения народов Дальнего Востока [Левин 1958]. Вместе с Л.П. Потаповым был соредактором и автором фундаментального «Историко-этнографического атласа Сибири» [Левин, Потапов 1961].

К проблемам религии и, в частности, шаманства он больше не возвращался.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Архив Института этнологии и антропологии Российской Академии наук (А ИЭА РАН). Ф. 49 (М.Г. Левина).

2. Алексеева, Т.А. Максим Григорьевич Левин: учёный, учитель, человек / Т.А. Алексеева, С.А. Арутюнов // Выдающиеся отечественные этнологи и антропологи XX века. – М.: Наука, 2004. – С. 331–357.

3. Василевич Г.М. Оленный транспорт / Г.М. Василевич, М.Г. Левин // Историко-этнографический атлас Сибири / под ред. М.Г. Левин, Л.П. Потапов. – М.–Л.: Изд-во АН СССР, 1961. – С. 11–54.

4. Гурвич, И.С. Этнографическая деятельность М.Г. Левина на Охотском побережье в 1930–1932 гг. / И.С. Гурвич // Очерки истории русской этнографии, фольклористики и антропологии. – 1968. – Вып. 4. – С. 110–121.

5. Левин, М.Г. Эвенки Северного Прибайкалья / М.Г. Левин // Советская этнография. – 1936. – № 2. – С. 71–78.

6. Левин, М.Г. Антропологические типы народов Сибири / М.Г. Левин // Народы Сибири. – М.–Л.: Наука, 1956а. – С. 108–114.

7. Левин, М.Г.. Хозяйственно-культурные типы и историко-этнографические области / М.Г. Левин, Н.Н. Чебоксаров // Советская этнография. – 1955. – № 4. – С. 3–17.

8. Левин, М.Г. Эвены / М.Г. Левин. // Народы Сибири. – М.–Л.: Наука, 1956. – С. 760–775.

9. Левин, М.Г. Орочи / М.Г. Левин // Народы Сибири. – М.–Л.: Наука, 1956. – С. 844–854.

10. Историко-этнографический атлас Сибири / под ред. М.Г. Левина, Л.П. Потапова. – М.–Л.: Изд-во АН СССР, – 1961. – 498 с.

11. Левин, М.Г., Антропова В.В. Упряжное собаководство / М.Г. Левин, В.В. Антропова // Историко-этнографический атлас Сибири / под ред. М.Г. Левина, Л.П. Потапова. – М.–Л.: Изд-во АН СССР, 1961. С. 55–78.

12. Левин, М.Г. Этническая антропология и проблемы этногенеза народов Дальнего Востока / М.Г. Левин // Труды Института этнографии. Н.с. Т. XXXVI. Труды Северо-Восточной экспедиции. II. – 1958. – С. 343–357.

13. Религиозные верования народов СССР. Сборник этнографических материалов / под ред. В.К. Никольского. – М.–Л.: «Московский рабочий», 1931. – Т. 1. – 384 с.

ХОРИНА В. В.

Магистр религиоведения, лаборант-исследователь

Санкт-Петербургский государственный университет (Россия, Санкт-Петербург)

ИЗУЧЕНИЕ РЕЛИГИОЗНЫХ ВЕРОВАНИЙ В КОНТЕКСТЕ НАРОДНЫХ СКАЗОК: НАУЧНОЕ НАСЛЕДИЕ Е.Н. ЕЛЕОНСКОЙ

Исследование выполнено при поддержке гранта РНФ, проект № 16-18-10083

Аннотация. В докладе рассматривается развитие религиоведческой проблематики в малоизученных трудах Е.Н. Елеонской, проводившей свои научные изыскания в области фольклористики. Особенно ценными представляются её исследования, проходившие в контексте определения религиозных представлений, лежащих в основе народного фольклора и сказок. Е.Н. Елеонская участвовала в составлении сборников русского фольклора, а также рецензировала современные западные исследования в области мифологии и истории религии, что в сумме с её исследовательскими работами заложило основы для исследования религии в русле изучения устной народной традиции. В своих трудах Е. Елеонская, используя метод «пережитков», анализирует сохранившиеся черты анимистических и тотемистических представлений в иррациональных и фантастических деталях сказочных сюжетов, сравнивая их с представлениями различных племён, стоящих на первобытной ступени развития.

Ключевые слова: Е.Н. Елеонская, история российского религиоведения, фольклор, метод «пережитков», история религии, интеллектуальная история.

KHORINA V.V.

Master in Religious Studies, research assistant

St. Petersburg State University (Russia, St. Petersburg)

STUDY OF RELIGIOUS BELIEFS IN THE CONTEXT OF FOLK TALES: THE ACADEMIC LEGACY OF E.N. ELEONSKAYA

The research is supported by the grant of the Russian Science Foundation, project № 16-18-10083

Abstract. The report examines the development of the issues of the history of religion in the underinvestigated research works of E. N. Eleonskaya, who conducted it in the field of folklore studies. Her studies defining the religious beliefs that underlie folklore and fairy tales are especially valuable. E. Eleonskaya participated in the compilation of collections of Russian folklore in the research group led by V.F. Miller, and she also reviewed numerous modern Western studies in the field of mythology and the history of religion, which in conjunction with her research, laid the foundations for the study of religion in the course of studying the oral folk tradition. In her research E. Eleonskaya analyzed the remaining features of the animistic and totemic views in the irrational and fantastic details of the fairy-tale subjects using the theory and method of "survivals" and comparing these details with the religious views of various tribes standing at the primitive stage of development.

Keywords: Ethnography, history of religions, anthropology of religion, religious studies in Russia, intellectual history of science.

В общем контексте развития гуманитарных наук в конце XIX – начале XX века необходимо отметить развитие отечественной фольклористики. Ставившая своей главной задачей фиксацию и исследование многообразия устной народной традиции, эта наука обрела междисциплинарный характер, развиваясь параллельно с этнографией, лингвистикой, социологией и наукой о религии. Начало двадцатого столетия для отечественной фольклористики отмечено особым плюрализмом взглядов и подходов к изучению народной культуры. Так, например, Е.Н. Елеонская одной из первых подошла к изучению народных сказок с позиции поиска их мифологических корней в народных верованиях.

Елена Николаевна Елеонская (1873–1951) родилась в Сергиевом Посаде, её отец, Н.А. Елеонский, был священником, с 1892 года преподававшим в Московском университете, где возглавлял кафедру богословия. Будучи университетским профессором, Н.А. Елеонский занимался изучением Ветхого и Нового Завета в историческом, культурном и хронологических аспектах [Запальский, 2008, 316] и поддерживал дочь в её стремлении к образованию. В 1902 году Елена Николаевна поступила на Высшие женские курсы в Москве, после успешного окончания которых была оставлена при кафедре русского языка и словесности, где работала под руководством В.Ф Миллера, который сыграл важную роль в её становлении как исследователя фольклора. В 1906 году Е.Н. Елеонская начала преподавательскую деятельность на Московский высших женских курсах, где вела практические занятия по курсу фольклора и этнографии.

В.Ф. Миллер стал для Е.Н. Елеонской учителем и наставником в её научной деятельности. Будучи его помощницей, а также секретарём Комиссии по народной словесности Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии, она выполняла подготовку к публикации нескольких его трудов и научных сборников по изучению устного фольклора. Под руководством А.А. Шахматова Е. Елеонская заканчивала печать сборника русских песен после смерти В.Ф. Миллера, а также издала сборник народных частушек [Елеонская, 1914]. Именно на страницах журнала «Этнографическое обозрение» начиная с 1903 года появились её первые публикации [Елеонская, 1903, 159]. Среди многочисленных рецензий, опубликованных в 1904–1907 годах, можно обнаружить ёмкие отзывы исследовательницы на труды, посвящённые русскому церковному зодчеству и искусству, а также на очерки по сектантству и зарубежные (в основном немецкие) исследования в области истории религии и этнографии.

Первая самостоятельная исследовательская статья Е.Н. Елеонской в «Этнографическом обозрении» выходит в 1905 году под названием «Несколько замечаний по поводу русских сказок» [Елеонская, 1905а, 158–166]. Это исследование можно назвать начальным этапом в научном изучении сказок Елены Николаевны. Посвятив его анализу устойчивых тем и изменяющихся элементов русской сказки, на примере повести о Бове-королевиче исследовательница рассматривает на основе её различных вариаций внешние влияния на изменение деталей, окружающих основной сюжет повествования. В основу этого анализа была положена гипотеза о сильном воздействии распространения переводной литературы, которая, находя отклик у читателей, быстро распространялась и проникала в самые глубокие слои общества, что и вызвало многократное изменение некоторых обстоятельств и подробностей сказки в процессе её устной передачи.

Начав свои «замечания» с культурно-исторического анализа трансформации элементов сказки, во второй их части, опубликованной в одном из следующих номеров журнала, Е. Елеонская подходит к изучению вопроса влияния религиозных верований на формирование сказочных сюжетов [Елеонская, 1905б, 95–105]. Присутствие в основе сказок глубоких религиозных воззрений и верований варьируется от совсем слабых проявлений в деталях повествования до сюжетообразующего их значения. В сказках, главною темой которых становится то или иное верование, практически отсутствуют реальные черты, «развитие же бытовой стороны сказки ведёт обыкновенно к тому, что главная сказочная тема, заключающая в себе древнее верование, сводится на степень крупной или даже незначительной подробности» [Елеонская, 1905б, 95]. Исследовательница отмечает, что изучение таких типов сказок даёт исследователю возможность восстановить заложенное в их основу древнее верование, которое с течением времени и при определённых изменениях, обусловленных неоднократным устным пересказыванием, было вытеснено обилием бытовых подробностей.

В этой части исследования исследовательница основывается на примере общечеловеческих воззрений на живительную, очистительную, предохраняющую силу воды и отражении этой веры в сюжетах народных сказок. Аналогично с тем, как этнограф и её коллега В. Н. Харузина на основе сравнительно-исторического подхода рассматривала в своих трудах вопрос обожествления и почитания огня, Е.Н. Елеонская развивает тему особого отношения человека к воде. Вода, пишет она, ещё до отождествления её с каким-либо божеством внушала человеку специфическое понимание её силы и воздействия этой живой силы на его собственную жизнь. Из этого внушения постепенно складывается почтительное и бережное отношение к водным источникам, а затем и олицетворение её, наделение символическим и культовым значением, определяемым её очистительными свойствами.

Показывая, какова роль воды в построении сказочного сюжета, Елеонская утверждает, что ранняя ступень почитания воды до олицетворения её в виде божества как раз и является периодом формирования сказочных тем, в которых она выступает в качестве цели, к которой движется герой сказки, или же средства к её достижению, а в некоторых случаях, как например в сюжетах, связанных с живой водой – решающим обстоятельством. Таким образом, формируются темы многих сказок, которые впоследствии претерпевают изменения. На одной из таких сказок и останавливается исследовательница, обращаясь к русскому сюжету о «Безручке» или «Косоручке», имеющему аналоги и в западноевропейской культуре. Центральное место в этой сказке занимает исцеление отсечённых рук героини при помощи живительной силы воды. Исследовательница утверждает, что как бы не изменялись подробности этого сюжета при пересказе, какими деталями бы её не снабжали рассказчики, основа её – вера в целительные способности воды – остаётся неизменной до определённого момента.

Поздние вариации сказки о чудесном исцелении отсечённых рук, представленные Е. Елеонской, дают для исследования религии еще одну плодотворную тему: в этих поздних русских вариантах обнаруживается отпечаток народного христианства и христианского мировоззрения вообще. Таким образом, наслоение народного восприятия христианской религии приводит к связи первичной основы – веры в целебные свойства воды, – и объяснения: после того, как героиня опускает руки в воду, «Бог даёт» ей их обратно, а прохожий старец, посоветовавший ей такой способ излечения, в некоторых пересказах оказывается вполне конкретным персонажем – Николаем Угодником, почитание которого было очень широко распространено среди крестьянского населения. Это влияние христианского мировоззрения на детали сказки, подкрепляемое изначально нравоучительным и моральным её значением, сделало данный сюжет ещё более устойчивым в народе: «Искреннее религиозное чувство не могло оскорбиться тем, что чудо уважаемого святого пересказывалось в привычной форме сказки; значение имела не эта форма, а те идеи, мысли, воззрения, которые вкладывались в уже известную, старую рамку» [Елеонская, 1905б, 99]. Следы верований, связанных с чудодейственными свойствами воды, практически исчезают из этого сюжета в тех его вариантах, где источником исцеляющей силы становится чудо, совершенное Богоматерью. Е.Н. Елеонская вводит в своё исследование новые вопросы о том, каким образом происходит эта смена, и связана ли она с определённым соотношением свойств воды и характерных черт, приписываемых Богородице. Находя в разнообразных источниках, как библейских, так и фольклорных, подобные отождествления, исследовательница предполагает, что стремление христиан символически связать понятие о чистоте Пресвятой Девы с чистотой источников складывается во вполне убедительную традицию, выраженную как в эпитетах Богородицы («источник воды живой»), так и в повествованиях о чудесах, ею совершаемых [Елеонская, 1905б, 100–102].

Таким образом, Е.Н. Елеонская в своём исследовании анализирует этапы появления и трансформации под воздействием культурно-исторических процессов определённых воззрений в основе сказочного сюжета – от архаических представлений и почитания воды, до вытеснения этих представлений христианским мировоззрением.

Продолжая рассматривать вопрос об отражении верований в народной устной традиции, Е.Н. Елеонская опубликовала следующую статью: «Некоторые замечания о пережитках первобытной культуры в русских народных сказках» [Елеонская, 1906а, 63–73], которая является одной из самых важных в контексте изучения религии в области фольклористики. В ней исследовательница обращается к антропологической теории Э. Тайлора, основанной на понятии «пережитков» (survivals) – устойчивых представлений или обычаев, которые в остаточном или видоизменённом состоянии «сохраняются в силу привычки на новой ступени развития общества, отличной от той, из которой они произошли, и остаются в ней как доказательства и примеры культуры прошлого» [Tylor, 1897, 15]. Применяя метод пережитков на практике, Е. Елеонская анализирует сохранившиеся черты анимистических и тотемистических представлений в иррациональных и фантастических деталях сказочных сюжетов, сравнивая их с представлениями различных племён, стоящих на первобытной ступени развития. Неразрывность и близость человека и природы – такова основная и самая устойчивая особенность сказки, которую отмечает исследовательница. Проявляется эта особенность в разных вариантах: животные в сказочном повествовании становятся верными помощниками главного героя, наделяются определёнными качествами, приближающими их к человеку настолько, что они воспринимаются как равные, границы между ними практически стираются. Исчезновение границ приводит к появлению сюжетов другого рода, в которых человек вступает с животным в более тесные отношения (девушка выходит замуж за орла, медведя, змея и т. д., животные выполняют роли родителей или являются ими

на самом деле), которые не удивляют слушателя сказки, хотя и являются иррациональными и фантастическими. Е. Елеонская пишет об этом так: «жизнь животного и человека, наконец, сливается – является существо наполовину зверь, наполовину человек. И сказка, сливая существование людей и животных, уничтожая между ними границу, подчёркивает их однородность и оставляет зачастую превосходство на стороне животного… Для сказки зверь – это личность, живущая однородною с людьми жизнью» [Елеонская, 1906а, 64–65]. Представления о ближайшем родстве животного и человека в основе построения сказки, исследовательница рассматривает как пережитки тотемистических представлений, сравнивая их с тотемистическими представлениями туземных народов Северной Америки, их почитанием некоторых видов птиц, животных или растений, которые считаются ид прямыми предками-родоначальниками. Такие же аналогии она прослеживает между первобытным анимизмом и одухотворением окружающей природы, живой и неживой, в сказках. Так, например, вера в тесную связь тела и души, характеризующая анимистические представления, находит отражение в сказочных сюжетах о мёртвой царевне, душа которой не покинула тела, а значит, её оживление возможно; в деталях сказок, предполагающих насильственную смерть героя и его последующее оживление, перед которым обязательно восстанавливается целостность его тела (часто при помощи мёртвой воды). На основании этих аналогий Е.Н. Елеонская высказывает предположение не только о том, что характерные сказочные черты являются пережитками прошлой культуры, доказывающими, что все народы были подчинены одному порядку эволюции, но и о том, что сказка, как жанр устной традиции, скорее всего, начинает зарождаться уже на том уровне человеческого существования, которому свойственны анимистические и тотемистические представления.

Применение такого подхода к изучению сказок Е.Н. Елеонская продолжает в своих следующих работах. Так, например, в статье «Сказка о Василисе Прекрасной и группа однородных сказок» она не только рассматривает различные вариации сюжета о притесняемой своей мачехой девушке, но и анализирует изменяющиеся детали этого сюжета, находя в них остаточное присутствие верований прошлого [Елеонская, 1906б, 55–68]. В связи с этим она касается появления в сюжете игрушки – куклы-помощницы, в которой заключена душа умершей родной матери героини. Как нам уже известно из исследований В.Н. Харузиной на тему игрушки, она имела не только развлекательно-игровую функцию для детей, но и наделялась особым смыслом у взрослых. Так и Е.Н. Елеонская подчёркивает, что в сказочном сюжете в данном случае сохранились воззрения на куклу, которую «связывали с самим человеком, предполагали в ней сущность близкую, если не тожественную человеческой» [Елеонская, 1906б, 65]. Именно эти анимистические представления и могли лечь в основу появления в сказке одушевлённой куклы, предполагает исследовательница.

Отмечая гибкость сказки, способной изменяться под воздействием культурно-исторических процессов, а также индивидуальных и бытовых условий, во всех своих работах Елена Николаевна Елеонская подчёркивает связанные с этим трудности выявления, распознавания и анализа сохранившихся в устной традиции верований, проделавших путь с самых низких ступеней эволюции человечества до настоящего времени. Зачастую следы этих религиозных представлений настолько видоизменяются, а иногда заменяются другими более поздними представлениями, что определить их присутствие в сказочном сюжете возможно только обращаясь к методам исторического и сравнительного анализа. Однако исследовательнице удалось избежать увлечения компаративистикой и популярной теории заимствований, выделяя в анализируемых сюжетах самобытные и этнические характерные последующие наслоения [Виноградова, 1994, 10].

К революционному периоду в истории России Е.Н. Елеонская подошла сложившимся учёным фольклористом, бессменным секретарём ОЛЕАЭ, преподавательницей

московских Высших женских курсов. Однако произошедшие изменения в политике страны принесли с собой изменения и в научной жизни. Нацеленность новой советской этнографии на изучение материальной культуры сильно затронула ход изучения религиозных верований, нашедших своё отражение в богатой народной традиции, практически полностью прекратилось изучение магии, обрядов, гаданий, народных суеверий. Как отмечает А. Л. Топорков, в статье, посвящённой истории отечественной фольклористики:

«В течение примерно 50 лет фольклористы практически не занимались духовными стихами, заговорами, религиозными легендами, апокрифами, политическим фольклором, фольклором заключённых, эротикой в народном творчестве; мало интересовались анекдотами, быличками, обрядовым фольклором, народной религиозностью, магией, народной медициной, детским и подростковым фольклором. Многие жанры изучали выборочно, избегая текстов, сомнительных с точки зрения идеологии, нравственности и цензурных условий. При публикации тексты частично отбраковывались, а другие печатались с изъятиями» [Топорков, 2016, 38].

В связи с произошедшими идеологическими изменениями подготовленное Еленой Николаевной к публикации исследование по сельскохозяйственной магии так и не вышло в свет. Запрет на развитие в науке предмета научных интересов исследовательницы привёл к тому, что её деятельность практически прекратилась, и вплоть до сегодняшнего дня её неоценимый вклад в развитие отечественной фольклористики и, тем более, религиоведения, неоправданно мало освещён в исследовательской литературе.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Виноградова, Л.Н. Путь в науке от «серебряного века» фольклористики до эпохи «великих преобразований» / Л.Н. Виноградова // Елеонская Е.Н. Сказка, заговор и колдовство в России: Сб. трудов. Ред., вступ. статья Л.Н. Виноградова, комм. Л.Н. Виноградовой, Н.А. Пшениciной. – М.: Индрик, 1994. – С. 10–20.
2. Елеонская, Е.Н. Некоторые замечания о пережитках первобытной культуры в русских народных сказках / Е.Н. Елеонская // Этнографическое обозрение. – 1906. – № 1–2. – С. 63–73.
3. Елеонская, Е.Н. Несколько замечаний по поводу русских сказок / Е.Н. Елеонская // Этнографическое обозрение. – 1905. – № 1. – С. 158–166.
4. Елеонская, Е.Н. Несколько замечаний по поводу русских сказок / Е.Н. Елеонская // Этнографическое обозрение. – 1905. – № 4. – С. 95 –105.
5. Елеонская, Е.Н. (Подписано: Е.Н. Е-я). Рецензия на: П.Д. Первов «Эпитеты в русских былинах» // Этнографическое обозрение. – 1903. – №4. – С. 159.
6. Елеонская, Е.Н. Сборник великорусских частушек / Е.Н. Елеонская. – М.: Изд. Комиссии по народной словестности, 1914. – 539 с.
7. Елеонская, Е.Н. Сказка о Василисе Прекрасной и группа однородных сказок / Е.Н. Елеонская // Этнографическое обозрение. – 1906. – № 3–4. – С. 55–68.
8. Запальский, Г.М. Елеонский / Г.М. Запальский // Православная энциклопедия. – М.: Православная энциклопедия, 2008. – Т. XVIII. – С. 316.
9. Топорков, А.Л. Фольклористика в междисциплинарном диалоге / А.Л. Топорков // Труды Отделения историко-филологических наук РАН. – М., 2016. – С. 23–41.
10. Tylor, E.B. Primitive Culture (Vol. I.) / E.B. Tylor. – London: J. Murray, 1871. – 426 p.

ОСИПОВА О.В.
Кандидат филологических наук, доцент кафедры философии религии и религиоведения
МГУ имени М.В. Ломоносова (Россия, Москва)

РЕЛИГИИ НА ПЕРИФЕРИИ АНТИЧНОГО МИРА: ОБЗОР СОВРЕМЕННЫХ РУССКОЯЗЫЧНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ

Аннотация. В статье дается обзор публикаций на русском языке, посвященных религиям в греческих колониях, эллинистических государствах и провинциях Римской империи и вышедших в свет в XXI в. Современные исследования религий античности связаны с продолжением активных археологических раскопок в Средиземноморье, Причерноморье и Западной Европе (Германия, Великобритания и др.). В публикациях показано применение различных методов интерпретации археологических памятников и античных эпиграфических и литературных источников. Авторы отмечают синкретический характер государственных пантеонов и определяют место в нем обожествленного и героизированного монарха.

Ключевые слова: античность, синкретизм, пантеон, культ монарха, библиография.

OSIPOVA O.V.
PhD (Classical Philology), Assistant Professor at the Department of Philosophy of Religion and Religious Studies
Moscow State University (Moscow, Russia)

RELIGIONS ON THE PERIPHERY OF THE ANCIENT WORLD: A REVIEW OF CONTEMPORARY RUSSIAN LANGUAGE PUBLICATIONS

Abstract. The paper provides a review of the 21st century Russian language publications on religions of the Greek colonies, the Hellenistic states, and provinces of the Roman Empire. Contemporary study of the religions of Greco-Roman antiquity is related to the ongoing active archaeological excavations in the Mediterranean area, Black sea region, and Western Europe (Germany, UK etc.). The use of various methods of interpretation of archaeological sites and ancient epigraphic and literary sources is demonstrated in the publications. The syncretic character of the state pantheons is noted, and the place of the deified and glorified monarch in it is specified by the authors.

Keywords: antiquity, syncretism, pantheon, monarch cult, bibliography.

Исследование религиозных верований и культовой практики населения периферии античного мира – греческих колоний, эллинистических государств и провинций Римской империи – одна из актуальных проблем современного антиковедения и религиоведения. Изучение религий античности в последние десятилетия связано, с одной стороны, с продолжением археологических раскопок в странах Средиземноморья, Причерноморья и Западной Европы (Германия, Великобритания и др.), с другой стороны – с применением различных методов интерпретации уже имеющихся и недавно найденных археологических памятников и письменных источников. В предлагаемой статье дается краткий обзор книг (монографий и сборников) о религиях на периферии античного мира, опубликованных на русском языке в XXI в.

Следует уточнить, что в русскоязычных публикациях предметом исследования являются в основном государства Причерноморья. Очевидная причина этого – актив-

ные археологические раскопки, проводимые с участием отечественных специалистов именно в этом регионе. Насколько удалось выяснить, другим областям на периферии античного мира посвящена только монография Н.С. Широковой. В одной из глав этой книги – «Религия римской Британии» – собраны ранее опубликованные статьи автора об императорском культе, о романизации местной религии и о культе Митры в римской Британии [Широкова, 2016, 270–368]. Итак, Н.С. Широкова рассматривает взаимосвязь римских и местных элементов в религии Британии на материале археологических памятников. Интерпретацию различных источников, как археологических, так и литературных, предлагают и авторы публикаций, посвящённых религии государств Причерноморья.

Исследователи отмечают скудость письменных источников, из которых можно почерпнуть сведения о религии на периферии античного мира, в том числе в Северном Причерноморье. Тем не менее, в нескольких публикациях анализируются релевантные тексты. Так, А.С. Русяева на материале эпиклез – эпитетов богов в эпиграфических источниках рассматривает понтийские мифы во взаимосвязи с культами богов и героев [Русяева, 2005, 13–93]. И.Ю. Шауб даёт очень подробный обзор литературных источников от Гомера и Гесиода до византийских лексикографов, в которых содержатся сведения о мифологии и религии региона [Шауб, 2007, 13–22], а также анализирует информацию о Северном Причерноморье в греческой мифологической традиции [Шауб, 2007, 58–80] и верования и культы местного населения [Шауб, 2007, 80–159].

Основное внимание исследователей направлено на интерпретацию археологических памятников Причерноморья. Обзор археологических находок представляет И.Ю. Шауб [Шауб, 2007, 23–31]. А.С. Русяева не только анализирует археологические данные, но и даёт классификацию древнегреческих святилищ [Русяева, 2005, 98, 177–178] в разделе книги, посвящённом основным святилищам олимпийских божеств и обожествлённых героев [Русяева, 2005, 94–203]. С.Ю. Сапрыкин перечисляет основные храмовые центры и святилища в Понте [Сапрыкин, 2009, 20–33]. М.В. Скржинская отмечает скудость не только письменных источников, но и сравнительно небольшой круг материальных памятников, не позволяющий реконструировать местные особенности праздников в честь богов и героев [Скржинская, 2010, 391–392]. Исключительно археологическим находкам посвящён раздел о религии и культах в Пантикапее и Фанагории в книге, изданной к выставке ГМИИ имени А.С. Пушкина в Москве в 2017 г.: помимо статьи, написанной М.Б. Муратовой, Т.А. Ильиной и Ю.Н. Шоруновой [Пантикапей, 2017, 85–94], в каталоге представлены фотографии и описания памятников, связанных с культом богов – покровителей Пантикапея [Пантикапей, 2017, 223–254] и Фанагории [Пантикапей, 2017, 257–265].

Большое внимание исследователи уделяют пантеонам городов Причерноморья и культам отдельных богов. Авторы выделяют культы общеэллинские, полисные и иноземные (негреческие), а также государственные (официальные) и частные [Бондаренко, 2007, 3] и анализируют проблему греко-варварских контактов в религиозной сфере. В публикациях рассматриваются религиозные представления и культы жителей Ольвии [Шауб, 2007, 159–239; Бондаренко, 2007, 35–80], Херсонеса [Шауб, 2007, 259–288; Бондаренко, 2007, 81–130], Боспорского царства [Шауб, 2007, 288–413; Бондаренко, 2007, 131–184], Тиры [Бондаренко, 2007, 19–34], Пантикапея [Пантикапей, 2017, 85–88, 223–254], Фанагории [Пантикапей, 2017, 88–94, 257–265].

Культам отдельных богов посвящены главы книги А.С. Русяевой: Аполлону [Русяева, 2005, 204–261], Артемиде и Афродите [Русяева, 2005, 262–315], Деметре [Русяева, 2005, 316–367]. Автор также рассматривает региональные особенности культов других олимпийских божеств: Зевса, Афины, Диониса, Гермеса, Посейдона, Ареса, Гестии, Гекаты, Асклепия и Гигиеи [Русяева, 2005, 368–443]. М.В Скржинская исследует

праздники в Северном Причерноморье, посвящённые отдельным богам, в сравнении с аналогичными праздниками в Греции в честь Аполлона [Скржинская, 2010, 37–58], Артемиды [Скржинская, 2010, 59–74], Афродиты [Скржинская, 2010, 75–92], Диониса [Скржинская, 2010, 151–178], Афины [Скржинская, 2010, 209–240] и других [Скржинская, 2010, 241–254]; анализируются также мистерии по образцу Элевсинских [Скржинская, 2010, 93–150]. С.Ю. Сапрыкин рассматривает отдельно культы мужских богов в Каппадокии Понтийской и Пафлагонии (Зевс, Посейдон, Асклепий и Гигиея, Аполлон, Гелиос, Гермес, Дионис, Геракл, Диоскуры, Кабиры, Арес, Персей), женских божеств в Понте и Каппадокии (Гера, Деметра и Кора-Персефона, Афродита и Эрот, Афина Паллада и Ника, Артемида, Кибела, Ма-Энио-Беллона, Анаит) и местных божеств Восточной Анатолии (Мен, Митра, Аттис, Серапис и Изида). Он, в частности, отмечает, что пантеон этих государств имеет отчётливо синкретический характер: в государственном культе на первый план выступают греческие боги, которых можно было отождествить с местными, – имеющие функции спасителей [Сапрыкин, 2009, 410–415].

Ряд публикаций посвящён культу героев в Северном Причерноморье. Так, П.Д. Диатроптов в своей книге обобщает сведения об этих культах, анализируя литературные и археологические источники; важность привлечения последних связана со скудостью источников письменных. Рассматриваются как культы героев, почитавшихся во всем Северном Причерноморье: Ахилла [Диатроптов, 2001, 11–23] и Геракла [Диатроптов, 2001, 24–35], – так и культы местных героев в Ольвии, Херсонесе и Боспоре [Диатроптов, 2001, 36–57]. Отдельно анализируются памятники изобразительного искусства, связанные с культом героев [Диатроптов, 2001, 82–98]. Автор приходит к выводу, что при определённой местной специфике, вызванной, в частности, связями с причерноморскими иранскими племенами, культ героев сохранял здесь в целом общегреческие черты [Диатроптов, 2001, 99–100]. А.С. Русяева рассматривает культы общегреческих (панэллинских) героев: Геракла, Ахилла и Диоскуров, а также Дора – героя-эпонима дорийцев [Русяева, 2005, 444–486] – и отмечает роль мифов об Ахилле и Геракле в колонизационной идеологии – как оправдание переселения греков в Северное Причерноморье [Русяева, 2005, 474].

Отдельная книга посвящена культу правителей в эллинистических государствах и Римской империи [Боги, 2016]. Авторы коллективной монографии отмечают, что греко-македонские монархи, чтобы закрепить свою власть в государствах Восточного Средиземноморья и Передней Азии, начинают внедрять там греко-македонские культы обожествлённых предков, вскоре превращающиеся в культы богоизбранных единодержавных царей; таким образом, взаимодействие различных культурных традиций и религиозных представлений приводит к распространению синкретических греко-восточных культов [Боги, 2016, 6]. Роль греко-македонских и местных традиций в формировании и эволюции культа правителя исследуют С.В. Смирнов на материале государства Селевкидов [Боги, 2016, 313–328], О.Ю. Климов – Пергамского царства [Боги, 2016, 476–515], С.Ю. Сапрыкин – в Понтийском царстве и на Боспоре после правления Митридата Евпатора [Боги, 2016, 380–450], С.В. Обухов – в Коммагене [Боги, 2016, 516–552]. К эллинистическим традициям царских культов восходит культ императора в Риме, начиная с Августа. Культ монарха, объединяющий Римскую империю, наиболее ярко представлен в восточных провинциях, где сохраняются эллинистические воззрения на верховную власть правителей, что показывает В.Н. Парфёнов на материале императорского культа при Домициане [Боги, 2016, 682–721].

Таким образом, исследователи рассматривают периферию как часть античной цивилизации и указывают на необходимость применения комплексных методов анализа религий в этих регионах, что включает интерпретацию как археологических памят-

ников, так и письменных источников (эпиграфических и литературных), с тем чтобы точнее описать синкретический характер государственных пантеонов и выявить специфику религий на периферии античного мира.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. «Боги среди людей»: культ правителей в эллинистическом, постэллинистическом и римском мире / отв. ред. С.Ю. Сапрыкин, И.А. Ладынин. – М.; СПб.: Изд-во РХГА, 2016. – 733 с.

2. Бондаренко, М.Е. Государственные пантеоны древнегреческих полисов Северного Причерноморья / М.Е. Бондаренко. – М.: МАКС Пресс, 2007. – 248 с.

3. Диатроптов, П.Д. Культ героев в античном Северном Причерноморье / П.Д. Диатроптов. – М.: «Индрик», 2001. – 160 с.

4. Пантикапей и Фанагория. Две столицы Боспорского царства. – М.: ГМИИ и др., 2017. – 438 с.

5. Русяева, А.С. Религия понтийских эллинов в античную эпоху: Мифы. Святилища. Культы олимпийских богов и героев / А.С. Русяева. – Киев: Издательский дом «Стилос», 2005. – 559 с.

6. Сапрыкин, С.Ю. Религия и культы Понта эллинистического и римского времени / С.Ю. Сапрыкин. – М.: Триумф принт; Тула: Гриф и К, 2009. – 423 с.

7. Скржинская, М.В. Древнегреческие праздники в Элладе и Северном Причерноморье / М.В. Скржинская. – СПб.: Алетейя, 2010. – 461 с.

8. Шауб, И.Ю. Миф, культ, ритуал в Северном Причерноморье (VII–IV вв. до н.э.) / И.Ю. Шауб. – СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 2007. – 484 с.

9. Широкова, Н.С. Римская Британия: очерки истории и культуры / Н.С. Широкова. – СПб.: Гуманитарная академия, 2016. – 383 с.

ВЕЧЕРИНА О.П.

Кандидат исторических наук, доцент

Московский государственный психолого-педагогический университет (Россия, Москва)

ВКЛАД РОССИЙСКИХ И ЗАРУБЕЖНЫХ ТАМИЛИСТОВ В ИССЛЕДОВАНИЕ ТАМИЛЬСКОГО БХАКТИ

Аннотация. Статья посвящена истории изучения тамильского бхакти, которое началось в конце XIX – начале XX вв., когда были переведены грандиозный «Тируваасахам» Маниккавасахара, некоторые гимны *бхактов*, а также ряд текстов тамильской шайва-сиддханты и шри-вайшнава-сампрадайи. Подлинный масштаб тамильского бхакти и его роль в формировании канона, составной частью и основой которого стали творения бхактов, теологии и ритуалов общеиндийского индуизма, а также в иконографии чольского храмового искусства стали понятны западным исследователям только во 2-й половине XX в. Тогда, благодаря инициативе Ж. Фийоза и индийского правительства, был открыт Индийский институт в Пондичерри. В некоторых университетах появились специализации по тамилистике, и вскоре количество исследователей стало исчисляться десятками. Сегодня на Западе и в Индии библиография исследований тамильского бхакти насчитывает сотни наименований, интенсивно переводятся и комментируются основные тексты канона, проводятся значительные работы по консерва-

ции памятников. В СССР в 60-е гг. XX в. усилиями немногих энтузиастов изучение древней и средневековой тамильской культуры успешно развивалось, началась подготовка профессиональных тамилистов в Ленинграде и Москве, однако после эмиграции ключевых исследователей изучение бхакти было практически прекращено. В настоящее время изучение бхакти проводится только на базе тамильского семинара под руководством А.М. Дубянского.

Ключевые слова: тамильское бхакти, бхакты, шайва-сиддханта, индуизм, тамилистика.

VECHERINA O.P.
PhD (History), Assistant Professor
Moscow State University of Psychology and Education (Moscow, Russia)

THE CONTRIBUTION OF RUSSIAN AND FOREIGN TAMILOLOGISTS TO THE STUDY OF TAMIL BHAKTI

Abstract. The author set a goal to examine the history of studying of Tamil bhakti, which began in the late nineteenth and early twentieth centuries. Then the grandiose "Tiruvācakam" by Māṇikkavācakar, some hymns of bhaktas as well as a number of texts of Śaiva-siddhānta and Śrīvaiṣṇava tradition were translated. The true scale of Tamil bhakti and its role in the formation of the canon, theology and rituals of Hinduism as well as in the iconography of Cōḻa temple art became clear to researchers only in the second half of the 20th century. Then, thanks to the initiative of J. Filliozat and the Indian government, the Indian Institute was opened in Pondicherry. Soon a number of Tamil departments were opened some universities, and a quantity of researchers began to be counted by tens. Today the Western and Indian bibliography of Tamil bhakti studies has hundreds of volumes, the main texts of the canon are intensively translated and commented. Significant works are carried out on the conservation of monuments. In the USSR in the 60s of 20th century efforts of a few enthusiasts successfully developed Tamil studies, education programs of professional Tamil researches began in Moscow and Leningrad, but after the emigration of key researchers, the study of bhakti was almost interrupted. Nowadays the study of bhakti is conducted only on the basis of the Tamil seminar under the leadership of A.M. Dubyanskiy.

Keywords: Tamil bhakti, bhaktas, Śaiva Siddhānta, Hinduism, Tamilology.

Перевод Дж.У. Поупом (1820–1908) «Тирувасахам» – огромного собрания поэм одного из наиболее значимых поэтов шиваитского *бхакти* Маниккавасахара, и его интерпретация в контексте канона шайва-сиддханты положили начало осмыслению западными исследователями тамильского бхакти как особой, высоко эмоциональной, личностной и специфически тамильской формы богопочитания. Первые публикации творчества тамильских *бхактов* не столько знакомили читателей с религиозной традицией дравидийского Юга, сколько способствовали просвещению тамильской интеллигенции [Pope, 1900]. Однако значительные академические исследования в этой области начались только после Второй мировой войны.

Исследования тамильского бхакти – это все более значимая часть индологии, объект исследований которой является одной из интеллектуальных вершин не только индийской, но и мировой культуры. Образ Шивы Натараджи – главный объект поклонения тамильских бхактов и последователей шайва-сиддханты – не только шедевр тамильских художников, но и пластический символ индийского духовного наследия в мире.

Развитие зарубежных исследований бхакти

Подводя итоги первого блистательного двадцатилетия академической тамилистики, заложившего мощный фундамент для последующего развития, выдающийся тамильский просветитель и исследователь К. Тани Наягам (1913–1980) ещё раз подчеркнул роль европейских миссионеров в сохранении богатств древней тамильской культуры [Thani Nayagam, 1969].

Главной задачей для послевоенного поколения европейских и индийских исследователей стало нахождение, описание и консервация тамильских рукописей. В 1955 г. выдающийся французский индолог Ж. Фийоза (1906–1982) при поддержке премьер-министра Индии Дж. Неру создал Французский институт в Пондичерри (IFR). Институт тесно сотрудничает с Центром индийских исследований в Пондичерри – филиалом Французского института Дальнего Востока (EFEO). Многие программы являются совместными, в частности, работа с рукописями на пальмовых листьях, Главной задачей для исследователей было определено обнаружение, собирание, консервация и последующее изучение рукописей тамильского канона шайва-сиддханты (доминирующей религиозно-философской школы на Юге Индии), разбросанных по частным коллекциям, храмам и монастырям Южной Индии. Некоторые из владельцев не готовы расстаться с рукописями: тогда заказываются копии. Сегодня индологическая библиотека института насчитывает около 11 400 наименований, в том числе 1900 текстов шиваитской тантры; 1360 текстов местных пуран и легенд о святых местах; 1350 текстов бхактов. Рукописи, как правило, написаны scriptio continua – без каких-либо пробелов между словами, частями текста, разными текстами и т.п. Пока исследовано около 500 рукописей. Столь медленная работа объясняется как их плохим состоянием, так и сложностью прочтения. Требуются очень высокая квалификация исследователей, скрупулезность, величайшая тщательность и – не в последнюю очередь – значительный бюджет. В настоящее время началась планомерная работа по их критическому изданию и переводу. Учитывая объем текстов, эта работа – на многие годы. В 2005 г. коллекция шиваитских рукописей Пондичерри была внесена в реестр «Всемирного наследия» ЮНЕСКО [The Shaiva Manuscripts].

В команды IFR/EFEO входят европейские и индийские учёные, технические специалисты, а также приглашенные исследователи. Результаты исследований публикуются в виде монографий, критических изданий текстов на санскрите и тамильском языке, и переводов основных текстов канона. Престижная совместная серия Indologie насчитывает более 100 наименований.

Еще одним важным центром по изучению тамильского бхакти является Институт азиатских исследований в Ченнаи (IAS), где под руководством директора института Дж. Самуэля также ведётся активная исследовательская, переводческая и публикаторская деятельность, в частности, по полному переводу на английский канона шайва-бхакти «Панниру Тирумурей» (http://www.instituteofasianstudies.com/publications_division.html).

Значимым направлением исследований в области бхакти стало изучение чольского храмового искусства и особенно бронзовой скульптуры, в том числе главного храмового образа тамильского бхакти – Шивы Натараджи, чьи иконография и иконология тесно связаны с визионерскими видениями бхактов и каноном шайва-сиддханты. Самые большие коллекции чольской храмовой бронзы хранятся в Ченнаи и в Танджоре, многие статуи находятся в крупных музеях и частных коллекциях разных стран. Скульптуры и фрески, в том числе остающиеся в храмах, нуждаются в тщательной фиксации, описании, фотографировании, каталогизации и исследовании. Работа ведется, однако ее темпы очень медленны ввиду отсутствия финансирования и подготовленных специалистов. Так, последний каталог коллекции Мадрасского музея издан в

1994 г. [Srinivasan, 1994], а каталог Танджорской коллекции, кажется, не издавался совсем (анализ и историографию проблемы см. в статье автора в [Tamil tanta paricu, 2016, 199–220]).

Ввиду малочисленности тамилистов небольшие исследовательские группы образуются, как правило, вокруг крупных ученых, работающих в тех или иных университетах. Среди наиболее крупных имен исследователей, занимающихся бхакти и смежными проблемами, следует в первую очередь упомянуть Р. Вейсса (Университет Виктория, Новая Зеландия); Д. Гудолла (EFEO, Пондичерри, Индия); В. Дехеджью (Колумбийский университет, США); Р. Дэвиса (Бэрд колледж, США); К. Звелебила (1927–2009, Утрехтский университет); Г. Йокама (Колледж Уитьер, США); Н. Катлера (1949–2002, Чикагский университет, США); Э. Крэддок (Юго-Западный университет, США); У. Кокса (Чикагский университет, США); Г. Кульке (Гейдельбергский университет, ФРГ); Дж. Кэрмана (Гарвардский университет, США); А. Мак-Глэшана (1933–2012); В. Нараянан (Университет Флориды, США); Л. Орр (Университет Конкордиа, Канада); И. Петерсон (Маунт-Холиоук колледж, США); К. Печилис (Университет Дрю, США); А.К. Рамануджана (1929–1993, Университет Чикаго, США); Д. Смита (Университет Ланкастер, Великобритания); Д. Хадсона (1938–2006, Смит колледж, США); Дж.Л. Харта (Калифорнийский университет, США); Д.Д. Шульмана (Иерусалимский университет, Израиль); П. Янгера (Университет Мак-Мастер, Канада) (библиографию их работ в области бхакти см. [Coleman, 2017]).

Библиография источников и исследований тамильского бхакти

В фундаментальном библиографическом онлайн-обзоре «Оксфордские библиографии» (www.oxfordbibliographies.com) в разделе «Индуизм» (168 библиографических обзоров) тамильскому бхакти посвящено 7: «Альвары» и «Андаль» А. Венкатесана; «Бхакти» Т. Коулмэн; «Кареиккал Аммеияр» Э. Крэддок; «Маниккавасахар» Л. Комо; «Наянары» К. Печилис и «Шайва-сиддханта» Г. Ишимацу. Статьи в этом онлайн-издании заказываются крупнейшим специалистам, регулярно дополняются и корректируются авторами. На сегодня этот ресурс – наиболее полная историография вопроса.
Основные тексты тамильской классической литературы, в том числе бхакти и шайва-сиддханты, а также некоторые переводы и исследования, представлены на сайтах «Проект Мадураи» (http://www.projectmadurai.org) и (https://shaivam.org/). Важный источник для исследователя – Тамильский виртуальный университет (http://tamilvu.org/), где представлен корпус тамильского языка, а также некоторые комментированные тексты классической литературы. Все эти сайты, а также коллекция электронных словарей тамильского языка (http://dsal.uchicago.edu/) и исследований (https://archive.org/) в свободном доступе позволяют заниматься исследователям, в том числе российским, живущим вдали от признанных центров по исследованию бхакти.

Российские исследования тамильского бхакти

В своем кратком очерке «К истории изучения тамильского языка в Советском Союзе» крупнейший советский дравидолог М.С. Андронов (1931–2009) перечислил практически всех сколько-нибудь значимых дореволюционых и советских исследователей в области тамилистики в целом до начала 60-х годов XX в. [Андронов, б.г.]. За короткий период расцвета, который продолжался менее 20 лет – до 1973 г., было сделано очень много. В частности, были выпущены тамильско-русский и русско-тамильский словари; опубликован ряд важных переводов крупнейших памятников тамильской литературы периодов санги и бхакти. Обзор достижений и проблем отечественной тамилистики содержится в очерках А.М. Дубянского [Дубянский, 2002] и П. Сомасундарама [Сомасундарам, б.г.].

1973 год – поистине трагический год для сообщества советских тамилистов. Эмигрирует А.М. Пятигорский (1929–2009), трагически погибает С.Г. Рудин (1929–

1973). Ю.Я. Глазов (1929–1998) был вынужден уехать из страны еще в 1972 г. Таким образом, многие темы, блестяще начатые этими исследователями, в том числе проблематику тамильского бхакти, пионером исследований которого в нашей стране был А.М. Пятигорский, стало просто некому развивать. Его блестящая монография «Материалы по истории индийской философии», включающая в себя в том числе некоторые переводы бхактов и философов шайва-сиддханты, до сих пор не утратила своего научного значения [Пятигорский, 1962].

Примечательной чертой нового периода (1970–1980-е гг.) стало появление нового поколения дравидологов, однако бхакти было на периферии их научных интересов (библиографию отечественных тамилистов см. [Дубянский, 2002]). Можно упомянуть только работы М.Ф. Альбедиль [Альбедиль, 1979; 1986] и первую на русском языке обобщающую работу, посвященную многовековому развитию тамильской литературы, довольно значительный раздел, написанный А.М. Дубянским и посвященный литературе тамильского бхакти [Дубянский, 1987, 46–68], которыми исчерпываются отечественные достижения в области изучения тамильского бхакти вплоть до начала XXI в. В 2006 г. А.М. Дубянский опубликовал свой перевод «Тируппавей» Андаль [Дубянский, 2006], а в 2014 г. появилась его большая статья в авторитетном сборнике «Археология бхакти» [Dubianskiy, 2014]. В 2013 г. появилась первая публикация по проблематике шайва-бхакти автора статьи [Вечерина, 2013]. В 2014 г. М.Б. Павлова защитила кандидатскую диссертацию, посвященную творчеству Самбандара [Павлова, 2014] (см. библиографию: http://tamil.ivka.rggu.ru/section.html?id=6739).

За почти 60 лет подготовки профессиональных тамилистов (в 1960–70 гг. в Ленинграде, с 1965 г. по настоящее время в Москве) было подготовлено около 70 человек (большинство – ученики А.М. Дубянского, см. [Студенты, http://tamil.ivka.rggu.ru/article.html?id=2632243]), но в профессии остались единицы. Во многом это объясняется резким сужением поля возможной профессиональной реализации. В академических научно-исследовательских институтах исследования в области тамилистики практически не ведутся, крупные издательства «Прогресс» и «Радуга», в советский период выпускавшие литературу на индийских языках, в том числе и на тамильском, давно расформированы. Набор в тамильские группы в ИСАА осуществляется раз в пять-шесть лет с отсутствием перспективы трудоустройства, а кафедр или научно-исследовательских отделов по тамильским исследованиям (или даже дравидологии) в России нет и никогда не было.

Сегодня единственной постоянно действующей вот уже в течение 10 лет структурой является неформальный семинар по «медленному» чтению древних тамильских текстов под руководством А.М. Дубянского, объединивший нескольких официальных и неофициальных учеников. Некоторым итогом деятельности семинара можно считать сайт «Дравидология в России» (http://tamil.ivka.rggu.ru), где опубликовано практически почти все наследие отечественных тамилистов, а также сборник статей, подготовленный учениками к 75-летнему юбилею учителя и содержащий статьи крупнейших отечественных и зарубежных тамилистов и индологов. В нем также представлены исследования и переводы поэзии бхакти некоторых его учеников, библиография его работ [Tamil tanta paricu, 2016].

До 2018 г. семинар работал на базе кафедры истории и филологии Южной и Центральной Азии ИВКА РГГУ, а с нового учебного года планируется его переход в новые стены. Деятельность тамилистов в ИВКА РГГУ прекращена, поскольку институт перешел в НИУ ВШЭ, где начал работу под новым названием ИКВиА. В планах руководства, насколько известно автору, – открытие в скором будущем набора на специальность «тамильская литература и культура» (название предварительное). Хотелось бы надеяться, что на новом месте не только найдется место для академической подготовки

новых специалистов и продолжения работы семинара, но и удастся выйти на новый уровень осмысления богатейшего тамильского наследия традиции бхакти, продолжив дело первых поколений отечественных тамилистов.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Альбедиль, М.Ф. Адепт и объект почитания в южноиндийском шайва-бхакти (по Маниккавасагару) / М.Ф. Альбедиль // Литература и культура древней и средневековой Индии. – М.: ГРВЛ, 1979. – С. 203–208.

2. Альбедиль, М.Ф. К проблеме истоков индуистского течения бхакти / М.Ф. Альбедиль // Мифы, культы, обряды народов зарубежной Азии. – М.: ГРВЛ, 1986. – С. 135–153.

3. Андронов, М.С. К истории изучения тамильского языка в Советском Союзе [б.г.] [Электронный ресурс]. – URL: http://tamil.ivka.rggu.ru/print.html?id=2627971 (дата обращения: 29.05.2018).

4. Вечерина, О.П. Роль измененных состояний сознания в создании мурти Шивы Натараджи в тамильском бхакти и чольской храмовой скульптуре / О.П. Вечерина // Психотехники и измененные состояния сознания в истории религий. Первая международная научная конференция. 14–15 декабря 2012 г., Санкт-Петербург. – СПб.: Изд-во РХГА, 2013. – С. 152–167.

5. Дубянский, А.М. Дравидские литературы / А.М. Дубянский // Изучение литератур Востока. Россия. XX век. – М.: Восточная литература, 2002. – С. 403–424.

6. Дубянский, А.М. Кришнаитская поэма Андаль «Тируппавей» / А.М. Дубянский // Smaranam. Памяти Октябрины Федоровны Волковой. Сб. ст. / сост. В.Г. Лысенко. – М.: Восточная литература РАН, 2006. – С. 101–121.

7. Дубянский, А.М. Тамильская поэзия бхакти. Возникновение и расцвет традиции / А.М. Дубянский // Бычихина Л.В., Дубянский А.М. Тамильская литература. – М.: ГРВЛ, 1987. – С. 46–68.

8. Павлова, М.Б. Проблемы раннесредневекового тамильского бхакти (на материале гимнов шиваитского поэта Тирунянасамбандара) : дис. канд. филол. наук : 10.01.03 / М.Б. Павлова; МГУ им. М.В. Ломоносова. – М., 2014. – 201 с.

9. Сомасундарам, П. Советские тамилисты [б.г.] [Электронный ресурс] / П. Сомасундаран. – URL: http://tamil.ivka.rsuh.ru/article.html?id=2627972 (дата обращения: 29.05.2018).

10. Студенты, изучавшие тамильский язык [б.г.] [Электронный ресурс]. – URL: http://tamil.ivka.rggu.ru/article.html?id=2632243 (дата обращения: 29.05.2018).

11. Пятигорский, А.М. Материалы по истории средневековой индийской философии. Материализм локаяты, индуистская система шайва-бхакти и другие философские и религиозные системы в средневековых тамильских источниках / А.М. Пятигорский. – М.: Изд-во восточной литературы, 1962. – 250 с.

12. Tamil̲ tanta paricu. Сборник статей в честь Александра Михайловича Дубянского / под ред. И.С. Смирнова; ред.-сост. О.П. Вечерина, Н.В. Гордийчук, Т.А. Дубянская. Серия «Orientalia et Classica»: Труды Института восточных культур и античности. – М.: Перо, 2016. – 362 с.

13. Coleman, T. Bhakti [Электронный ресурс] / T. Coleman // Oxford Bibliographies. 2017. – URL: http://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780195399318/obo-9780195399318-0011.xml (дата обращения: 29.05.2018).

14. Dubianskiy, A. A Medieval Tamil Poem on Bhakti: Tiruppāvai by Āṇṭāḷ / A. Dubianskiy // The Archaeology of Bhakti I: Mathurā and Maturai, Back and Forth. Institut Français de Pondichéry / Ecole française d'Extrême-Orient, 2014. – P. 225–248.

15. Pope, G.U. The Tiruvāçagam or ‘Sacred utterances’ of the Tamil Poet, Saint, and Sage Māṇikka-Vāçagar : the Tamil Text of the Fifty-one Poems with English Translation, Introductions, and Notes to which is Prefixed a Summary of the Life and Legends of the Sage, with Appendices Illustrating the Great South-Indian System of Philosophy and Religion Called the Çaiva Siddhāntam with Tamil Lexicon and Concordance / G.U. Pope. – Oxford: Clarendon Press, 1900. – 354+84 p.

16. Srinivasan, P.R. Bronzes of South India / P.R. Srinivasan // Bulletin of the Madras Government Museum. – Madras: Government of Tamil Nadu, 1994. – New Series – General Section. – Vol. VIII. – 410 p. + 28 p. (Index) + CCV p. (Plates).

17. Thani Nayagam, X.S. Two Decades of Tamil Studies: 1950–1970 [Электронный ресурс] / X.S. Thani Nayagam // Journal of Tamil Studies. – April 1969. – Vol. 1. – No. 1. – URL: http://tamilnation.co/culture/tamilstudies.htm (дата обращения: 29.05.2018).

18. The Shaiva Manuscripts of Pondicherry. A UNESCO “Memory of the World” Collection. Institut Français de Pondichéry–Ecole Française d’Extrême-Orient, [б.г.]. [Электронный ресурс]. – URL: https://www.academia.edu/3401354/The_Shaiva_Manuscripts_-of_Pondicherry_Les_manuscrits_shiva%C3%AFtes_de_Pondich%C3%A9ry_Dominic_Goodall_and_Jean-Pierre_Muller_ (дата обращения: 29.05.2018).

БОЙЧУК С.С.

Кандидат философских наук, доцент

Луганский национальный университет имени Тараса Шевченко (Луганская народная республика, Луганск)

ПРОБЛЕМА СООТНОШЕНИЯ РЕЛИГИИ И ЦИВИЛИЗАЦИИ В КОНЦЕПЦИЯХ А.ДЖ. ТОЙНБИ, О. ШПЕНГЛЕРА И Ф. БЭГБИ

Аннотация. Статья посвящена проблеме соотношения религиозного и цивилизационного измерения истории в концепциях Тойнби, Шпенглера и Бэгби. В рамках цивилизационного видения истории религия выступает необходимым объектом рефлексий и интеллектуальных спекуляций. Фундаментальной ошибкой современного цивилизационного подхода является утверждение о том, что религия есть основа выделения и классификации цивилизаций. Данный тезис, наиболее полно выраженный в качестве методологической позиции в произведении С. Хантингтона, нарушает логику существования феномена религии и диалектику цивилизационного развития. Решение данной проблемы предполагает обращение к двум теоретическим моделям соотношения религии и цивилизации. Первая модель предложена А. Дж. Тойнби и отрицает редукцию религиозного опыта к цивилизационным структурам по причине необходимости выхода за социокультурные границы в высших религиях. Вторая модель, сформулированная О. Шпенглером и Ф. Бегби, восходит к антропологическому холизму интерпретаций текстов культуры и отрицает целостность религии, растворяя ее в цивилизационных моделях и смыслах.

Ключевые слова: цивилизация, религия, христианство, А.Дж. Тойнби, О. Шпенглер, Ф. Бегби, цивилизационный подход.

BOJCHUK S.S.
PhD (Philosophy), Assistant Professor at the Department of Philosophy and Sociology
Lugansk State University n.a. Taras Shevchenko (Luhansk People's Republic, Lugansk)

THE PROBLEM OF THE INTERRELATION OF RELIGION AND CIVILIZATION IN THE THEORIES OF A.J. TOYNBEE, O. SPENGLER AND PH. BAGBY

Abstract. The article deals with the problem of interrelation of the religious and civilizational dimension of history in the theories of Toynbee, Spengler and Bagby. As a part of the vision of civilization history religion is a necessary object of reflection and intellectual speculation. The fundamental error of the modern civilizational approach is the assertion that religion is the basis for distinguishing and classification of civilizations. This thesis, most fully expressed as a methodological position in the work of S. Huntington, violates the logic of the existence of the phenomenon of religion and the dialectic of civilizational development. The solution to this problem involves resorting to the two theoretical models of the relationship between religion and civilization. The first model is proposed by A.J. Toynbee and denies the reduction of religious experience to civilizational structures because of the need to go beyond the sociocultural boundaries in the higher religions. The second model, formulated by O. Spengler and Ph. Bagby, goes back to the anthropological holism of interpretations of cultural texts and denies the integrity of religion, dissolving it in civilizational models and meanings.

Key words: civilization, religion, Christianity, A.J. Toynbee, O. Spengler, Ph. Bagby, civilizational approach.

Вопреки смерти больших нарративов, цивилизационная модель видения мира вернулась благодаря нашумевшему бестселлеру «Столкновение цивилизаций». Самуэль Хантингтон среди «объективных элементов», отличающих представителей одной цивилизации от другой, упоминает кровь, язык, религию, способ жизни [Хантингтон, 2003, 42]. В то же самое время он уточняет, что, обычно, главная роль в цивилизационной идентификации принадлежит религии вследствие того, что «по большей степени, главные цивилизации в истории человечества были тождественны мировым великим религиям» [Хантингтон, 2003, 42].

Современная литература, посвящённая цивилизационной парадигме истории, не отличается внимательным отношением ни к истории решения вопроса о соотношения религии и цивилизации, ни дальнейшей теоретической разработке данной важной теоретической проблемы. Наше исследование призвано отчасти ликвидировать данный недостаток и рассмотреть взгляды А.Дж. Тойнби, О. Шпенглера и Ф. Бэгби на природу взаимосвязи религии и цивилизации.

Среди учёных преобладает точка зрения, что А.Дж. Тойнби видит в религии фундаментальное основание цивилизации и её сущность, более того, именно в религии цивилизационная общность, якобы, по мнению автора «Постижения истории», обретает своё истинное выражение. Показательно, что даже столь проницательный культуролог, как Б.С. Ерасов, в одном из комментариев к текстам А.Дж. Тойнби, утверждает, что «существенное положение всей цивилизационной концепции А. Тойнби – тесная связь цивилизации с религией» [Ерасов, 1990, 139].

Однако данная оценка противоречит пониманию места религии в философско-исторической концепции английского историка. Не претендуя на единственно верное прочтение, все же попытаемся рассмотреть и понять основное содержание концепции автора «Постижения истории» о роли религии в истории цивилизаций.

Прежде всего, необходимо отметить, что для работ характерна определённая противоречивость идей «раннего» Арнольда Тойнби представлениям «зрелого» Тойнби. Подтверждением данного разделения выступает двенадцатый том «Постижения истории», символично названный «Переосмысление» (Reconsideration) [Toynbee, 1958], и смещение некоторых важных акцентов в глобальной картине истории. Особое значение среди последних имеют следующие идеи: во-первых, усиление универсальной, всемирно-исторической перспективы исторического процесса; во-вторых, пересмотр таблицы цивилизаций через призму идеи духовного прогресса; и, в-третьих, уточнение отношений цивилизаций и религий.

По остроумному и точному замечанию английского историка Кристофера. Доусона, эта эволюция взглядов проходит от «релятивистской феноменологии равнозначных культур в стиле Шпенглера к единой философии истории, сравнимой с концепциями философов-идеалистов XIX века» [Dawson, 1956, 131]. Показательно, что в начале «Постижения истории» высшие религии выступают в качестве «мостов» между великими цивилизациями, играя роль своеобразных «куколок», то в завершении многотомного труда – уже цивилизации рассматриваются как мосты между великими религиями [Тойнби, 1991, 188].

Для А. Тойнби существует несколько типов религий: ранние формы религии; высшие религии; вторичные высшие религии. Отличие второго типа религии от первого, согласно А. Тойнби, состоит в утверждении непосредственного общения с абсолютной духовной реальностью человеческого существа как отдельного индивида. Принципиальной противоположностью этому религиозному индивидуализму высших религий выступает коллективизм ранних форм. Сущность последнего заключается в опосредствованном контакте человека с трансцендентной реальностью, который осуществляется исключительно через принадлежность к определённой общности в качестве её полноправного члена.

Благодаря приоритету индивидуального в высших религиях происходит освобождение человеческой личности от «оков» цивилизационных идей и ценностей. Вследствие этого высшая религия становится «отдельной системой специфической религиозной культуры, пребывающей в состоянии напряжённости с системой светской культуры» [Toynbee, 1958, 307]. Если высшая религия приобретает отдельный статус формы общества, отличной от цивилизаций, первичные формы религии представляют нерасторжимое единство с культурой, в рамках которой они возникли. Следствием высокой интегрированности ранних форм религии в социальную сферу первого поколения цивилизаций является их глубокое проникновения во все сферы жизни общности. Поэтому совпадение религиозного горизонта с географическими границами государств есть главной характеристикой истории первичных цивилизаций.

В отличие от ранних форм религии, связанных непосредственным образом с определённым обществом, высшие религии характеризуются универсальностью и особой экстерриториальностью. Последние в принципе охватывают всё человечество и всю Ойкумену в рамках единой церкви, тем самым отрицая замкнутость и самодостаточность локальных цивилизаций.

Показательным в данном контексте является следующее определение: цивилизации есть целостности, части которых согласованы (связаны) друг с другом и взаимно влияют друг на друга. «Одна из характерных черт цивилизации в процессе роста заключается в том, что все составляющие и проявление внутренней социальной жизни согласовывается в едином социальном целом, которое содержит проникнутые духом внутренней гармонии экономические, политические и культурные элементы» [Toynbee, 1991, 152].

В приведённом отрывке особое внимание привлекает отсутствие религиозного элемента социального целого. Следует помнить, что данный элемент не мог быть отождествлён Тойнби с культурным, ни при каких обстоятельствах, т.к. религия представляет собой «высшую форму человеческой деятельности» [Toynbee, 1958, 72]. Религиозное измерение, согласно Тойнби, не выступает в качестве ни фактора, определяющего сущность цивилизации, ни одним из составляющих или проявлений цивилизаций. Религия есть относительно независимой величиной исторического процесса, она находится в постоянном взаимодействии с цивилизацией в качестве различных «монад», интеллектуально постигаемых полей исторического исследования. Таким образом, религия и цивилизация в философии истории Тойнби понимаются в качестве независимых друг от друга самостоятельных «видов общества», каждый из которых выступает объектом исторического исследования.

Проиллюстрируем взгляды Тойнби его видением судеб христианства в истории европейской цивилизации. Основное содержание отношений между христианством и Западной цивилизацией (Тойнби прямо говорит о бывшей христианской Западной цивилизации «ex-Christian Western Civilization») английский историк передаёт с помощью термина «association» (букв. – соединение, общение). При этом данное «общение» отличалось временным и частичным характером, также оно было ограниченно и в культурном пространстве [Toynbee, 1957, 29]. Причина этого состоит в следующем: христианство возникло задолго до рождения Запада и, по мнению Тойнби, переживёт последний не на одно тысячелетие. Интересный момент, но Тойнби чужд конфессиональной исключительности: он не только не признает монополию Западного христианства на христианство, но и не видит в Западном христианстве ни универсализма, ни решающей исторической силы. Объясняется это следующим образом: во-первых, христианство никогда не было ограничено границами Западной цивилизационной общности, а, во-вторых, согласно Тойнби в истории присутствовала не реализовывавшаяся альтернатива, связанная с распространением несторианства среди монголов и превращением последнего в ведущую ветвь христианского мира [Toynbee, 1957, 62–65].

Тем не менее, автор «Постижения истории» признает, что рождение Западной цивилизации было бы невозможно без христианской церкви. В то же время это не означает, что христианство выполнило роль куколки, т.к. процесс достижения христианской религией своих главных целей сопровождался множеством непредвиденных свершений, и «одним из таких случайных последствий стала роль повивальной бабки нашей Западной цивилизации» [Toynbee, 1957, 64].

Однако, несмотря на всю оригинальность и изящество образа христианской майевтики, исключительно скромной ролью повитухи взаимоотношения христианства с Европой не исчерпываются, и это прекрасно осознавал Тойнби. Поэтому им был выделено три ключевые составляющие западной цивилизации: первая – социокультурные явления, связанные с христианством, в частности – западная экономика, дух и содержание которой можно представить как побочный продукт образа жизни Бенедиктинского монашеского ордена [Toynbee, 1957, 70], вторая – факты культурной жизни, христианские по происхождению, но дехристианизированные с течением времени (коммунизм, подобный листу, вырванному из книги христианства и неправильно прочтённому, и демократия, наполовину потерявшая свой смысл в результате секуляризации) [Toynbee, 1958, 207], и третью группу элементов составляет все разнообразие культурных артефактов, возникших под влиянием языческих культурных традиций, прежде всего, римской и эллинской. Проявлением последних Тойнби видит в национализме, племенном культе государства и замешанных на аморализме Ренессанса принципах политической деятельности [Toynbee, 1957, 67–75].

Такое видение А.Дж. Тойнби христианства в истории обуславливается фактом веры, который он никогда не отрицал. «Я пишу как историк с христианским воспитанием» [Toynbee, 1957, 6]. Будучи верующим человеком, он не мог отождествлять христианство с какой-либо цивилизацией по причине того, что для христианина христианство не может быть элементом определённой национальной культуры, но, прежде всего, – благодатная весть способная войти в смысловое пространство различных культур.

Альтернативой концепции А.Дж. Тойнби выступают две полярные гносеологические стратегии реконструкции и интерпретации феномена религии в цивилизационных горизонтах и координатах. Первый подход предполагает отказ от условностей редукции религиозного измерения к социокультурному, наиболее чётко кредо данной познавательной модели было сформулировано Кристофером Доусоном. Расколдовывая мир хаоса карнавального шествия цивилизаций, Доусон отказывает понятию цивилизации в первичности эвристической ценности и отстаивает примат религиозной составляющей в динамике истории: «Великие цивилизации мира не создают великих религий в качестве культурного побочного продукта; в действительности, великие религии – основания, на которых великие цивилизации держатся» [Dawson, 1956, 129]. Именно данная теоретическая и методологическая интуиция в наибольшей степени соответствует идеям позднего периода творчества Тойнби.

Представители второго направления – Филипп Бэгби, Освальд Шпенглер, Альфред Кребер, – описывали не просто умопостигаемые объекты, а видели в цивилизации субстанциональные единства или монады культурно-исторического пространства, поэтому с невероятной лёгкостью растворяли религию в многообразии иных культурных артефактов. При этом религия понималась исключительно в качестве одного из проявлений центрального принципа цивилизации, её «души» или общего стиля, а феномен религиозного бытия уже не осмысливался в качестве самодостаточного элемента исторического процесса, а занимал определённую нишу в сложной системе символов и форм социокультурной общности.

Наиболее целостно и методологически последовательно принцип игнорирования религии в калейдоскопе магии цивилизаций осуществлён был в книге «Культура и история: введение в сравнительное изучение цивилизаций» Ф. Бэгби. Сущность цивилизации Бэгби видит в определённом «наборе основных идей и ценностей», интегрирующих цивилизацию в единое целое, и, одновременно, отличающих её от иных цивилизационных общностей.

К базовым характеристикам цивилизационной системы, несмотря на некоторую туманность формулировок, Бэгби относит социальную организацию, политическую жизнь, экономику, искусство, архитектуру и «стиль жизни», включающий в себя кухню, одежду и иные проявления повседневности. Согласно его видению истории, все великие религии (христианство, индуизм, буддизм) возникли в рамках основных цивилизаций как выражения особого духа и идей, характерных для данных цивилизаций [Bagby, 1959, 173]. В то же время следует подчеркнуть, что Тойнби отмечает особую роль взаимодействия цивилизаций при становлении высших форм религии.

Наиболее удачной иллюстрацией, раскрывающей суть взглядов Бэгби, является выделенная им среди девяти основных цивилизаций особая Ближневосточная социокультурная ойкумена, включающая Византийскую, Мусульманскую, Армянскую культуры, а также коптскую, несторианскую, маронитскую и другие религиозные группы [Bagby, 1959, 167]. Основанием для столь радикального игнорирования религиозного феномена в оформлении цивилизационных общностей и объединения в рамках одной цивилизации православия и ислама послужила общность вышеупомянутых культурных комплексов перечисленных групп. Символичным подтверждением цивилизационного единства Ближневосточной общности для Бэгби является тот «неслучайный» факт, что

«византийцы предпочли быть завоёванными турками, представлявшими ту же цивилизацию, спасению чуждыми западными христианами» [Bagby, 1959, 168].

Оставив без комментария абсолютно неадекватное реалиям XV века использование слов «предпочтение» и «спасение», отметим лишь тот факт, что, первоначально идея выделения в качестве отдельной общности Ближневосточного конгломерата культур восходит к книге Шпенглера, что, впрочем, признает и сам Бэгби. Ближневосточная цивилизация во многом сходна с Магической культурой, единственное отличие первой от второй – это время существования: если Бэгби видит истоки в Византийском мире, то Шпенглер начинает историю данной цивилизационной общности со времени раннего христианства и преобладания восточных культов в Римской империи.

Данная интерпретационная модель представляет интерес именно вследствие радикального отказа признавать наличие любых объектов культурно-исторической реальности, существующих вне цивилизационных парадигм: все явления не просто детерминированы внутренней сущностью социокультурной общности, но и включены в глобальную причинно-смысловую целостность, обусловленную единым опытом тотальности, будучи становлением, опредмечиванием, разворачиванием во множественности единого прабытия центральной темы цивилизации.

Всеобщую подчиненность форматирующему принципу, определявшему содержание, наполненность теми или иными смыслами различных проявлений культуры, а также религию, искусство, политику, О. Шпенглер описал следующим образом: «Впечатления высшей реальности, языки и сражения, города и расы, празднества Исиды и Кибелы и католическая месса, доменные печи и гладиаторские бои, дервиши и дарвинисты, железные дороги и римские дороги, прогресс и «нирвана», газеты, толпы рабов, деньги, машины – всё это равным образом знаки и символы в картине мира, вызванные к существованию душой, как выражение её сущности» [Шпенглер, 1993, 235].

Подводя итоги, следует отметить, что основополагающим для философско-исторической концепции А.Дж. Тойнби является тезис о не совпадении цивилизационного и религиозного измерения истории. Данное разделение религии и цивилизации основано на особой классификации этих интеллектуально познаваемых «полей» исторических исследований. Высшие религии отличаются универсальностью идей и поэтому выходят за смысловые рамки локальных цивилизаций. В отличие от английского историка, Шпенглер и Бэгби видят в религии чистый эпифеномен развития цивилизации, а суммы схоластического универсума, мистический опыт и аскетические практики размещают в едином пространстве вместе со специями, каменной кладкой, контрфорсом и другими деталями цивилизационной архитектоники.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Ерасов, Б.С. Культура, религия и цивилизация на Востоке (очерки общей теории) / Б.С. Ерасов. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1990. – 250 с.

2. Тойнби, А. Постижение истории / А. Тойнби. – М.: Прогресс, 1991. – 736 с.

3. Хантингтон, С. Столкновение цивилизаций / С. Хантингтон. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. – 603 с.

4. Шпенглер, О. Закат Европы / О. Шпенглер. – М.: Прогресс, 1993. – Т. 1. – 672 с.

5. Bagby, Ph. Culture and History: Prolegomena to the Comparative Study of Civilisations / Ph. Bagby. – Berkley: University of California Press, 1959. – 244 p.

6. Dawson, Ch. The place of Civilization in History // Toynbee and History. Critical Essays and Reviews / Ch. Dawson. – Boston: Porter Sargent Publisher, 1956 – P. 129–139.

7. Toynbee, A. Christianity Among the Religions of the World / A. Toynbee. – NY: Charles Scribner's Sons, 1957. – 116 p.

8. Toynbee, A. Reconsiderations. A study of History. Vol. XII / A. Toynbee. – London: Blackwell Press, 1958. – 520 p.

ЛЮТАЕВА М.С.

Аспирант кафедры философии и религиоведения

Владимирский государственный университет им. А.Г. и Н.Г. Столетовых (Россия, Владимир)

НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ АНАЛИЗА ПОНЯТИЯ «ТОЛЕРАНТНОСТЬ» С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ ТЕОРИИ «АУТОПОЙЕТИЧЕСКИХ» СИСТЕМ НИКЛАСА ЛУМАНА

Аннотация. Статья посвящена некоторым аспектам исследования поня-тия «толерантность» с точки зрения теории «аутопойетических» систем Н. Лумана. Актуальность данного исследования объясняется тем, что в научной среде нет компромисса относительно смыслового наполнения понятия «толерантность», но при этом наблюдается его активное использование в нормативных документах, официальных заявлениях и средствах массовой информации. Н. Луман предложил модель описания современного общества как системы дифференцированных саморазвивающихся коммуникационных субсистем. С точки зрения его подхода предпринята попытка проанализировать понятие «толерантность» в отношении к разным социальным субсистемам – религии, морали, праву и искусству. Также обозначается необходимость рефлексии над понятием «толерантность» с точки зрения проблемы общественной эксклюзии и инклюзии.

Ключевые слова: Никлас Луман, аутопойетические системы, коммуникативная концепция общества, толерантность.

LYUTAEVA M.S.

Post-graduate student

Vladimir State University (Vladimir, Russia)

SOME ASPECTS OF THE ANALYSIS OF THE CONCEPT OF «TOLERANCE» FROM THE POINT OF VIEW OF THE THEORY OF «AUTOPOIETIC» SYSTEMS BY NIKLAS LUHMANN

Abstract. The article deals with some aspects of the study of the concept of «tolerance» from the point of view of Niklas Luhmann's theory of «autopoietic» systems. The relevance of this study is explained by the fact that there is no compromise in the scientific research regarding the semantic content of the concept of «tolerance», but it is actively used in normative documents, official statements and the media. Niklas Luhmann – a well-known German philosopher and sociologist proposed a model for describing modern society as a system of differentiated self-descripting communication subsystems. From the point of view of his approach, an attempt is made to analyze the concept of «tolerance», as referring to different social subsystems – religion, morality, law and art. The author also indicates the need for reflection on the concept of «tolerance» in terms of the problem of social exclusion and inclusion.

Keywords: Niklas Luhmann, autopoietic systems, communicative concept of society, tolerance.

Понятие толерантности, сравнительно недавно вошло в оборот отечественной гуманитарной науки. Национальный корпус русского языка показывает, что на 24.05.18 года в корпусе по запросу на слово «толерантность» содержится 95 документов. Анализ этих текстов показывает противоречивость и разноплановость толкования данного понятия авторами. В целом, можно распределить их по нескольким направлениям. Во-первых, это использование понятия «толерантность» в контексте определения, предложенного «Декларацией принципов толерантности» ЮНЕСКО (1995) – 50 документов. Во-вторых, это причисление «толерантности» к иностранным заимствованиям, придание этому слова негативной окраски, связанной с семантикой равнодушия, попустительства, «умения закрывать глаза» – 25 документов. В-третьих, этот термин часто используется в медицинской практике и биологических исследованиях – 10 документов. Отдельным направлением можно назвать попытку авторов применить метод рефлексии к этому понятию, в результате чего вскрываются его внутренние противоречия и сложность социальной реальности – 10 документов [Национальный корпус русского языка].

В мировой философской, социальной, религиоведческой мысли также не утвердилось окончательное смысловое наполнение этого понятия, не утихают споры с точки зрения его оценки: от резко негативных суждений (Б. Уильямс, Д. Хейд) до отнесения толерантности к моральным ценностям современного человечества (Дж. Роулс, П. Николсон) [Хомяков, 2011]. В связи с обозначенной противоречивостью использования термина «толерантность» предпринята попытка его социально-философского осмысления с точки зрения теории Н. Лумана.

Немецкий социолог и философ Никлас Луман предложил оригинальную теорию общества как саморазвивающейся «аутопойетической» системы коммуникаций, в которой нет абсолютных критериев истинности или нормативности. Общество наблюдает и описывает само себя, используя различения той или иной системы, из которой ведётся наблюдение: политической системы, системы права, экономики, искусства, религии, морали и т.п.. Теория общества, предложенная Н. Луманом, описывает современное дифференцированное общество, которое сложилось в такой форме именно в европейском мире, в связи с этим исследование ограничивается европейской этимологической и культурно-философской традицией.

Слово «толерантность» происходит от латинского слова «tolerance», что означает – терпимость [Новая философская энциклопедия, 2010, 75]. Происхождение общего для европейской культуры понятия «толерантность» изначально связано с введением так называемых «эдиктов толерантности» (немецкий: Toleranzedikt) в связи с распространением протестантизма в эпоху Реформации, вызвавшем необходимость правовой защиты его приверженцев от притеснений, гонений и насилия со стороны властей и населения. [Баева, 2009]. Согласимся с Ю. Хабермасом, что изначально термин «толерантность» связан с терпимостью к иным религиозным верованиям (то есть в первую очередь это веротерпимость) [Хабермас, 2006]. Также это понятие укоренено в сфере права, как законодательно закреплённая за человеком свобода выбора веры на основе собственного решения [Encyclopedia of religion, 2005, 2796], [Brockhaus Bilder-Conversations-Lexicon].

С начала христианизации Римской империи возникает имперско-правовой механизм эксклюзии на религиозных основаниях. Изначально принадлежность христианской вере основывалась на личной выборе этой идентификации, когда «как свидетельствует документированная история первого столетия бытия феномена, получившего только позднее наименование «христианство» (причём и это не было самоназванием),

понимание «аутентичности» религиозной идентичности индивида начиналось с искренних и правоверных последователей Закона Моисея, т.е. последователей эксклюзивного соблюдения норм отношения индивида с самим началом бытия» [Аринин, 2011]. Позднее именно церковь, как «аутопойетическая» организация, берёт на себя право принимать решения по вопросу включения или исключения из полноценного участия в общественной жизни с точки зрения принадлежности истинной вере.

С позднего Средневековья, как считает Луман, отмечается обособление экономической, политической сфер и права друг от друга и от религии, когда «политика территориальных государств уже в XV веке – и притом под сенью пышно инсценированного конфликта между императором и Папой и внутри церковного конфликта Вселенских Соборов – приобрела примечательную независимость от религиозных вопросов», а «территориальные государства направляют посланников наблюдать за Вселенскими соборами и все более рассматривают религиозные распри в качестве политических вопросов, и даже политических шансов....» [Луман, 2011b, 129]. Отмеченные выше «Эдикты Толерантности» XVI века являются свидетельствами этого процесса. Католическая церковь лишается привилегии на принятие решений о социальной инклюзии/эксклюзии, данные решения передаются в область права, хотя изначально только номинально.

Со Средних веков начинается и процесс обособления морали в отдельную субсистему. Мораль отделяется от религии, и её ожидания начинают ориентироваться на самоконтроль, на свободное распоряжение собственной свободой (в отличие от представления об изначально присущей человеку моральности). С XVI века мораль характеризуется Луманом как «самоограничение социального социальным», этакий «медиум требований», «суперкод» который позиционируется, как универсальный для всех, с попыткой мета-регулирования других функциональных систем. С этого же времени (XVI–XVII вв.) происходит освобождение человека от принадлежности определённому сословию или религии, зависимости законов и возможностей от обладания определёнными привилегиями, когда всё общество становится «гражданским», а люди – это «граждане государства» [Ридель, 2014, 148]. Утверждение свободы и равенства для каждого делает всех индивидами, но уже не в понимании «индивид» (латинский: individuum), как неделимый, а индивид как «неповторимый». Таким образом, опираясь на равенство и свободу людей от природы и их право на них, утверждается и «радикальная инаковость» [Луман, 2011b, 457], свободная от абсолютных критериев, но и недоступная для сознания и чувств другого. Поэтому и мораль выходит за границы семейных, племенных, локальных единств, которые регулировались внутренними моральными связями. Люди больше путешествуют, читают и сталкиваются с тем самым «неизвестным Другим», чьи социальные связи непонятны и непредсказуемы, что и явилось причиной явления, которое Луман называет «универсализацией морали». В основе феномена «универсализации морали», с точки зрения Лумана, лежит желание гарантировать трансляцию «единственно верных описаний» [Луман, 2011b, 373]. В морали функционально-системные дифференции игнорируются, мораль стремится навязать свои ожидания «патриотической интеграции» системам экономики, политики, религии, семьи, искусства, которые Луман считает иллюзией, или даже «утопией в духе Т. Мора» [Луман, 2011b, 373].

С позиции Лумана критерии морали не годятся для установления консенсуса – Луман считал мораль с ее двузначной логикой, исключающей возможность третьего варианта, то есть нейтральной коммуникации, слишком высоко раздражающим фактором в обществе, способным к обострению конфликтов – «мораль возникает из конфликтов и разжигает конфликты», когда СМИ порождают и перерабатывают раздражения, при этом моральный код легко активируется и любая новость с моральным кон-

текстом попадает в разряд «скандалов», которые могут иметь большой резонанс, следовательно, дать большой всплеск дальнейшим коммуникациям в виде обсуждения конфликта, обсуждения мнений и конфликтов мнений [Луман, 2012, 51]. В качестве тем коммуникаций в сфере СМИ как раз отдаётся предпочтение темам, в которых возможно как «принятие», так и «не принятие» сообщения, что способствует большей раздражительности и длительности коммуникации. Использование понятия «толерантность» в её моральном ключе позволяет средствам массмедиа активировать код «да/нет», обострять и поляризации восприятие информации.

Следует отличать мораль от ценностей, говорит Луман. Ценности в отличие от морали – это круг тем, относительно которых в обществе сформировался некий консенсус. Так никто не будет отрицать ценность добра, справедливости, здоровья. В сфере морали, толерантность обладает положительной характеристикой, если её истоки, как и основы морали, искать в сфере религии – тогда толерантность интерпретируется как веротерпимость и её можно отнести к категории «ценности». Но если обратить внимание на современное употребление этого слова (в том числе в Национальном корпусе русского языка), согласившись с Ю. Хабермасом, то можно отметить, что «толерантность» ныне относится к «иным образам жизни», «толерантность фильтрует поток убеждений при переходе с когнитивного уровня, на котором продолжает существовать непримиримость экзистенциально существенных мировоззрений, на практический уровень» [Хабермас, 2006]. Об этом же пишет В.С. Глаголев, отмечающий, что толерантность – это «задержанный» ответ, «один из видов компромиссного поведения», который не даёт развиться конфликту, останавливая на поведенческом уровне наше несогласие с иными убеждениями, верованиями или истинами [Глаголев, 2012].

Ещё одним уровнем рассмотрения понятия толерантности с точки зрения подхода Лумана является культура. Понятие культуры Луман считает важным приобретением современного мира, отождествляя её «с ролью рефлексии понятия самоописания», которая «состоит только из наблюдений высоких порядков» [Назарчук, 2012, 72]. «Староевропейский мир» упорядочивался различениями верх/низ (государство и религия), а также дифференциацией на «центр» и «периферию», когда то, что не вписывалось в описание целостного мира, объявлялось «периферийным» и трактовалось как побочное явление [Луман, 2011b, 385]. Центр, как обладающий культурным превосходством, считает собственное описание истинным, а потому точка зрения периферии является несущественной и ее можно не учитывать. В этой установке коренятся основы культурной интолерантности, отнесения одних культур к «высшим» и принижение значения или уровня других. Так, иногда прибегают к сравнению культур с тем, «чтобы сосредоточить мировую историю вокруг Европы» [Луман, 2011b, 386].

С XVIII века проблемы общества все более относятся к самому обществу, «их не удаётся экстернализировать», поскольку с помощью понятия «культура» разрушается деление на центр и периферию, а «культура» теперь означает не «попечение о ...», а особый вид наблюдения с возможностью сравнения», при этом «и варвары, и даже самые древние или удалённые формы общественной жизни обладают или являются культурой», даже «...само сравнение вовлекается в культуру, становится культурной практикой» и «за счёт этого каждый аспект культуры оказывается предметом самореференции и инореференции: один стиль гончарного ремесла среди других, одна религия среди других…» [Луман, 2011b, 388].

В связи с описанием современного общества как функционально дифференцированного проблема толерантности может быть поставлена в ключе различения инклюзии/эксклюзии, то есть как проблема включения или интеграции в общественную коммуникацию. Если в бесписьменных сегментарных обществах инклюзия определялась принадлежностью к определённому сегменту, в стратифицированных обществах (ци-

вилизациях) – принадлежностью к социальному слою, то в современном дифференцированном обществе процессы регулирования инклюзии/эксклюзии принадлежат самим коммуникативным системам. Так, обладая деньгами, человек может участвовать в экономической системе, будучи правоспособным, участвовать в политических выборах, каждый может вступить в брак по собственному решению, выбрать себе религию. Ни религиозные ереси, ни правонарушения или психические отклонения не приводят теперь к исключению из общества. Но Луман диагностирует в современном обществе тенденцию, которую он называет «тоталитарной логикой». Это стремление к единообразию, которое стремится избавиться от эксклюзии как факта, процесса и обратной стороны. Создаётся иллюзия полной включенности всех в общество на основе требований свободы и равенства прав. Следуя данной логике, «все люди должны становиться людьми, наделяться правами, приобретать шансы», а факты социальной эксклюзии воспринимаются как остаточная проблема, то есть сама «логика» под сомнение не ставится, но просматривается тенденция к распространению свобод и прав на «весь земной шар». Но, с точки зрения Лумана, «идеализация постулата о полной инклюзии всех людей в общество скрывает серьёзные проблемы», а «проблема эксклюзии (то есть исключения из общественных процессов) оказалась скорее замаскированной, чем решённой» [Луман, 2011b, 43–44]. Проблема толерантности с этого ракурса наблюдения является производной от идеала «тоталитарной логики», пропагандирующей общество всеобщей инклюзии. Отсутствие рефлексии над механизмами эксклюзии, которые в своих крайних вариантах приводят к «выпадению» индивидов из общественных систем, «ориентацию на краткосрочные горизонты времени, на непосредственность ситуаций, на наблюдение за телами» [Луман, 2011b, 46].

Отличный от религии, политики и морали способ восприятия реальности демонстрирует искусство. Н. Луман видит в этом уникальную функцию искусства. Произведение искусства создаёт собственную реальность, которая отличается от обычной действительности. Искусство разбивает мир на реальный мир и воображаемый мир таким образом, который напоминает и все же отличается от использования символов в языке или религии. Функция искусства касается смысла этого разделения. Воображаемый мир искусства предлагает позицию, из которой что-то ещё можно определить как реальность – как и мир языка или мир религии, хотя и другим способом. Без такой маркировки разницы мир был бы просто таким, каким он есть. Только тогда, когда реальность «там» отличается от вымышленной реальности, можно наблюдать одну сторону с точки зрения другой. Язык и религия совершают такое удвоение, что позволяет нам обозначить данный мир как реальный. Искусство добавляет новый поворот в этот путь, который ведёт через воображение от реальности и обратно [Luhmann, 2000, 142] .

Рассмотрев понятие «толерантность» с точки зрения подхода Н. Лумана можно прийти к выводу, что «толерантность» относится как способ наблюдения социальной реальности к разным социальным субсистемам, являясь а) ценностью как веротерпимость; б) закреплённой в праве свободой вероисповедания; в) возможностью сравнить различные культурные традиции в качестве равных и самоценных; г) способом относиться к вымышленной реальности, альтернативы «иного» мира; д) активатором поляризации и конфликтности мнений и утверждения «тоталитарной логики» всеобщей инклюзии.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Аринин, Е.И. «Терроризм, аутентичность и «скоморошество» подлинности как объект философско-религиоведческого анализа [Электронный ресурс] / Е.И. Аринин // Журнал «Этнорелигиозная Конфликтология». – 2011. – №1. – С. 49–55. – URL:

http://religious.life/2012/01/arinin-terrorizm-autentichnost-i-skomoroshestvo-podlinnosti-kak-obekt-filosofsko-religiovedcheskogo-analiza/ (дата обращения 02.06.18).

2. Баева, Л.В. Толерантность: идея, образы, персоналии / Л.В. Баева. – Астрахань: «Астраханский университет», 2009. – 217 с.

3. Глаголев, В.С. Поэзия межкультурной толерантности: функции, перспективы и лимиты [Электронный ресурс] / В.С. Глаголев // Свеча. Наука, религия и толерантность: вызовы и проблемы современности : Материалы Международной научной конференции 24–26 октября 2012 г. – Владимир: Изд-во ВлГУ, 2012. – Т. 20. – С. 71–76. - URL:https://mgimo.ru/upload/iblock/67c/67c910c520ba4047835c5fa464b888f3.pdf (дата обращения 25.05.18).

4. Декларация принципов толерантности ЮНЕСКО [Электронный ресурс]. – URL: http://www.un.org/ru/documents/decl_conv/declarations/toleranc (дата обращения 02.06.18).

5. Луман, Н. Общество общества / Н. Луман; пер. с нем. под общ. редакцией А. Антоновского, О. Никифорова. В 2-х тт. – М.: Логос, 2011. – Т. 1. – 640с.

6. Луман, Н. Общество общества / Н. Луман; пер. с нем. под общ. редакцией А. Антоновского, О. Никифорова. В 2-х тт. – М.: Логос, 2011. – Т. 2. – 640с. .

7. Луман, Н. Реальность массмедиа / Н. Луман; пер. с нем. А.Ю. Антоновского. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2012. – 256с.

8. Назарчук, А.В. Учение Никласа Лумана о коммуникации / А.В. Назарчук. – М.: Весь мир, 2012. – 248с

9. Национальный корпус русского языка. [Электронный ресурс]. – URL: http://www.ruscorpora.ru/search-main.html (дата обращения 21.05.18).

10. Новая философская энциклопедия. В 4-тт. – М.: Мысль, 2010. – Т. 4. – 736 с.

11. Ридель, М. Общество, гражданское / М. Ридель // Словарь основных исторических понятий. Избранные статьи в 2-х т. / пер. с немецкого К. Левинсон; сост. Ю. Зарецкий, К. Левинсон. – М.: Новое литературное обозрение, 2014. – Т. 1. – 756 с.

12. Хомяков, М.Б. Толерантность и её «границы» [Электронный ресурс] / М.Б. Хомяков // Национальный психологический журнал. – 2011. – С. 25–33. – URL:https://cyberleninka.ru/article/v/tolerantnost-i-ee-granitsy (дата обращения 01.06.18).

13. Brockhaus Bilder-Conversations-Lexikon. – Leipzig, 1841. – Band 4. – P. 447–448. [Электронный ресурс]. – URL: http://www.zeno.org/Brockhaus-1837/A/Toleranz (дата обращения 02.06.18).

14. Encyclopedia of religion / editor in chief Lindsay Jones. – 2005. – Vol. 4.

15. Luhmann, N. Art as a social system [originally published in German in 1995 under the title Die Kunst der Gesellshaft] / N. Luhmann; transl. by Knodt E.M. Standford. – California, 2000. – P. 142.

КОЗЛОВА И.Л.

Магистр религиоведения, старший преподаватель

Московский православный институт святого Иоанна Богослова (Россия, Москва)

ЕДИНСТВО МИРА И КУЛЬТУРНОЕ МНОГООБРАЗИЕ: РЕЛИГИОВЕДЧЕСКАЯ ГЕРМЕНЕВТИКА ИОАХИМА ВАХА – ПОДХОД К ПОНИМАНИЮ КУЛЬТУРНЫХ ТРАДИЦИЙ

Аннотация. В статье представлено понимание роли религиозного фактора в формировании культурных традиций на примере подхода Иоахима Ваха (1898–1955). И. Вах связывал различие культурных традиций с различны-ми формами ответа предельной реальности, являющейся источником религиозного опыта. Понимание человека, его самоидентификация, формируется в процессе его отношений с божеством и с другими членами общины. В результате анализа автор статьи приходит к выводу, что религиоведческая герменевтика И. Ваха имеет четыре основных характеристики: системность, итерационность, интегральность, антропологичность.

Ключевые слова: Иоахим Вах, религиоведение, герменевтика, культурные традиции, религиозный опыт, предельная реальность.

KOZLOVA I.L.
Master of Religious Studies, senior lector at Department of Religious Studies
St. John the Theologian's Moscow Orthodox Institute (Moscow, Russia)

UNITY OF THE WORLD AND CULTURAL DIVERSITY: HERMENEUTICS OF THE STUDY OF THE RELIGION BY JOACHIM WACH – THE APPROACH TO UNDERSTANDING CULTURAL TRADITIONS

Abstract. The article presents the understanding of the role of the religious factor in the formation of cultural traditions by the example of Joachim Wach (1898–1955). J. Wach connected the difference between cultural traditions with different forms of response to the ultimate reality, which is the source of religious experience. Understanding a person, his self-identification, is formed in the process of his relationship with the numen and with other members of the community. As a result of the analysis, the author of the article comes to the conclusion that the religious hermeneutics of J. Wach has four main characteristics: systematic, iterative, integral, anthropological.

Keywords: Joachim Wach, religious studies, hermeneutics, cultural traditions, religious experience, ultimate reality.

В контексте цивилизационного подхода человеческое общество рассматривается как совокупность самодостаточных сообщностей (цивилизаций), имеющих свою историю, свою структуру, свою культуру, свою длительность и свою уникальность. Понятие «цивилизация» имеет в современном научном употреблении несколько смысловых значений. Одно из них синонимично понятию «культура». В научных сообществах существуют разные теории, описывающие механизмы возникновения, становления, эволюции и заката исторических культур (цивилизаций).

Например, И.Н. Яблоков считает, что «под углом зрения данного [цивилизационного] подхода возможно выделение цивилизаций по религиозному признаку: буддийские с различными конфессиями, христианские с различными конфессиями, исламские с различными конфессиями, индуистские с различными конфессиями и т.д.» [Яблоков, 2014, 52].

Этот тезис даёт повод задуматься о роли религиозного фактора в формировании культурных традиций, о связи религии и культуры, о причинах различия цивилизаций и их существующего многообразия.

В поиске ответа на этот вопрос вспомним высказывание зарубежного автора. Д. Китагава, ученик одного из классиков мирового религиоведения И. Ваха, писал, что его учитель был убеждён, что «культурные традиции следует понимать, как типологически разные способы упорядочения различных человеческих возможностей и различ-

ных реакций (responses) человека на предельную реальность (ultimate reality)» [Kitagava, 1958, xxv].

Предельная реальность в понимании И. Ваха – это объективная реальность, встреча с которой рождает в человеке религиозное чувство, побуждающее его совершать религиозные действия. Эта реальность отличается от всех известных до этой встречи человеку форм бытия и превосходит все подконтрольные его уму и возможностям силы. Опыт этой встречи становится для человека источником и основанием всех его жизненных сил и ценностей, становится его высшей ценностью, и поэтому человек ищет способы переживать подобный опыт снова и снова. По словам А.П. Забияко, «Предельная Реальность Ваха в ряде своих основных характеристик – это область абсолютного, как её понимал М. Шелер, или, в терминах Р. Отто, – нуминозный объект» [Забияко, 2008, 129].

Опыт встречи с предельной реальностью И. Вах называет религиозным опытом. Для отличения его от других видов опыта религиовед ввёл четыре формальных критерия. Тексты И. Ваха с описанием этих критериев на русский язык пока не переведены, но довольно подробная русскоязычная реконструкция ваховской системы была ранее нами представлена – «Критерии религиозного опыта в религиоведческой концепции Иоахима Ваха». Здесь же напомним: И. Вах отождествляет понятия «религиозный опыт» и «предельный опыт» [Козлова, 2018, 112].

Если говорить кратко, то предельный опыт – это опыт, который являет человека как тотальное существо, живущее и действующее перед лицом предельной реальности. Тотальность подразумевает включение в опыт всех составляющих человеческой личности (ум, чувство, воля) с максимальной интенсивностью всех их возможностей.

Предельный опыт – это взаимодействие, имеющее троичную структуру: объективность, от которой исходит начальный импульс, субъективное переживание человека и объективация этого переживания.

Религиозный опыт, по И. Ваху, представляет собой ответ человека на то, что представляется, осознаётся и переживается им как предельная реальность. Этот тотальный опыт религиовед считает основой, на которой строится любая религия. Перефразируя, можно сказать, что то, что вырастает из опыта, не являющегося предельным, религией, по И. Ваху, не является, т.к. «часть жизни человека просто нерелевантна религии» [Wach, 1958, 32].

Формы выражения религиозного опыта И. Вах делил на три категории: теоретические, практические и социологические. Эти три формы, сосуществуя в тесном взаимопроникновении, образуют структуру религиозного комплекса, задающего морфологическую основу всех религий. Данная классификация, которой её автор дал название «триптих» (triptych) [Wach, 1958, ix], является одним из характерных положений его религиоведческой концепции.

Трёхчастная структура религиозного комплекса присуща, по И. Ваху, всем религиям, но индивидуальность религиозных традиций обусловлена содержанием, которым эти формы наполняются.

Теоретические формы выражения вырастают из «пра-интуиции» (первичной интуиции), полученной в «точке контакта» с предельной реальностью. Основная задача этих форм – давать ответы на предельные вопросы, т.е. вопросы, вырастающие из человеческого существования.

Практические формы выражения появляются из необходимости создавать, укреплять и поддерживать связь с той реальностью, которая стала источником религиозного опыта. Базовое понятие в этой категории – «церемониальная жизнь», состоящая из череды культовых актов (общих и специфических), совершаемых человеком с опре-

делённой периодичностью (ритмом). Основная задача церемониальной жизни – свидетельство о связи с нуминозным объектом, выражающееся в адекватных ему формах.

Социологические формы выражения появляются в результате коммуникации людей, имеющих общий «базисный опыт» (религиозное переживание, предельный опыт), в связи с необходимостью создания социальных структур (сообществ) для актуализации этого опыта и дальнейшей его трансляции последующим поколениям.

Таким образом, конфигурация религиозных традиций и базирующихся на них культур, зависит от типа соотношения всех форм выражения опыта, от пропорций, в которых они сочетаются, от степени их взаимопроникновения, от вида и специфики актуализаций, рождающихся в каждой из них.

Возвращаясь к представленному в начале нашего изложения тезису И. Ваха о природе культурных традиций, можно сказать, что культура – это форма ответа человека на встречу с предельной реальностью. Религиозный опыт, предельный опыт, – это диалог. Это опыт, в котором человек выговаривает себя, подбирая наиболее адекватную форму своего ответа.

При этом отметим важный момент. Религиозный акт является одновременно индивидуальным и социальным. По словам Д. Китагавы, антропологическая концепция И. Ваха базируется на двух ключевых предпосылках: «вечная человечность» (eternally human) и «человеческая корпоративность» (human corporateness) [Kitagava, 1958, xxv].

Вечно человеческое означает бесконечные потенциальные возможности человеческой природы, которые могут быть актуализированы по-разному в различных исторических формах обществ и культур. В каждой цивилизации И. Вах стремился выявить и зафиксировать ключевые понятия, обозначающие специфику восприятия духовной реальности людей, объединённых общей исторической судьбой, традицией, способом мышления и особенностями языка.

Человеческая корпоративность способствует формированию понимания в процессе общения человека с другими членами сообщества. В своих построениях И. Вах опирался на методологический принцип В. Дильтея, согласно которому понимание вырастает из реалий практической жизни в процессе общения с другими. Проецируя этот принцип в религиоведение, И. Вах делает вывод, что самопонимание человека и понимание его соотнесённости с божеством является результатом развития и становления отношений «взаимного участия» в определённом культурно-историческом контексте, это понимание вырастает из них. [Wach, 1932, 8]. Человек высказывается не только перед лицом предельной реальности. Его религиозное чувство формируется в общении, в общности с другими людьми. Поэтому наш автор уделял особо углублённое внимание социологическим аспектам религиозного опыта.

По словам проф. А.Н. Красникова, «предметом религиоведения, согласно Иоахиму Ваху, являются все существующие и существовавшие формы выражения переживаний встречи с Высшей реальностью, т.е. религиозного опыта» [Красников, 2007, 139].

И. Вах указывал и на так называемый «порочный круг», в котором «понимание внутреннего опыта приходит только через его объективные формы выражения; но адекватная интерпретация сама по себе зависит от априорного понимания внутреннего опыта» [Вах, 1994, 223].

Человек уточняет себя перед лицом предельной реальности, проясняет понимание других людей, предстоящих предельной реальности, выявляет свойства того, что является ему в качестве предельной реальности. Религиовед, изучающий людей, предстоящих предельной реальности, анализирует их самоинтерпетацию, выявляет их понимание предельной реальности, исследует структуру религиозно-культурного комплекса. Все это происходит в динамике жизни, но фиксируется в статике знания.

И. Вах видел и понимал религиоведение как герменевтику особого рода. Его подход мы называем «религиоведческой герменевтикой». О структуре и методологической специфике этой религиоведческой герменевтики О. Крюгер пишет: «В своей концепции он [И. Вах] рецепирует филологическую герменевтику Августа Бёка, учение о понимании Вильгельма Дильтея и тисненую философией жизни герменевтику опыта Георга Зиммеля» [Krüger, 2010, 37–38]. Проиллюстрируем это аналогиями. Согласно А. Бёку, при филологических исследованиях не стоит ограничиваться простым изучением языков. Более плодотворным будет процесс, включающий в себя понимание условий их возникновения и существования (государственных, социальных, культурологических и др.).

Согласно И. Ваху, смыслы и интенции религиозных феноменов следует понимать с учётом их образования и становления в соответствующих жизненных (исторических, культурных, социальных) контекстах.

В. Дильтей считал, что жизнь ничем не ограничена, неопределима и в полной мере непознаваема. Нам доступны лишь конкретные (единичные) жизненные явления и их субъективные толкования и понимания. Наблюдая за их повторением, сопоставляя и сравнивая, мы фиксируем те или иные закономерности, составляем классификации и каталогизации, и это позволяет нам включать индивидуальные неповторимые явления в относительно постоянные типизации и обобщения.

И. Вах полагал, что единичное явление должно объясняться через его соотнесение со всеобщим. В работе «Наука о религии: пролегомены к её научно-теоретическому обоснованию» он оперирует понятиями «формальная систематика» и «материальная систематика». Материальная в первую очередь пользуется сравнением, чтобы лучше понять то или иное индивидуальное проявление, представляя свой объект с точки зрения сходства и противоположности с другими. Формальную систематику интересует общее, которое она наблюдает в двух или нескольких явлениях, для неё важно то, что выявит сравнение. Об отношениях этих двух методов И. Вах говорит следующее: «…Формальную систематику можно подключать лишь тогда, когда индивидуальные явления полностью охвачены, когда была сделана попытка всеми средствами – историческими, психологическими – понять свойственную им сущность. Только тогда вступает она, абстрагирующая, в свои права. Индивидуальное может отпасть только тогда, когда оно (индивидуальное) приобрело само себя» [Wach, 1924, 186].

Г. Зиммель утверждал, что жизнь – это поток переживаний, обусловленных конкретными историческими ситуациями и культурными формами. Сущность процесса жизни, как непрерывного творческого становления, недоступна рассудочно-механическому познанию. Поэтому, уникальное явление жизни можно постичь только через непосредственное переживание её конкретных событий и последующую интерпретацию многообразных форм её реализации в той или иной культурной среде.

И. Вах, в свою очередь, утверждал, что религия есть переживание священного, опыт встречи с предельной реальностью. Этот опыт универсален и характерен для всего человечества. При этом он не субъективен, а субъект-объектен, это не односторонний, а диалогичный опыт. Предельная реальность, по И. Ваху, одна – она единственна и уникальна, но интенциональный ответ человека может быть разным в каждой религии, формирующей вокруг себя культуру, а потому и религиозный опыт в таком понимании становится опытом жизни в предстоянии предельной реальности.

Религиоведческая герменевтика И. Ваха является не только наукой, но и искусством понимания религий / религиозных традиций, изучая которые религиовед использует феноменологические методы – эпохе и эмпатию, уточняя и углубляя с каждым разом своё понимание, проясняя связи религиозных феноменов с социокультурными

процессами в каждый исторический период. В результате такого подхода предметом рассмотрения выступает человеческая личность, затронутая полностью, в единстве всех составляющих её элементов. Можно сказать, выражаясь словами проф. В.В. Шмидта, что «человек предстаёт перед нами как религиозный комплекс, базовый опыт отношений которого на всех уровнях <…> порождает все иные виды <…> отношений» [Харитонов, Шмидт, 2012, 18].

В целом, религиоведческий подход И. Ваха можно охарактеризовать как системный, итерационный, интегральный и антропологический.

Системность выражается в том, что при рассмотрении многообразия религиозного опыта И. Вах ставил целью обнаружение и систематизацию общих структур (универсалий) в религиозных традициях мира.

Итерационность заключается в необходимости постоянного учёта диалогических отношений двух универсалий религиозной жизни – «человеческой религиозности» и «религиозной бытности» (субъективная и объективная стороны религиозного опыта). Религиозный опыт – это ответ. Человек отвечает предельной реальности, корректируя формы своего ответа по мере углубления понимания смысла.

Интегральность связана с пониманием И. Вахом религиозного опыта как опыта тотального, охватывающего всю человеческую жизнь, её духовную, материальную, личностную и общественную стороны. Религиозный опыт – это опыт, интегрирующий человеческую личность. Предельный опыт интегрирует человеческое существование, поэтому его можно назвать интегральным опытом. Для его изучения и адекватного осмысления нужен соответствующий методологический подход.

Антропологичность подхода И. Ваха предполагает сосредоточение, в первую очередь, на психолого-социологических аспектах религиозного опыта. Субъективной стороне религиозного опыта И. Вах придавал существенное значение. Человек отвечает тому, что воспринято и опознано им как предельная реальность. Для различения религиозных и нерелигиозных действий И. Вах считал существенным понимание интенции (намерения), с которым человек совершает то или иное действие.

Для религиоведа, работающего в рамках ваховского подхода, по меткому выражению А.Н. Красникова, «…главное состоит в том, чтобы постичь “основополагающую интенцию” изучаемой религии, а это достигается в тесном взаимодействии рационального и дивинационного моментов познания» [Красников, 2007, 142], что способствует нахождению взаимопонимания, установлению симпатии (сочувствия) и объединению воль для выполнения совместных действий, что очень важно в условиях современных процессов глобализации.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Вах, И. Социология религии. Часть I «Методологические пролегомены» / И. Вах / пер. с англ. П.Н. Фомичева // Социология религии: классические подходы. Хрестоматия / научная редакция и составление М.П. Гапочки и Ю.А. Кимелева. – М.: ИНИОН РАН, 1994. – С. 212–259.

2. Забияко, А.П. Теологические трактовки квазирелигий (концепции И. Ваха и П. Тиллиха) / А.П. Забияко // Проблема демаркации науки и теологии: современный взгляд. – М.: ИФРАН, РГГУ, 2008. – С. 126–143.

3. Козлова, И.Л. Критерии религиозного опыта в религиоведческой концепции Иоахима Ваха / И.Л. Козлова // Религиоведение. – 2018. – № 1. – С. 103–117.

4. Красников, А.Н. Методологические проблемы религиоведения / А.Н. Красников. – М.: Академический проект, 2007. – 239 с.

5. Харитонов, А.С., Шмидт, В.В. Практикующая философия: к обоснованию телеологического подхода / А.С. Харитонов, В.В. Шмидт // Евразия: Духовные традиции народов. – М.: Лаборатория ИАРИП РПУ, 2012. – № 3. – С. 15–38.

6. Яблоков, И.Н. Социология религии: теоретические аспекты / И.Н. Яблоков. – М.: МАКС Пресс, 2014. – 260 с.

7. Kitagava, J.M. Introduction. The life and thought of Joachim Wach / J.M. Kitagava // Wach J. The comparative study of religions. – New York: Columbia university press, 1958. – P. XIII–XLVIII.

8. Krüger, O. Religionswissenschaft und Religionssoziologie – ein spannungsvolles Verhältnis / O. Krüger // Bulletin der Vereinigung der Schweizer Hochschuldozierenden, 2010. – N. 1. – S. 37–41 (на нем. яз.).

9. Wach, J. Religionswissenschaft: Prolegomena zu ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung / J. Wach. – Leipzig: L.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1924. – 210 s. (на нем. яз.).

10. Wach, J. The comparative study of religions / J. Wach. – New York: Columbia university press, 1958. – 234 p.

11. Wach, J. Typen religiöser Anthropologie / J. Wach. – Tübingen: Verlag von J.C.B. Mohr <Paul Siebeck>, 1932. – 44 s.

ШУШУЛКОВ Д.Д.

Магистр религиоведения, аспирант кафедры философии религии и религиоведения

Санкт-Петербургский государственный университет (Россия, Санкт-Петербург)

СОВРЕМЕННЫЕ ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ПОДХОДЫ К ИЗУЧЕНИЮ РЕЛИГИОЗНОСТИ

Аннотация. Под словом «современные» в публикации понимаются теории, построенные на базе когнитивной науки. *Когнитивная наука о религии* является принципиальным шагом в сторону *объяснительных* концепций и попыткой показать основу всякой религиозности. Одна из самых распространенных теорий здесь сводит религию к нейробиологическим процессам. Но это не единственный способ исследований подобного рода. Недостатки редукционизма, основной из которых заключаются в неспособности объяснить онтологический разрыв между материальным и концептуальным уровнями, пытаются перекрыть на стыке нейронауки и феноменологии. Этот подход получил название *нейрофеноменология*. Он фокусируется на проблемах наблюдения «*от первого лица*» и предлагает свою интерпретацию взаимосвязи между материальным коррелятом сознания и религиозным представлением. Но, даже несмотря на трудности в когнитивной теории о религии, учёные-религиоведы применяют зарекомендовавшие себя наработки совместно с *классическими* подходами (исторический, культурологический, социологический и др.). Здесь когнитивное направление выступает в качестве верифицируемого «стержня» исследования, призванного качественно уточнить научные результаты.

Ключевые слова: когнитивное религиоведение; когнитивная наука о религии; нейрофеноменология; современные теории религии; cognitive science of religion.

SHUSHULKOV D.D.
Master in Religious Studies, post-graduate student
St. Petersburg State University (Russia, St. Petersburg)

MODERN THEORETICAL APPROACHES TO THE STUDY OF RELIGIOSITY

Abstract. The term "modern" in publications refers to theories built on the basis of cognitive science. The cognitive science of religion is a fundamental step towards explaining concepts and trying to show the basis of all religiosity. It outlines the religious and neurobiological processes. But this is not the only way to research this kind. The shortcomings of reductionism, the main one of which is the inability to explain the ontological gap between the material and conceptual levels, try to bridge the neuroscience and phenomenology at the interface. This approach is called neurphenomenology. He focuses on the problems of "first-person" observation and offers his own interpretation of the relationship between the material correlate of consciousness and religious representation. But, despite the difficulties in the cognitive theory of religion, religious scholars use proven practices together with classical approaches (historical, cultural, sociological, etc.). Here, the cognitive direction acts as a verifiable "core" of research, designed to clarify the scientific results qualitatively.

Keywords: cognitive religion; cognitive science of religion; neurophenomenology; modern theories of religion.

С конца 80-х – начала 90-х годов XX в. в науке вновь актуальной становится проблема сознания. Вместе с тем, как когнитивная наука ставит и пытается решить означенную проблему, на её основе формируются мейнстримные теории в других областях. Так в науке о религии появился новый тренд – *Cognitive Science of Religion* (*CSR).* В русскоязычной библиографии этот термин принято переводить словосочетанием *когнитивное религиоведение*.

Ещё в 1975 г. *Дэн Спербер* предложил идею, согласно которой всё культурное разнообразие можно свести к особой интеллектуальной деятельности. Т.е., независимо от контекстов, описать культуру с помощью единой константы – процесса *символизации* [Sperber, 1975, 12–16; 76–77]. Роль *мышления* и процесса познания в культуре, тем самым, была пересмотрена [Шахнович, 2013, 33].

На основе тезиса *Спербера* в 2000 г. *Томас Лоусон* сформулировал задачу когнитивного религиоведения: Имеет смысл рассматривать религию как *особый процесс* познавания [Lawson, 2000, 344].

К данному моменту когнитивное религиоведение имеет несколько точек применения, сосредоточившихся, в основном, на *религиозном поведении*, *религиозном представлении* и *нейробиологии мистического опыта*.

Возможно, наиболее популярной концепцией является теория *побочного продукта эволюции сознания (by-product).* Находясь под влиянием идеи *Дэна Спербера,* основываясь на концепции модульности сознания *Фодора,* теорию *побочного продукта* последовательно разрабатывают *Скотт Атран, Стюарт Гатри, Джастин Барретт* и *Паскаль Буайе.* Согласно этой теории, религиозные идеи, нарушая законы логики, получили эволюционное преимущество. Они то, на *что* обращают внимание, оказываясь, тем самым, наиболее запоминаемыми. Это свойство фокуса: выделять неординарное из массива объектов. Трансляция религии происходит согласно теории *культурного вируса.*

Как не трудно заметить, авторы адаптируют наработки теории ума (mind), нейробиологии и психологии. Проблема сознания является сегодня, пожалуй, самой

трудной в науке и для её решения ученые выработали несколько подходов. От дуализма и эпифеноменализма до крайнего редуктивного материализма [Ревонсуо, 2013, 22–71]. Теории, строящиеся на этих подходах, отличаются в основном различной трактовкой в соотношении сознания и мозга.

Неонатурализм, на котором зиждется когнитивный подход, правда, может использоваться как для антирелигиозной критики, это делают, например, *неоатеисты*, так и для онаучивания некоторых религиозных традиций, например, буддийских медитативных практик. Следовательно, важно различать *наивные* и *нормативные* натуралистские подходы и те, которые могут быть действительно необходимыми в теоретизировании [Schüler, 2014, 13].

Следует отметить для данного подхода – всё, что касается *религии,* является *следствием работы мозга (сознания)* или производным от неё. Эта предпосылка позволяет применить методы когнитивных наук к религии и обойти её особый статус, который подразумевал обособленность феномена.

С одной стороны, нейрофизиологи исследуют активность человеческого мозга, помимо всего прочего, во время медитации или молитвы [Ньюберг, Уолдман, 2017]. С другой стороны, выводы когнитивных психологов, как правило, бихевиористов (соответственно корреляция поведения и работы мозга является здесь центральным вопросом), применяются для объяснения религиозного этоса.

Когнитивное религиоведение не фокусируется на проблеме взаимозависимости мозга и сознания, но отметим, что позиция представителей этого направления стоит ближе всего к материализму (*редуктивному* материализму). Главное, всё же, – попытка понять, как работа мозга (сознания) приводит к религии.

Дэн Спербер отвечает на этот вопрос термином *символизация, Стюарт Гатри* пишет об *антропоморфизации* природы, *Барретт* об *одушевлении,* наделении чувствами объектов. У *символизации* есть свой коррелят в человеческом мозге, один из его модулей. У *Гатри* это «*детектор человеческой деятельности*», который улавливает в окружающем мире антропоморфные образы. У *Барретта* этот детектор наделяет другого человека разумом, заодно и объекты природы.

Паскаль Буайе вводит понятие «*религиозное представление*», которое конструируется несколько сложнее. Для *Буайе* религиозное *представление* – это *контринтуитивное* представление, которое отличается от интуитивного только лишь небольшим нарушением.

Религиозное представление, согласно Буайе, рождается нейронными сетями, как любое другое представление и проходит селекцию сначала на индивидуальном уровне, а затем на коллективном, формируя традицию.

Отличие между *обычным контринтуитивным представлением* (например, художественным персонажем) и тем, которое становится *религиозным,* заключается в том, что *религиозный агент* наделяется знанием стратегической информации. Это представление приобретает в результате селекции коллективную значимость.

Согласно теории когнитивного религиоведения, *религиозная идея* возникает как случайный *символический* продукт активности мозга (сознания). Но если религия продуцируется посредством способности символизации (или осознания объектов), то возможно ли низведение феномена религии к материальному носителю – человеческому мозгу? Корректна ли подобная редукция?

На данный момент, пока нет принципиального решения проблем сознания – в особенности *трудной проблемы сознания*, – тяжело дать однозначный ответ на подобные вопросы. Соответственно нельзя утверждать, что *натуралистический подход* в состоянии окончательно объяснить суть религиозного феномена.

Но за неоспоримыми достоинствами кроются недостатки. В попытке низвести религиозное к биологическому, когнитивные теории религии всё же имплицитно содержат проблему корреляции биологического и культурного кодов.

На нерепрезентативность некоторых экспериментов по «интуитивному знанию о Боге» указывают учёные из университетов Ковентри и Оксфорда [Farias, van Mulukom, Kahane, 2017]. В недавнем исследовании они пришли к выводу, что «*интуитивная вера*» обусловлена скорее *культурой*, чем особенностями мышления. Отмечается, что все предыдущие подобные тесты чаще всего проводились на студентах из США. Степень религиозности в США, как известно, выше, чем в Европе. Эксперименты на европейцах из различных слоёв населения не дали какой-либо четкой связи между *интуитивным* или *аналитическим мышлением* и *сверхъестественной верой.*

Вдобавок к этому, возникает проблема другого рода. Контринтуитивность, возможно, описывает механизм формирования таких представлений, но не совсем понятно, *что* делает их настолько *особыми*, хоть и запоминаемыми. Для чего человеку *сохранять* и *поддерживать* (как минимум *отслеживать*) *связь* с *религиозным представлением*?

Какой метод способен объективно отразить работу *индивидуального переживания, квалиа* и *субъективного сознания*? В этом вопросе когнитивное религиоведение зависит от методологических достижений науки о сознании. И пока когнитивная наука не дала четкого ответа, *CSR* имеет в своём подходе лакуну принципиального характера. Для когнитивного религиоведения религия – это представление, поведение и восприятие. Но, пожалуй, это не всё. Религиозное представление можно причислить к разряду *особых* представлений. И его особенность определяется тем уровнем *взаимодействия*, которое оно осуществляет.

Вообще, вопрос коммуникации, который был поднят *Мартином Бубером* – религиозным мыслителем, – перенаправил философскую мысль от субъект объектности к *диалогу,* принципиальной *связанности* или, как возражал *Бодрияр, раздельности. Витгенштейн* убеждает нас, что наделение знаков значением изначально *интерсубъективный* процесс, обращенный к *другим* и *значимый* для общности людей [Назарчук, 2017]. Таким образом, представление, как отражение в сознании, вызывается *интеракцией.*

И *Стюарт Гатри* и *Паскаль Буайе* [Boyer, 2001, 138] признают, что религиозное представление возникает, когда существует *необходимость*. Возможно необходимость *витального* порядка, уточняет *Кларк Барретт* [Barrett, 1999]. Можно опять же вспомнить *Вальтера Буркерта,* который также, несколько иначе, конечно, обращал на это внимание, когда связывал *религиозный страх* и биологический механизм *дрожи* [Burkert, 2010, 45–56].

В связи с такой постановкой вопроса *Дэн Захави* и *Шон Галлахер* предлагают способ «*натурализации*» субъективного опыта, с тем, чтобы проанализировать его, не редуцируя [Gallagher, Zahavi, 2008, 29–31]. Они предлагают не ограничиваться только лишь экспериментами «*от третьего лица*», но использовать данные опыта взаимодействия «*от второго*» и «*от первого лица*». На данный момент существует две теории взаимодействия, который имеют как сторонников, так и противников: *теория теории (TT)* и *теория симуляции (TC)*. Синхронизация с объектом взаимодействия происходит или когда мы выстраиваем какую-то гипотезу о намерениях *другого* (т.е. *TT*), или когда просто симулируем его поведение, ощущая (т.е. *воплощая*) его субъективное состояние, понимая, таким образом (т.е. *TC*).

Франциско Варела предлагает *не-редуктивный холистический* метод – объединённые методы когнитивной нейронауки и феноменологии [Varela, 1996, 330–349]. Здесь прослеживается попытка связать позицию наблюдения и интроспекции.

Такая сложная система, как сознание, является, по мнению *Варелы, эмерджентной* совокупностью низкоуровневых систем. Поэтому привычные границы между *телом* и *сознанием,* которые постулирует нейронаука, стираются. И, следовательно, привычный «механистический» взгляд на компоненты системы не отражает всей её сложности. Нужен новый нередуктивный подход, который бы стёр традиционные онтологические барьеры и сохранил бы специфические свойства обеих традиционных областей [Varela, 2001, 227].

Подход *Варелы* представляет интерес, прежде всего, тем, что он пересматривает роль феноменологии. «Феноменология для науки о разуме то же, что математика для физики…» – пишет чилийский биолог и философ [Varela, 2001, 224]. «Как и в случае с математикой, по отношению к материальным объектам феноменология позволяет выдвинуть на первый план уникальное, универсальное свойство ментальных явлений, а именно то, каким образом они являются, по сути, сознательными» [Varela, 2001, 225]. Феноменология выступает, таким образом, областью исследования, а не совокупностью знания. Наряду с когнитивной психологией, она является активным участником изучения сознания. Эти области имеют понятийный разрыв, но *Варелу* интересует не поиск схожих черт, как это принято делать в компаративистике, а то, каким образом эти области соприкасаются друг с другом и как они взаимодействуют. Именно в точках напряжения и будет скрываться ответ на вопрос, как же именно происходит онтологическая *связанность* (а скорее *неразрывность*) одного с другим.

Практическим полем, которое позволит экспериментально воплотить феноменологические данные, чилийский философ видит в объединении результатов изучения ИСС путём осознанной медитации и нейробиологических опытов. Для медитации *Франциско Варела* разработал четырёхчастную структуру, которая позволяет использовать интроспекцию как современный научный метод [Varela, 2001, 228]. Вместе с тем, *Варела* показывает значимость изучения ИСС не только для психологии, но и для когнитивных наук, как их видит сам учёный (т.е. для *нейрофеноменологии*).

Финский религиовед *Илкка Пюсиайнен,* однако, скептически смотрит на феноменологию в таком свете [Pyysiäinen, 2003, 111]. На его взгляд для исследования субъективных состояний больше подходит именно психология.

Несмотря на критику, принимая во внимание недостатки натуралистического подхода, многие исследователи религии признают его ценность. Немецкий религиовед *Себастиан Шулер* подчёркивает полезность методологии когнитивного религиоведения. Однако признает методологическую необходимость преодоления несогласованности с классическими подходами [Schüler, 2014, 13].

Финский психолог *Антти Ревонсуо,* говоря о проблеме сознания в целом, настаивает на том, что философские и эмпирические выкладки необходимо учитывать совместно, чтобы лучшим образом сформулировать наиболее обоснованную теорию [Ревонсуо, 2013, 232].

В данном контексте внимание заслуживает идея, которую предложил археолог *Стивен Митен* [Mithen, 1996]. Для *Митена* эволюцию сознания можно восстановить, подобно тому, как реконструируется облик собора по сохранившемуся фундаменту. *Митен* предлагает реконструировать процесс формирования модулей мозга с тем, чтобы понять, как формировалось сознание и, соответственно, религиозное сознание. Тут нужно опираться на широкий палеоантропологический материал, а также, на следы материальной культуры homo sapiens и его предков.

Обращаясь к реконструкции мозга, *Митен* выстраивает *ось* общей концепции сознания. Различные части сознания формировались одновременно (а значит не раньше) с их материальным функциональным коррелятом, т.е. той части мозга, которая от-

вечает за определённый вид нейронной активности. Подобная реконструкция может послужить мерилом для критического взгляда на любую теорию религии.

Ещё одним выводом из программы *Митена* может являться когнитивная непрерывность человека в исторической перспективе. Это означает, что данные о когнитивных процессах современного человека и реконструкция эволюции сознания позволяют применять наработки когнитивной науки к социо-культурно-историческим исследованиям.

Ряд учёных пересматривают, закрытые до того казалось бы для всяких универсалистских тенденций области исследования. Они указывают, что открытия когнитивной науки о религии могут быть плодотворно применены, в частности, для изучения раннего христианства и раннего иудаизма. Идея онтологических *интуиций*, «*эпидемиологии*» *представлений*, *когнитивные теории ритуала* позволяют подвергнуть анализу религию, которая осталась зафиксированной только в письменных источниках.

Когнитивное религиоведение позволяет лучше понять применимость научных моделей, разработанных к совершенно разным сообществам, для определенной религиозно-исторической общности. Наконец, изыскания в сфере *восприятия* и *памяти* позволяют лучше понять процесс передачи и воспроизводства традиции [Luomanen, Pyysiäinen, Uro, 2007, 1–2].

Когнитивные бихевиористские теории позволяют по-новому взглянуть на религиозное поведение. *Томас Лоусон* и *Роберт Макколей* предложили описать ритуал с точки зрения врождённых навыков человека к воспроизводству повторяющихся действий. *Маккоулей* показывает на примере бактаманских ритуалов, как через психологические эмоциональные акты происходит усвоение и трансляция поведения [McCauley, 1999, 286–292, 300–310]. *Лоусон* и *Макколей* поясняют, что память, повторяемость и эмоции связаны друг с другом. Так трансляция ритуального поведения обеспечивается либо повторяемостью, либо яркой эмоциональностью события. Эмоциональная яркость обеспечивается присутствием сверхъестественного агента [Lawson, McCauley, 1990, 180–185].

Ещё одну когнитивную теорию ритуала представил *Харви Уайтхауз.* На основе своих наблюдений, он выделил ритуалы, в которых задействованы семантическая или эпизодическая память [Whitehouse, 1995]. Обусловленный нейробиологией, опыт влияет на восприятие верующими себя и окружающей действительности.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Atmaca, S. The joint flanker effect: sharing tasks with real and imagined co-actors / S. Atmaca, N. Sebanz, G. Knoblich // Exp Brain Res. – 2011. – № 211. – С. 371–385.

2. Barrett, H.C. Human cognitive adaptations to predators and prey. Doctoral dissertation / H. Barret. – University of California. – Santa Barbara, 1999.

3. Boyer, P. Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought / P. Boyer. – New York: Basic Books, 2001. – 375 с.

4. Burkert, W. Horror Stories: Zur Begegnung von Biologie, Philologie und Religion. / Bierl, Anton; Braungart, Wolfgang. Gewalt und Opfer: Im Dialog mit Walter Burkert // De Gruyter. – 2010. – С. 45–56.

5. Farias, M. Supernatural Belief Is Not Modulated by Intuitive Thinking Style or Cognitive Inhibition [Электронный ресурс] / M. Farias, V. van Mulukom, G. Kahane, U. Kreplin, A. Joyce, P. Soares, L. Oviedo, M. Hernu, K. Rokita, J. Savulescu, R. Möttönen // Scientific Reports. – 08.11.2017. – URL: https://www.nature.com/articles/s41598-017-14090-9 (дата обращения: 20.11.2017).

6. Gallagher, S. The Phenomenological Mind: An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science / S. Gallagher, D. Zahavi. – London: Routledge, 2008. – 244 с.

7. Lawson, E.Th. Towards a Cognitive Science of Religion / E.Th. Lawson // Numen. – 2000. – № XLVII (3). – С. 338–349.

8. Lawson, E.Th. Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture / E.Th. Lawson, R.N. McCauley. – Cambridge: Cambridge University Press, 1990. – 194 с.

9. Luomanen, P. Social and Cognitive Perspectives in the Study of Christian Origins and Early Judaism / P. Luomanen, I. Pyysiäinen, R. Uro // Explaining Christian Origins and Early Judaism. – Leiden–Boston: Brill, 2007. – С. 1–36.

10. McCauley, R.N. Bringing Ritual to Mind / E. Winograd, R. Fivush and W. Hirst // Ecological Approaches to Cognition: Essays in Honor of Ulric Neisser. – 1999. – С. 285–312.

11. Mithen S. The Prehistory of Mind. The Cognitive Origins of Art and Science / S. Mithen. – London: Thames and Hudson, 1996. – 357 с.

12. Pyysiäinen, I. How Religion Works: Towards a New Cognitive Science of Religion / I. Pyysiäinen. – Leiden–Boston: Brill, 2003. – 272 с.

13. Schüler, S. Zwischen Naturalismus und Sozialkonstruktivismus / S. Schüler // ZfR. – 2014. – № 22(1). – С. 5–36.

14. Sperber, D. Rethinking Symbolism / D. Sperber. – Cambridge: Cambridge University Press, 1975. – 152 с.

15. Varela, F.J. Neurophenomenology: A Methodological Remedy for the Hard Problem / F.J. Varela // Journal of Consciousness Studies. – 1996. – Vol. 3. – № 4. – С. 330–350.

16. Varela, F.J. Why a proper science of mind implies the transcendence of nature / F.J. Varela // Religion in Mind. Cognitive Perspectives on Religious Belief, Ritual and Experience. – Cambridge: Cambridge University Press, 2001. – С. 207–236.

17. Whitehouse, H. Inside the Cult: Religious Innovation and Transmission in Papua New Guinea / H. Whitehouse. – Oxford: Oxford University Press, 1995. – 234 с.

18. Назарчук, А.В. Идея коммуникации и новые философские понятия XX века [Электронный ресурс] // Вопросы философии. – URL: http://vphil.ru/index.php?-option=com_con tent&task=view&id=324 (дата обращения: 10.11.17).

19. Ньюберг, Э. Наш мозг и просветление. Нейробиология самопознания и совершенства / Э. Ньюберг, М.Р. Уолдман: Пер. с англ. – М.: Эксмо, 2017. – 320 с.

20. Ревонсуо, А. Психология сознания / А. Ревонсуо; пер. с англ. – СПб.: Питер, 2013. – 336 с.

21. Шахнович, М.М. Когнитивная наука и исследование религии / М.М. Шахнович // Государство. Религия. Церковь. – 2013. – № 3(31). – С. 32–62.

ВОЛЧКОВА Е.Д.
Ведущий специалист Департамента философии и религиоведения
Дальневосточный федеральный университет (Россия, Владивосток)

ФИЛОСОФСКАЯ И МЕТОДОЛОГИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМАТИКА В КОГНИТИВНОМ ИЗУЧЕНИИ РЕЛИГИИ

Аннотация. В современной гуманитаристике не ослабевает популярность когнитивного подхода к изучению религии. Однако установка на междисциплинарность в когнитивном изучении религии сопряжена с некоторой односторонностью и тенденциозностью. Преодоление этой односторонности, например, отказ от априорного господства натуралистического редукционизма и обнаружение его внутренних проблем не

означает впадения в теологизм или в апологию религии. Философские результаты когнитивного религиоведения необходимо рассматривать не только в широком методологическом спектре, но и в контексте философии религии – в контексте её истории и её дисциплинарных возможностей. Разработка когнитивных исследований религии должно учитывать проблематику натуралистического редукционизма, учитывать проблематику философии сознания, а также историю философского осмысления религии.

Ключевые слова: когнитивное религиоведение, натуралистический редукционизм, философия религии, философия сознания.

VOLCHKOVA E.D.
Leading specialist of the Department of Philosophy and Religious Studies
Far Eastern Federal University (Russia, Vladivostok)

PHILOSOPHICAL AND METHODOLOGICAL PROBLEMS IN THE COGNITIVE STUDY OF RELIGION

Abstract. In modern humanities, the popularity of the cognitive approach to the study of religion is not weakening. However, the establishment of interdisciplinarity in the cognitive study of religion involves a certain one-sidedness and tendentiousness. Overcoming this one-sidedness, for example, renouncing the a priori domination of naturalistic reductionism and discovering its internal problems does not mean falling into theology or the apology of religion. The philosophical results of cognitive religious studies need to be considered not only in a broad methodological spectrum, but also in the context of the philosophy of religion - in the context of its history and its disciplinary capabilities. The development of cognitive studies of religion should take into account the problems of naturalistic reductionism, take into account the problems of philosophy of consciousness, as well as the history of philosophical interpretation of religion.

Keywords: cognitive study of religion, naturalistic reductionism, philosophy of religion, philosophy of consciousness.

Огромный пласт человеческой культуры создаёт религиозное пространство, изучение которого не является новым для истории. Религию изучают многие области науки, но, несмотря на это, до сих пор нет однозначного ответа на вопрос: что есть религия? Достаточно оригинально ответить на данный вопрос сегодня стремится когнитивное религиоведение.

Когнитивные религиоведы полагают, что раскрыть фундаментальные основания религиозных представлений людей возможно через изучение ментальных свойств человеческого мозга [Хорнбек, Сирс, 2015, 50–51]. Когнитивные религиоведы понимают данное явление как «побочный продукт реальных адаптивных механизмов, изначально направленных на решение иных когнитивных задач [Малевич, 2016, 86].

Несмотря на то, что когнитивное религиоведение имеет установку на междисциплинарность, у некоторых представителей когнитивного подхода мы прослеживаем методологическую тенденциозность, которая проявляется в односторонности подходов к осмыслению религии. Помимо того, что не все авторы дают определение понятию «сознание», которое является ключевым для работы в области когнитивистики, некоторые учёные игнорируют проблематику натуралистического редукционизма, абсолютизируя, а порой и романтизируя его. Выводы когнитивистов в отношении религии порождают неоднозначность в интерпретации её эволюционной «побочности»: побочность может пониматься либо как повод преодолеть религиозный «нарост», либо как основание для того, чтобы признать религию нормативным явлением.

Т. Лоусон и Р. Маколей в работе «Переосмысляя религию» (1990 г.) настаивают, что религия обладает невероятной способностью к выживанию благодаря базовым эволюционным и когнитивным функциям нашего сознания. Такая позиция небезосновательна, если считать, что религия – это эволюционно успешный результат адаптивных свойств разума. Религия интуитивна и, если сравнивать её с наукой, которая, по мнению авторов, является противоинтуитивной, окажется что религия имеет большие преимущества в борьбе за ограниченные нейроресурсы. Философы полагают, что допустимо провести аналогию между «выживанием» религии и выживанием видов. Поэтому, говорить о смерти религии, по мнению мыслителей, было бы преждевременно, так как ее сохранение зависит не от окружающей её культурной среды, а от низкоуровневых механизмов головного мозга [Пилецкий, 2014, 79–80].

Далее приведём в пример элементы концепции известного когнитивного религиоведа П. Бойе (Бойер). В работе «Естественность религиозных идей» (1994 г.) он пишет, что наш мозг был сформирован в процессе эволюции. Автор отождествляет сознание и мозг, который, благодаря накоплению полезных инстинктов, смог преобразоваться в систему, которая сейчас способна решать разные задачи. Однако П. Бойе не утверждает, что за веру отвечает тот или иной участок мозга, иначе можно было бы заключить, что неверующие люди имеют «отклонение». Мыслитель заключает, что вера – это побочный продукт работы когнитивной системы человека [Бойер, 2016, 215].

Например, П. Бойе, известный когнитивист, полагает, что религия – это иллюзия, выдумка нашего разума. В книге «Перелом Иллюзии: наука и опровержение религии» автор пишет, что большинство людей заблуждаются, в существовании такого понятия, как религия, потому что чаще всего они понимают под этим словом «набор» (package) интегрированных моральных, метафизических, социальных и эмпирических убеждений. Однако этого «набора» не существует, как такового. Потому что за каждым из перечисленных аспектов, возникающих в человеческом разуме, стоят явления совершенно независимые друг от друга. Всё что мы понимаем под синтоизмом, исламом и т.д. – это лишь коллекция вышеперечисленных фрагментов. Автор считает, что есть все основания полагать, что понятие «религия» является препятствием на пути к его изучению. [Boyer, 2010, 9–10]. Когнитивные религиоведы полагают, что отказ от определения религии необходим, чтобы подчеркнуть синтетичность данной категории, охватывающей многообразие феноменов [Сёренсен, 2013а].

Дж. Барретт в своей работе «Изучение естественных оснований религии» (2000 г.) вслед за П. Бойе также приходит к выводу о «естественности» религиозных идей, которые формируются у человека благодаря его когнитивному устройству. Кроме того, в устном докладе на факультете философии МГУ в 2014 г. Барретт показал, что детская вера во всезнающих родителей сохраняется с возрастом, трансформируясь в веру о том, что существует некое высшее всезнающее и всевидящее существо. Автор теории приходит к выводу, что существует два уровня реагирования: базовый, предназначенный для быстрой реакции, и медленный. Медленная система, получая от базовой материал для размышления, вырабатывает устойчивые представления о мире, которые люди называют верой. Так, быстрая система сама по себе не является «верой», а лишь механизмом реагирования на действительность. Но то, что она передаёт в медленную систему, может после проведения анализа стать верой.

Как мы видим, авторы всех перечисленных выше теорий полагают, что сознание является «функцией мозга», а религия – это то, что было порождено сознанием. Но нельзя забывать, что в рамках науки о сознании достаточно весомой является другая позиция – антиредукционизм. Современные философы, изучающие сознание, приводят ряд серьёзных аргументов против физикализма и грубого редукционизма в процесс

осмысления природы сознания. Отметим, что отказ от редукционизма и радикального физикализма совсем не означает автоматического «впадения» в теологический дискурс.

Вначале приведём аргумент от знания, который был предложен Ф. Джексоном в 1982 г. Это мысленный эксперимент, который называется «Комната Мэри». В нем говорится, что всю свою жизнь Мэри находится в черно-белой комнате и опосредованно изучает красный цвет. Ей удалось установить все характеристики цвета, от длины волны, вплоть до того, какой участок мозга получает сигнал от источника через сетчатку глаза. Ставится вопрос: узнает ли Мэри что-то новое, когда вдруг она своими глазами увидит реальный мир или посмотрит на цвета через цветной монитор? [Jackson,1982, 130].

Следующий аргумент – аргумент от приватности, который был представлен Т. Нагелем в работе «Что все это значит?» (2001 г.). Он показывает, что, даже зная все особенности строения летучей мыши, её сознание будет скрыто от нас, ведь мы не будем знать, каково это – быть летучей мышью [Нагель, 2001].

Далее, приведём в пример аргумент от логики, который изложил Д. Чалмерс в работе «Сознающий ум» (2013 г.). Он предложил логически обосновать наличие сознания как такового через мысленный эксперимент с зомби. Философ предлагает представить зомби, идентичного с человеком по виду, функционалу и аналитическим способностям. Отличие его и человека будет заключаться в том, что зомби не будет обладать сознанием, не будет иметь феноменального чувства. Логически существование кого-то идентичного человеку представить можно, и даже возможно помыслить, что в действительности данное существо не будет иметь чувств, но будет изображать всё то, что делают люди, когда их испытывают. Но отличие такого существа от человека видится автору теории очевидным [Чалмерс, 2013, 127–128]. Таким образом, Д. Чалмерс показывает, что высокоуровневые ментальные возможности человека могут и не обуславливаться физическими возможностями мозга так прямо, как это представляют себе радикальные физикалисты.

Ещё одним важным мысленным экспериментом является эксперимент Дж. Сёрла в работе «Умы, мозги и программы» (1980 г.), где философ описал условия таким образом: в некой комнате заперт человек, который не говорит на китайском языке, но он по учебникам английского языка изучил, как формально манипулировать языковыми формами китайских символов и написал программу, которая отвечает на вопросы идентично тому, как бы ответил носитель китайского языка. При этом человек до сих пор не понимает значения иероглифов. Вопрос, который ставится автором: можно ли считать, что этот человек знает китайский язык? [Сёрл, 1980, 418–420].

Также необходимо отметить, что выводы когнитивистов в отношении религии ещё предстоит органично сопоставить с многообразием религиозного опыта и тем, как религия (религии) сама (сами) мыслит (мыслят) себя.

Рассматривая один из структурных компонентов религии – ритуал, Т. Лоусон и Р. Макколей создали теорию возникновения данного феномена – теория «ритуальных форм». Авторы данной концепции начали с того, что необходимо определить, почему возникают те или иных ритуальные действия. Полагается, что актуальность ритуальных действий для человека определяется его когнитивными способностями, которые создают некие правила, которые становятся ритуалом. Это происходит неосознанно, так же, как носитель языка, говорящий на родном ему языке, не задумывается о грамматических структурах во время речи. Т. Лоусон и Р. Макколей полагают, что структуры, отвечающие за ритуальность действий, развились в человеке не для этой функции. Ритуальные действия делятся на две категории: когда они выполняются над агентом (человеком), а другие с активным участием сверхъестественных существ (духи, боги и т. д). По мнению авторов, ритуалы, которые выполняются над агентами (крещение,

венчание и т.д.), являются более зрелищными, но их можно отменить, а вот те, которые выполняются с активным участием сверхъестественными существами, являются менее зрелищными и отменить их нельзя (приводится в пример причастие) [Сёренсер, 2013].

Хотелось бы отметить, что приведённый пример с крещением некорректен как пример тех обрядов, которые можно отменить. Под «отменить» относительно крещения авторы полагают отлучить человека от церкви. Обряд крещения совершается над человеком один раз в жизни (в одной религиозной традиции). Например, таинство крещения, с православной точки зрения, никак не может отмениться, даже в случае отлучения. Также проблемным для концепции авторов является тот факт, что в крещении «активно участвует» Святой Дух.

Пример с причастием следовало бы отнести к категории ритуалов, которые можно «отменить». Например, в православной традиции таинство Евхаристии – это «теснейшее соединение с Господом (Ин. 6:55–56); возрастание в духовной жизни и обретение жизни истинной (Ин. 6:57); залог будущего Воскресения и жизни вечной (Ин. 6:58)». Однако эти действия причащения относятся лишь к тем, кто приступает к причащению достойно. Недостойно причащающимся причащение приносит осуждение: «Ибо, кто ест и пьёт недостойно, тот ест и пьёт осуждение себе, не рассуждая о Теле Господнем» (1Кор. 11:29)» [Давыденков, 2000, 215].

Однако, когда человек снова грешит, он как бы «теряет» этот дар, закрывает от Бога сердце, и, можно сказать, что он «отменяет» ритуал», в понимании Т. Лоусона и Р. Макколея.

В заключении отметим, что когнитивное религиоведение, без сомнения, является новым витком развития наук, изучающих религию. Благодаря знаниям из естественных областей науки, данное направление является популярным в последнее время. Несмотря на тот вклад, который удалось внести когнитивной науке о религии, в данной области присутствует тенденциозность и – в некоторых случаях – непроработанность аксиоматических оснований и методологической проблематики в связи с многообразием подходов в философии сознания.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Бойер, П. Объясняя религию. Природа религиозного мышления. / П. Бойер. – М.: Изд-во ООО «Альпина нон-фикшн», 2016. – 230 с.

2. Выступление Джастина Барретта на философском факультете. [Электронный ресурс]. – URL: https://www.youtube.com/watch?time_continue=2020&v=NenMIVHibUM (дата обращения: 4.12.2017).

3. Давыенков, О. Катахизис. Введение в догматическое богословие. Курс лекций. / О. Давыденков. – М.: Изд-во Православного Свято-Тихоновского богословского института, 2000. – 232 с.

4. Калмыкова, Е.О. Когнитивный подход в изучении религии: перспективы для теологии. Религиоведение на постсоветском пространстве. / Е.О. Калмыкова. – М.: Изд-во Алькор Паблишерс, 2011. – 186 с.

5. Малевич, Т.В. Эволюционное значение религии: между адаптацией и побочным продуктом. / Т.В. Малевич // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение.– 2016. – Вып. 4 (66). – С. 84–104.

6. Нагель, Т. Что все это значит? Очень краткое введение в философию / Т. Нагель / пер. с англ. А. Толстова. – М.: Изд-во Идея-Пресс, 2001. – 84 с.

7. Пилецкий, Е.А. Религиоведческий аспект концепции «Естественного формирования когнитивного автоматизма» Роберта Макколи / Е.А. Пилецкий // Философия, политология 1(115). – Киев, 2014. – С.79–80.

8. Сапольски, Р. О биологических основах религиозности / Р. Сапольски [Электронный ресурс]. – URL: https://www.youtube.com/watch?v=pgbRe-wIKUA (дата обращения: 05.05.2018).

9. Сёренсер, Й. Религия в сознании: обзорная статья о когнитивном религиоведении. Часть I [Электронный ресурс] / Й. Сёренсер / пер. с англ. и прим. К. Дараган, Т. Малевич / под ред. И. Анофриева. – URL: http://religious.life/2013/04/sorensen-religion-in-mind-part2/ (дата обращения: 05.05.2018).

10. Сёренсер, Й. Религия в сознании: обзорная статья о когнитивном религиоведении. Часть II [Электронный ресурс] / Й. Сёренсер / пер. с англ. и прим. К. Дараган, Т. Малевич / под ред. И. Анофриева. – URL: http://religious.life/2013/04/sorensen-religion-in-mind-part2/ (дата обращения: 05.05.2018).

11. Сёрл, Дж. Мифы и реальность о сознании [Электронный ресурс] / Дж. Сёрл. – URL: https://www.ted.com/talks/john_searle_our_shared_condition_consciousness?-language=ru#t-877582 (дата обращения: 03.05.2018).

12. Торчинов, Е.А. Религии мира: Опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния / Е.А. Торчинов. – СПб.: Изд-во Петербургское Востоковедение, Азбука-классика, 2007. – 544 с.

13. Хорнбек, Р.Дж. Мистицизм и сознание: когнитивные науки в исследовании мистического опыта / Р. Дж. Хорнбек, Р. Сирс // Философия религии: альманах. – М.: Изд-во Наука; Восточная литература, 2015. – 590 с.

14. Чалмерс, Д. Сознающий ум: в поисках фундаментальных теорий / Д. Чалмерс; пер. с англ. Васильева. – М: Изд-во УРСС: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2013. – 512 с.

15. Barrett, J.L. Exploring the Natural Foundations of Religion / J.L. Barrett // Trends in Cognitive Sciences. – 2000. – Vol. 4. – P. 29–34.

16. Boyer, P. The Fracture of an Illusion: Science and the Dissolution of Religion / P. Boyer. – Vandenhoeck and Ruprecht: Göttingen, 2010. – 112 p.

17. Jackson, F. Epiphenomenal Qualia / F. Jackson // The Philosophical Quarterly. – 1982. – Vol. 32. – No. 127. – P. 127–136.

18. Searle, J.R. Minds, brains, and programs / J.R. Searle // Behavioral and Brain Sciences 3 (3). – Cambridge, 1980. – P. 417–457.

МЕЗЕНЦЕВ И.В.
Кандидат философских наук, доцент
Дальневосточный федеральный университет (Россия, Владивосток)

ПРОБЛЕМАТИКА ОБОСНОВАНИЯ В РЕЛИГИОЗНЫХ ДИСКУССИЯХ

Аннотация. Религиозные дискуссии – это неотъемлемая часть человеческой культуры. Определённая «соверновательность» между религиями представляет собой нормальное явление, но в то же время значительная часть этого процесса сопровождается нагнетанием искусственного напряжения между религиями по причине простого невежества, отсутствия навыков глубокого и разнопланового мышления, а также «несрабатывания» критической авторефлексии. Религиозные дискуссии требуют специального научного изучения в рамках науки о религии.

Ключевые слова: межрелигиозные дискуссии, доказательство, апологетика, религиозная полемика, конфронтация.

MEZENTSEV I.V.
PhD (Philosophy), Associated Professor at the Department of Philosophy and Religious Studies
Far Eastern Federal University (Vladivostok, Russia)

THE PROBLEM OF ARGUMENTATION IN RELIGIOUS DISCUSSIONS

Abstract. Religious discussions are an integral part of human culture. A certain “thoroughness” between religions is a normal phenomenon, but at the same time, a significant part of this process is accompanied by an influx of artificial tension between religions due to mere ignorance, the lack of skills of deep and diverse thinking, and the "failure" of critical autoreflexion. Religious discussions require special scientific study in the science of religion.

Keywords: interreligious discussions, evidence, apologetics, religious polemics, confrontation.

Автор настоящей статьи предлагает выделить под изучение дискуссий о религии особую дисциплину внутри религиоведения. Чем может быть мотивировано подобное предложение?

Во-первых, неотменимостью подобных дискуссий для человеческой культуры. Дискуссии о религии характерны для человечества со времён глубокой древности. Всякий мыслящий человек автоматически вовлекается в размышление о религии в силу того, что он на разных уровнях включён в социальные связи, внутри которых содержится определённая позиция (позиции) по отношению к религии. Степень этой вовлеченности у конкретного человека может быть разной: от размышлений о многообразии религий «про себя» до участия в официальных дебатах на религиозную тематику. В любом случае каждый мыслящий член общества вынужден рассуждать о религии. Этот универсальный познавательный интерес как таковой требует качественного ответа со стороны науки.

Во-вторых, научный анализ дискуссий о религии способен выполнять профилактические задачи. Всем известно, что дискуссии о религии сопряжены с такими негативными явлениями, как экстремизм, фанатизм, сектантство, межличностная и межнациональная рознь, возникающая на религиозной почве. Конечно, соревновательность между религиями, конфессиями, между верующими и неверующими неустранима, естественна и нормальна, как и наличие различных позиций по тем или иным вопросам светского характера. Однако значительная часть мировоззренческого напряжения в дискуссиях о религии является абсолютно искусственной и неконструктивной. Частые причины этого негатива – простое невежество, отсутствие навыков глубокого и разнопланового мышления, а также «несрабатывание» критической авторефлексии.

В большинстве случаев дискуссии о религии проводятся по принципу спонтанного рассуждения и случайного подбора аргументов: эмоциональная нагрузка преобладает над объективным анализом, а желание победить – над поисками объективного знания. Участники споров, как правило, не знают всей «картины» дискуссий о религии, всех исторических и логических возможностей рассуждения и аргументации. Культура научного мышления как раз способна «окультурить» подобную ситуацию спора.

Именно окультурить, а не разрешить или полностью исчерпать. Пожалуй, стоит отказаться от наивного представления о том, что наука способна однозначно утвердить одну позицию в споре о религии и окончательно уничтожить другую раз и навсегда. Мы говорим о повышении качества рассуждения о предмете спора. Ведь светская наука – это, прежде всего, определённый инструмент работы со знаниями. Наука как таковая не навязывает мировоззрение; она всего лишь по определённым правилам фик-

сирует и упорядочивает сведения о природе и культуре, важнейшей частью которой является религия.

В-третьих, необходимо отметить, что изучение дискуссий о религии – это потребность собственно религиоведения. В силу трёх особых причин представляется важным открыть и развивать традицию специального научного изучения дискуссий о религии как отдельную отрасль знания внутри религиоведения.

Первое. Изучение дискуссий о религии позволит представителям религиоведения понять актуальное состояние своей науки «со стороны». Научное осмысление религии в целом и отдельных религиозных явлений невозможно без дискуссий. На определённом этапе возникает потребность и естественное желание взглянуть на дискутирующих учёных со стороны и свысока, чтобы увидеть дефекты рассуждения и выработать наилучшую перспективу для его дальнейшего развёртывания.

Второе. Изучение дискуссий о религии – важнейший этап в проработке вопроса о единстве и многообразии религиозного опыта, который формирует понимание религии в целом.

Третье. Дискуссии о религии – это устойчивый компонент религиозной культуры, в частности – межрелигиозных отношений.

Итак, всем интересующимся религией, богословам-апологетам, религиоведам, а также представителям различных общественных структур в том или ином отношении нужна широкоформатная и достаточно подробная «карта» дискуссий о религии. Методологическая позиция религиоведа в большей степени подходит для формирования этой карты. Религиоведческую методологию в данном случае будут отличать следующие параметры: 1) свобода от ангажированности и тенденциозности; 2) целостность; 3) многоплановость и многогранность; 4) структурность; 5) метатеоретическая ориентация (сопряжение результатов исследования с общей теорией религии).

Такого рода исследования будут, с одной стороны, восполнять фрагментарный анализ этой важнейшей тематики. С другой стороны, они создадут альтернативу той религиозной и атеистической апологетике, которая изучает дискуссии о религии для достижения, прежде всего, идеологических, а не научных целей. Религиоведческое изучение дискуссий о религии, в отличие от богословских штудий в этой сфере, позволит участникам богословских дебатов взглянуть на себя и на свою деятельность объективно, с позиций стороннего наблюдателя, что также будет способствовать преодолению различных негативных издержек. Даже миролюбивый апологет создаёт почву для радикальной интерпретации своих аргументов в пользу одной религии и против чужой, как правило, не самыми лучшими представителями своей религии. В то же время «дискуссии о религии» как религиоведческая дисциплина создавала бы обратное движение и создавала здоровый баланс.

Под словосочетанием «дискуссии о религии» подразумевается многообразное явление. Дискуссии о религии могут иметь либо идеологическую, либо академическую направленность. Различаются эти типы дискуссий, прежде всего, по своему целеполаганию и степени ангажированности (тенденциозности). Далее, идеологизированные дискуссии о религии можно подразделить на четыре вида: дискуссии верующих с неверующими, дискуссии верующих одной религии с верующими другой (межрелигиозные), межконфессиональные и внутриконфессиональные дискуссии.

Иными словами, споры о религии можно на дисциплинированные и недисциплинированные споры (аналогично – с использованием корректных и некорректных методов). Дисциплинированные споры будут представлять собой так или иначе дискуссию по какому-либо религиозному вопросу. Эти дискуссии могут быть идеологизированными или неидеологизированными. В последнюю группу в данном случае входят академические дискуссии о религии в их идеальном виде. Идеологизированные (тен-

денциозные) буду включать в себя полемические дискуссии (апологетические) и экуменические дискуссии. Идеологическими будут являться дискуссии между верующими и неверующими, между верующими разных религий и внутриконфессиональные прения. Любая публичная и заранее подготовленная «дисциплинированная дискуссия» может называться диспутом.

Несложно доказать, что в многообразии дискуссий о религии имеется универсальная структура и типовые явления. В особенности это касается тенденциозных дискуссий. Это обусловлено, прежде всего, определённым единством когнитивного аппарата у людей разных эпох и культур. Также нельзя забывать, что дискуссии о религии – это частный случай научных и философских споров. Законы, общие для всех дискуссий, как и характерные для них проблемы, проявляются и в религиозной сфере. Как правило, дискутирующие о религии не учитывают, что возможности разворачивания дискуссии можно «посчитать», что эти возможности обусловлены и имеют проблемные аспекты

Говоря об этом, необходимо обозначить феномен имплицитной дискуссии, неизбежной в любом утверждении или рассуждении о религии, даже в тех случаях, когда разговор на религиозные темы не содержит в себе артикулированной критики какой-то позиции или чётко выраженного обоснования позиции говорящего. Феномен имплицитной дискуссии, очевидно, базируется на характерном для человеческого мышления и речи непроявленном или, лучше сказать, неакцентированном отрицании.

Проследим этот процесс в дискуссиях о религии на следующем примере: излагая, например, православное вероучение без малейшей критики в адрес инославия или иноверия, мы, тем не менее, имплицитно отрицаем неправославие, скрытно дискутируем с инакомыслием. Таким образом, имплицитную дискуссию можно определить как неустранимое (в любом утверждении) отрицание или преодоление всех тех логических позиций, которые являются альтернативами непосредственно артикулируемой позиции. Это скрытое отрицание проявляется в утверждениях двояко: логически (статически), о чем уже было сказано в определении, и в хронологически (динамически) – мы вынуждены начинать речь с чего-то одного, опять же отрицая первенство всех остальных логических позиции, попутно осуществляя их автоматическую и незаметную вербальную иерархизацию.

Сказанное выше заставляет сделать два предварительных вывода. Во-первых, неизбежность речевой иерархизации и отрицания ради утверждения делает невозможным абсолютный концептуальный экуменизм – абсолютное равноправие всех возможных мировоззрений и одновременное их принятие в рамках одной концепции. Абсолютный экуменизм, пытаясь включить в себя все концепции, будет обязательно исключать антиэкуменизм. Объединение экуменизма и антиэкуменизма будет отрицать чистый экуменизм и чистый антиэкуменизм и т. д.

Во-вторых, возникает вопрос о том, возможен ли на каком-то онтологическом уровне путь утверждения без отрицания? Ведь в человеке имеется интуитивное стремление достичь отсутствия противоборства, даже если ему непонятно, как и где это осуществить. Отсутствие скрытого отрицания и скрытой иерархизации если и возможны, то лишь за пределами естественного человеческого мышления, о чем, кстати, говорят представители многих религиозных традиций, выводящих сознание человека за пределы бинарных оппозиций (а это и есть основа для отрицания в утверждении и для скрытой иерархизации) в поле мистического опыта сверхъестественной пустоты/полноты. Предельно очевидным остаётся одно: споры о религии столь же неизбежны, сколь неизбежно присутствие мышления в религии и открытость мышления по отношению к религии.

Внутрирелигиозные дискуссии (как и обычные дискуссии) при всем своём многообразии обнаруживают схожую структуру. Сначала фиксируется некое противоречие (функциональный аналог «бинарных оппозиций» у К. Леви-Стросса), затем оно преодолевается при помощи объясняющего критерия (своеобразный аналог «медиатора») с определённым набором аргументации. Не всегда критерием-медиатором выступает нечто абстрактное: им может быть некий авторитетный человек или впечатляющее произведение искусства. Критерий и соответствующая ему аргументация стремится снять указанное напряжение через процедуру согласования. Весь процесс религиозной дискуссии представляет собой разворачивание диалектики согласия и несогласия.

Первая бинарная оппозиция – наличие или отсутствие религиозного опыта (либо противоречие «старый религиозный опыт – новый религиозный опыт»). Она не сопровождается глубокой интеллектуальной проработкой, на этом уровне мы не видим полноценной рефлексии. Начальным критерием-медиатором здесь выступает авторитет чувственного плана (назовём его «элементарным авторитетом») и соответствующее эмоциональное впечатление (скорее, элементарный комплекс впечатлений). Человек может объяснить свой приход к вере или переход в другую религию встречей с удивительным человеком или произведением религиозного искусства, которое породило в нем экстраординарные переживания. Функцию элементарного авторитета здесь могут выполнять факты из-за пределов религии, например, «сенсации» о религии в СМИ или учёные с мировым именем, которые высказались в пользу религии. Авторитетом может выступать ощущение принадлежности к той религиозной культуре, в которой родился человек, к религиозности окружающего большинства (или меньшинства). Очевидно, что и ребёнок становится религиозным без интеллектуального напряжения: он доверяется (подчиняется) авторитету родителей и религиозных наставников. На определённом этапе человек начинает фиксировать противоречие нового порядка: элементарные авторитеты противоречат друг другу или хотя бы не образуют полного согласия. Эмоциональные впечатления сменяются, человек может прийти к пониманию, что в других религиях также присутствуют подобного рода авторитеты и экстраординарные впечатления, приведшие людей в эти религии.

Вторая бинарная оппозиция – это конфликт по меньшей мере двух элементарных авторитетов и нескольких впечатлений-переживаний, пока ещё не расчленённых интеллектуальной проработкой и теоретической аргументацией. Например, один авторитетный священник говорит человеку идти в монастырь, а другой, напротив, отговаривает. Верующий может заметить какие-то разногласия внутри авторитетного текста, между фактами истории, которая является для него священной, или между различными частями религиозной доктрины. Он может обнаружить, что не только христиане, но и буддисты осваивают достижения квантовой механики, говоря о том, что их традиционные взгляды на мир предвосхитили квантово-релятивистский поворот в современной науке. Человек пока что просто фиксирует, что разные религии доказывают себя при помощи естественнонаучных данных. На этом этапе создаётся возможность выхода на новый уровень, где авторитеты и эмоции будут подчиняться критерию более высокого порядка, согласуясь, таким образом, между собой и преодолевая взаимное противостояние. Итак, следующим критерием-медиатором выступает спекулятивная согласованность. Речь идет о наукообразных дискуссиях о религии, в которых апологеты стремятся показать своим оппонентам (атеистам, скептикам или иноверцам) внутреннюю согласованность внутри своей религии либо согласие религиозных воззрений с «внешними» авторитетами (научные данные и априорные для культуры ценности).

На спекулятивном уровне участники дискуссий пытаются показать согласованность священной истории (например, споры об «апостольском преемстве»), священных текстов (как внутри одного текста, так и между различными текстами, например, Вет-

хим и Новым Заветами), священного учения и религиозной картины мира в целом. В данном случае речь может идти о согласовании исторического, текстуального и доктринального пластов между собой. Сюда можно добавить ритуально-практический и социально-институциальный компоненты религии. Апологеты часто стремятся показать, что устроение их религиозной общины или иерархии соответствует историческим прецедентам, указаниям священных текстов и религиозной доктрине.

Спекулятивное согласование проявляется также в попытках обосновать религиозные воззрения теми данными, которые являются внешними по отношению к религии. Уже на самом первом уровне (элементарного авторитета-впечатления) человек может соотнести свою принадлежность к религии с фактами из области светской науки, но пока это в большинстве своём согласование впечатлений. На втором же – спекулятивном – уровне происходит согласование более высокого порядка: между системой своих религиозных взглядов и концептуальными выводами светской науки. Если на первом уровне согласование фрагментарное и нерасчленённое, то на втором уровне оно стремится к целостности и системности.

Однако опыт согласования, во-первых, может быть различным внутри самой религии, когда богословы в процессе согласования приходят к неодинаковым результатам. Во-вторых, изменчивы внешние авторитеты, например, наука, внутри которой нет полного согласия и которая развивается во многом через самопреодоление. В-третьих, апологет может прийти к выводу, что тотальное согласование невозможно или не нужно как обязательный элемент религии и даже как аргумент в её пользу.

Таким образом, возникает противоречие следующего порядка, появляется новая бинарность, как минимум – два разных опыта согласования. Апологеты могут до бесконечности увеличивать степень согласованности внутри своей богословской концепции, высвечивая новый критерий-медиатор – уникальность. В данном случае один богослов может заявить, что в его концепции степень согласованности более высокая в сравнении с иными концепциями. Другой богослов может обнаружить некий принципиально уникальный факт внутри своей религии, который бы радикально отличал его религию от всего остального массива религиозных верований.

Но и на этом уровне возникают противоречия, которые, в свою очередь, требуют преодоления. Во-первых, разные факты могут пониматься богословами как «уникальные» и что-либо уникальное находится в каждой религии. Во-вторых, внутри самого богословия чётко не установлено, какой должна быть степень (характер) уникальности, чтобы признать религию истинной в соответствии с этим критерием. В-третьих, с богословских же позиций можно усомниться в необходимости этих уникальных фактов (уникальным, в пределе, может быть и отсутствие уникальности).

Итак, мы обнаружили три уровня в структуре религиозных дискуссий с тремя соответствующими критериями-медиаторами: 1) эмоциональное впечатление от элементарного авторитета; 2) умозрительная согласованность; 3) уникальность. Стоит обратить внимание на то, что третий уровень почти совпадает с первым, ведь уже на самом первом уровне человек получает уникальное впечатление, переживая новизну, тогда как на третьем уровне уникальность фиксируется при помощи умозрения и с учётом тех проблем, которые возникают на более низких уровнях. Возникает вопрос – а что выступает медиатором по отношению к противоречию на самом высоком уровне? Возможно, медиатором здесь является тот самый опыт, который был в начале, однако уже в отрефлексированном виде, который теперь сопрягается с теми проблемами и ограничениями, которые были зафиксированы при прохождении всей сферы религиозных дискуссий.

Конечно, человек может быть непоследовательным в прохождении этих уровней. Не исключено, что он будет «включать» сразу все три медиатора. Скорее всего,

эти медиаторы используются параллельно, по очереди акцентируя себя в разные периоды религиозного становления. Однако возможно и последовательное прохождение этих этапов.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Трубецкой, Н.С. Основы фонологии / Н.С. Трубецкой. – М.: Аспект Пресс, 2000. – С. 352.

2. Капралова, Е.О. Бинарные оппозиции в гуманитарных исследованиях / Е.О. Капралова // Актуальные вопросы и перспективы развития гуманитарных наук. – Омск, 2017. – С. 35–37.

СУЧКОВА О.А.

Бакалавр религиоведения, магистрант

Ленинградский государственный университет им. А.С. Пушкина (Россия, Санкт-Петербург)

К ВОПРОСУ ОБ ИСПОЛЬЗОВАНИИ СЛОВА «СЕКТА» В РУССКОЯЗЫЧНОМ ДИСКУРСЕ

Аннотация. Данная статья посвящена краткому обзору подходов к репрезентации понятия «секта» в русскоязычном дискурсивном пространстве, а также роли СМИ в трансляции различных идей и смыслов, которые появляются в результате той или иной интерпретации. В современном научном дискурсе до сих пор не было найдено универсального определения термина «секта», любая попытка описания оказывалась недостаточно полной. Однако в наши дни в повседневном дискурсе наиболее популярной является негативная коннотация этого термина, обозначающая замкнутую религиозную группу, которая несёт угрозу для общества. Вопрос заключается в том, насколько может быть уместной данная интерпретация понятия «секта» по отношению к религиозным организациям, действующим в соответствии с законом на территории РФ.

Ключевые слова: секта, дискурс, СМИ, новые религиозные движения, религиозные меньшинства.

SUCHKOVA O.A.

Bachelor of Religious Studies, Master's degree student

Pushkin Leningrad State University (Russia, St.-Petersburg)

ON THE ISSUE OF THE USE OF THE WORD “SECT” IN THE RUSSIAN-LANGUAGE DISCOURSE

Abstract. This article deals with the short review of approaches to the representation of the concept of “sect” in the discursive space, as well as the role of the media in the reporting of various ideas and meanings that appear as a result of one or another interpretation. In contemporary scientific discourse has still not found a universal definition of the term “sect”, any attempt of description was insufficient. However, in our day-to-day discourse, the most popular meaning is the negative connotation of the term, which means a closed religious group that poses a threat to society. The question is how this interpretation of the concept of

“sect” could be appropriate in relation to religious organizations which act in accordance with the law in the territory of the Russian Federation.

Keywords: sect, discourse, mass media, new religious movements, minority religion.

Исследованием русского сектантства занимались различные учёные разных веков. На протяжении нескольких столетий в гуманитарной науке сформировались различные подходы: богословский, который рассматривает феномен сектантства с позиции отхода от истины и заблуждения (С.В. Булгаков, Т.И. Буткевич, Н.И. Ивановский и др.); философский, который рассматривает сектантство как неотъемлемый феномен русской культуры (В.С. Соловьёв, Н.А. Бердяев, Г.В. Флоровский, П.А. Флоренский и др.); идеологический, который исследует феномен сект в рамках антирелигиозной пропаганды в советский период истории России (В.Д. Бонч-Бруевич, Ф.М. Путинцев, А.И. Клибанов и др.), собственно религиоведческий, предполагающий использование методологического инструментария для изучения феномена сект (Л.Н. Митрохин, Е.Г. Балагушкин, Р.А. Лопаткин и др.).

К вопросу использования термина «секта» обращались многие современные исследователи, юристы, журналисты, в том числе и авторы в публицистической литературе (И.Я. Кантеров, А.В. Пчелинцев, А.К. Погасий, Р.Н Лункин и др.)

Исследования, которые касаются репрезентации понятия «секта» в дискурсивном пространстве проводили «Левада-Центр» [Опрос, http://www.sclj.ru/analytics/-position/detail.php?ELEMENT_ID=7089&sphrase_id=735965] и портал «Религия и право» [Интернет-опрос, http://www.sclj.ru/analytics/position/detail.php?ELEMENT_ID=7077&-sphrase_id=735995].

В первую очередь стоит отметить, что исследователи до сих пор не пришли к единому мнению относительно толкования термина «секта».

Во-вторых, большинство словарных статей о сектах воспроизводит один и тот же смысловой ряд: небольшие и замкнутые религиозные группы, отделившиеся от основной общины и противостоящие им. Например, Толковый словарь русского языка определяет секту как «Религиозное течение, отделившееся от какого-нибудь вероучения и ему противостоящее» [Ожегов, Шведова, 2006, 709]. Но все ли эти критерии подходят «отделившимся группам» и насколько данное определение является исчерпывающим?

Некоторые исследователи [Артюхов, 2015, 123] отмечают, что в настоящее время термин «секта» используется в отношении новых религиозных движений (НРД). Однако НРД обычно являются независимыми синкретическими образованиями и по этой причине не соответствуют критерию «отделения» от чего-либо. Количественный критерий («небольшие») также является спорным, так как достаточно трудно сказать, сколько нужно «сектантов» в группе, чтобы назвать её сектой или, наоборот, определить её в разряд «переросших» рамки сектантства. Критерии противостояния и замкнутости тоже неоднозначны, так как множество НРД занимаются активным прозелитизмом своих взглядов, они открыты для внешнего мира и пытаются строить с ним отношения с помощью социальных программ.

Научный подход. Одним из первых исследователей, который обратился к пониманию термина «секта» с позиции социологической методологии, был немецкий исследователь Макс Вебер, который изучал секту как религиозный институт в оппозиции к церкви. Он совершил прорыв в сфере типологизации религиозных организаций, выделив церковный и сектантский тип устройства религиозной жизни. Более подробную классификацию в рамках классической теории принято изучать по концепции немецкого социолога Э. Трёльча и американского теолога Р. Нибура.

М. Вебер относил к характеристикам секты неприятие мирского, враждебное или безразличное отношение к миру. Членство в ней происходит по собственному решению, она продвигает идеи своей исключительности, и, как правило, в ней отсутствует иерархия (её заменяет харизматическое лидерство). Э. Трёльч также полагал, что секта отвергает мирской порядок и обособляется внутри церкви или отделяется от неё по причине неудовлетворения личных потребностей её участников в институциональной церкви. Р. Нибур развил теорию естественного перехода секты в деноминацию, которая в свою очередь в перспективе могла получить статус организации церковного типа.

Данный подход так и остался в рамках научного дискурса и вряд ли используется людьми в повседневной жизни. Как можно заметить, подобная методика не оперирует понятием «секта» в эмоциональном аспекте, её скорее волнует функциональная сторона. Если говорить о религиоведах, то многие из них достаточно осторожно обращаются с термином «секта» и стараются использовать более нейтральные понятия, например, «религиозные группы», «религиозные организации», «религиозные образования», «религиозные течения» и т.д. [«Деструктивные, тоталитарные» и далее везде, http://www.galactic.org.ua/SLOVARI/f-4.htm].

Конфессиональный подход. Изучение религий с мировоззренческой позиции той или иной конфессии в российском контексте обычно осуществляется в рамках православного сектоведения. Однако некоторые светские учёные и представители общественности, сами того не понимая, транслируют в своих работах и публичной речи именно идеи конфессионального подхода.

Дьякон Андрей Кураев утверждает, что «сектантской является любая религиозная деятельность, осуществляемая вне Церкви и в противостоянии ей» [Кураев, 2002, 309]. По определению известного сектоведа А.Л. Дворкина: «Секта – это закрытая религиозная группа, противопоставляющая себя основной культурообразующей религиозной общине страны или региона» [Дворкин, 2012, 44]. Конфессиональный подход почти всегда определяет «секту» как отрицательное явление.

Исследователь В.А. Мартинович указывает на то, что православное сектоведение – это лишь один из нескольких подходов к изучению новой религиозности. Он выделяет пять направлений, которые занимаются изучением сект, исходя из той или иной цели [Мартинович, 2005]. Но по нашему наблюдению, несмотря на указанное автором многообразие подходов, в русскоязычном дискурсе чаще всего доминируют идеи «противокультовой» и «антикультовой» школ.

Безусловно, негативное отношение к сектам как общественному явлению существовало на протяжении всей российской истории, по-разному оно преломлялось в зависимости от того, какая это была эпоха. В Российской империи существовала градация религиозных организаций, в которой сообщества, именуемые сектами, занимали низшие позиции. В советское время велась активная атеистическая пропаганда и под неё попадали все религиозные организации, однако особенное негативное отношение доставалось меньшинству – сектам. Некоторые из них незадолго до этого получили эпитет «изуверские» [Сучкова, 2018, 129, 133].

В 90-е годы и по настоящее время в рамках православного сектоведения появились характеристики сект: тоталитарная, деструктивная и т.п., которые не без участия СМИ начали активно транслироваться в широкие массы и стали неотъемлемой частью лексикона среднестатистического жителя России.

В последнее время активно поднимается вопрос о придании термину «секта» юридический статус [В Госдуме, http://rusplt.ru/society/society_21707.html], что вызывает негодование со стороны юристов и религиозных правозащитников. Закрепление термина «секта» может быть опасно тем, что в современных условиях всеобщей рели-

гиоведческой безграмотности в первую очередь пострадают религиозные меньшинства, а это уже будет происходить на законодательном уровне. Кроме того, подобное решение нарушит принципы светскости государства и равенства религиозных объединений. Поэтому опасения правозащитников оправданы: юридический статус слова «секта» лишь усилит негативный фон и агрессивные настроения в обществе.

Можно с уверенностью говорить, что в настоящее время понятие «секта» существует в повседневном дискурсивном пространстве с отрицательным значением. Его мало кто воспринимает как религиоведческий термин, используемый для типологизации религиозных организаций. «Секта» для обывателя – это собирательный образ замкнутого религиозного сообщества, которое представляет угрозу для остальных людей. А распространению этих смыслов мы чаще всего обязаны средствам массовой информации, у которых идея устрашения или образ невидимого врага реализуют цель успешного современного издания, представленной в трёх известных компонентах: скандалах, интригах и расследованиях.

О деструктивном образе религиозных меньшинств в СМИ, которые чаще всего именуются сектами, упоминается в работах разных исследователей. И.Я. Кантеров отмечает: «Независимо от стран и континентов, идеологической направленности, в СМИ новые религиозные движения характеризуются преимущественно как криминальные образования» [Кантеров, 2016, 13].

Авторы статьи «Образы православия и протестантизма в светских СМИ: благолепие и уродство» на примере протестантской конфессии, кроме муссирования её негативного образа в русскоязычных СМИ, указывают на некомпетентность журналистов, участвующих в создании «антисектантских» передач: «В фильме о сектах, вышедшем на “НТВ” <...> пятидесятнические церкви рассматривались в одном ряду с самыми экзотическими религиозными группами, а голос за кадром объяснял, что пятидесятники не имеют ничего общего с христианством и вряд ли вообще верят в Бога, занимаясь “одурманиванием” и “чистой коммерцией”...» [Филатов, Лункин]. В статье также раскрываются основные приёмы, которые используются при создании негативного образа протестантов, но, на наш взгляд, они применяются в СМИ почти против любого религиозного направления, относящегося к религиозным меньшинствам.

В статье «Конструирование образа новых религиозных движений в федеральных печатных СМИ» К.Н. Михайлов, рассуждая о причинах такого отношения, говорит о самовоспроизводящемся дискурсе, который формирует новые поколения журналистов и передаёт «наработанные ещё в 90-е годы (а иногда и в советские времена) приёмы и идеологические стереотипы» [Михайлов, 2013, 69].

На наш взгляд, для того, чтобы повышать качество информационного послания, журналистам следует осторожно подходить к выбору экспертов для своих сюжетов и репортажей. Им следует сотрудничать в первую очередь с учёными, у которых выработан академический подход к исследованию религии, а не религиозными деятелями или исследователями, представляющими интересы религиозных организаций. Во-вторых, работникам пера следует обратить более пристальное внимание на подбор и достоверность фактов, к которым они обращаются в своей работе. Чаще всего проблема современной журналистики кроется в стремлении шокировать читателя или зрителя, из-за чего страдает содержательная часть представляемого материала. В-третьих, личная ответственность авторов и редакторов за свою профессиональную деятельность и подачу информации помогла бы значительно снизить уровень агрессии в дискурсивном поле по отношению к религиозным меньшинствам, которых часто в уничижительном аспекте именуют «сектами».

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Артюхов, М.Н. Секта: научная терминология или компрометация новых религиозных движений / М.Н. Артюхов // Историческая и социально-образовательная мысль. – 2015. – Т. 7. – № 5. – Ч. 2. – С. 123–126.

2. В Госдуме будет создана рабочая группа по противодействию сектантству // Русская планета [Электронный ресурс]. – URL: http://rusplt.ru/society/society_21707.html (дата обращения: 29.02.2016).

3. Дворкин, А.Л. Сектоведение. Тоталитарные секты. Опыт систематического исследования. / А.Л. Дворкин. – Нижний Новгород: Христианская библиотека, 2012. – 816 с.

4. «Деструктивные, тоталитарные» и далее везде [Электронный ресурс] // Адвокат клуб. – URL: http://www.galactic.org.ua/SLOVARI/f-4.htm (дата обращения: 01.02.2016).

5. Интернет-опрос показал, что «сектантами» называют законопослушных граждан [Электронный ресурс] // Религия и право. – URL: http://www.sclj.ru/-analytics/position/detail.php?ELEMENT_ID=7077&sphrase_id=735995 (дата обращения: 24.06.2016).

6. Кантеров, И.Я. Новые религиозные движения: учебник для академического бакалавриата / И.Я. Кантеров. – М.: Издательство Юрайт, 2016. – 479 с.

7. Кураев, А. Уроки сектоведения / А. Кураев. – СПб: Формика, 2002. – 746 с.

8. Мартинович, В.А. К вопросу о православном сектоведении в современном мире / В.А. Мартинович // Минские Епархиальные Ведомости. – 2005. – № 3 (74). – С. 55–59.

9. Михайлов, К.Н. Конструирование образа новых религиозных движений в федеральных печатных СМИ / К.Н. Михайлов // Журналист. Социальные коммуникации: периодическое научно-практическое издание. – 2013. – № 1. – С. 58–70.

10. Ожегов, С.И. Толковый словарь русского языка / С.И. Ожегов, Н.Ю. Шведова. – М.: ООО «А ТЕМП», 2006. – 944 с.

11. Опрос Левада-Центра показал, что употребление слов «секта» и «сектанты» формирует атмосферу враждебности и ненависти [Электронный ресурс] // Религия и право. – URL: http://www.sclj.ru/analytics/position/detail.php?ELEMENT_ID=7089&-sphrase_id=735965 (дата обращения: 24.06.2016).

12. Сучкова, О.А. Образ религиозных меньшинств в России в контексте исторического дискурса / О.А. Сучкова // XXII Царскосельские чтения. Материалы международной научной конференции. – СПб., 2018. – С. 127–135.

13. Филатов, С. Образы Православия и Протестантизма в светских СМИ: благолепие и уродство [Электронный ресурс] / С. Филатов, Н. Лункин // Keston Institute. – URL: http://www.keston.org.uk/_russianreview/edition08/03Images.html (дата обращения: 21.05.2016).

ПОПОВ А.Е.
Магистрант, кафедра религиоведения и истории
Амурский государственный университет (Россия, Благовещенск)

ВЕРОВАНИЯ И ОБРЯДЫ ОСНОВНЫХ ЭТНОСОВ НА ТЕРРИТОРИЯХ ВЕРХНЕГО И СРЕДНЕГО АМУРА В ЭПОХУ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

Аннотация. Статья посвящена основным этносам средневековья на территориях Верхнего и Среднего Амура – дючеры, дауры, тунгусы. В статье рассматриваются их верования и обряды, информация о которых была получена в ходе археологических исследований, а также из русских письменных источников.

Ключевые слова: археология, этнос, Приамурье, раса, этногруппа, дауры, дючеры, тунгусы.

POPOV A.E.
Master student
Department of Study of Religion and History, Amur State University (Blagoveshchensk, Russia)

BELIEFS AND RITUALS OF THE MAIN ETHNIC GROUPS IN THE TERRITORIES OF THE UPPER AND MIDDLE AMUR DURING THE MIDDLE AGES

Abstract. The article deals with the main ethnic groups of the Middle Ages in the territories of the Upper and Middle Amur – Ducher, Dauri, Tungus. The article observes their beliefs and rituals, information about which was obtained during archaeological research, as well as from Russian written sources.

Keywords: archeology, ethnos, Amur region, race, ethnic group, Dauri, Ducher, Tungus.

Дючеры или «оседлые тунгусы», как называли их русские первопроходцы, занимали территорию по Амуру от устья Зеи и до устья Уссури. «С усть Зеи по Шилке (Амуру) пойдут пашенные многие сидячие люди дючеры родами до Шунгалы (Сунгари) реки» – пишет Василий Поярков [Дополнения, 1848, 55]. Культуру дючеров относят к позднему средневековью, а хронологически выделяют со второй половины XIII века. В ранние времена на Среднем Амуре существовала культура амурских чжурчжэней, но грань между этими культурами провести практически невозможно [Забияко, 2017а, 44].

Впервые дючерский памятник – могильник у с. Саратовка Амурской области – исследовался Евгенией Ивановной Деревянко в 1977 году [Амурские сезоны,]. Также известен и другой важный памятник для культуры дючеров их крепость – Гродековское городище. Крепость была основана примерно на рубеже I–II тысячелетий и просуществовала до середины XVII века [Забияко, 2016б, 35]. Об этом городище сообщал в 1652 году Е.П. Хабаров: «С усть Зии по Амуру вниз ехать на коне половина дни все лугами и старыми пашнями до того города, а город земляной, иноземцы его зовут Айтюн (Айгун)» [Дополнения,1848, 364].

Занимались дючеры привычными для оседлых племён делами: скотоводством, рыболовством, охотой и хлебопашеством. Так как интеграция культур в позднем средневековье была распространенным явлением, то и в религиозном плане, скорее всего, имели место заимствования (дючеры, как и их соседи дауры, были шаманистами). Существование могильников у дючер говорит о том, что у них явно прослеживался культ предков, почитание умерших и скорее всего страх перед смертью и покойниками, а также это значит, что дючеры верили в загробный мир и жизнь после смерти.

На территории Верхнего и Среднего Амура до появления русских существовали различные монголоязычные этносы, одни из них – дауры. «… А на устье той речки Умлекана живут Дауры пашенные…» [Дополнения, 1848, 50]. Исследователи полагают, что дауры появились на территории Амура в результате миграций, связанных с образованием и распадом киданьской империей Ляо, чжурчжэньской империей Цзинь, консолидацией и военной активностью монголов, которые объединились под предводитель-

ством Чингисхана [Забияко, 2017а, 45]. Также о «не амурском» происхождении дауров писали ещё исследователи XIX века Л.И. Шренк, П.И. Кафаров, а позднее В.И. Огородников, Г.С. Новиков-Даурский.

Проблема этногенеза дауров до сих пор ещё остаётся дискуссионной. При помощи различных письменных источников и этнографических сведений исследователи связывают происхождение с разными общностями. В настоящее время надёжно установлено, что дауры в прошлом были монголоязычным этносом.

К середине XVII века дауры распространились по огромной территории. Область их расселения раскинулась на западе вдоль реки Шилки, Аргуни, распространяясь по Амуру до впадения в него Зеи. Также область расселения дауров была преимущественно по левобережью Амура.

Жили дауры в домах из дерева или в глинобитных постройках, также для жилья могли служить и легкие жилища. «… В городе устроены светлицы на каменное дело, окна большие колодные, в вышину по два аршина, а поперек по полутора аршина, а окончины бумажные, а бумагу делают сами,… живут человек по штидесят и больше» [Дополнения, 1848, 256].

Из первых русских донесений об Амуре стало известно, что в основе хозяйства даур было земледелие и скотоводство, основу населения составляли так называемые «люди пахотные и скотные». Выращивали зерновые культуры – «шесть хлебов»: пшеницу, рожь, ячмень, овес, просо, гречиху. Также выращивали овощи, например огурцы, чеснок, бобы и прочее. Произрастала конопля для изготовления масла. И другие культуры, такие как яблоки, груши, орехи. В поголовье домашнего скота входили свиньи, лошади, крупный рогатый скот. Дауры имели хорошие урожаи и крупные стада животных, что позволяло им создавать большие запасы продовольствия.

По сообщениям этнографов, из отписок «служилых людей» и прочим письменным источникам коренные народы Приамурья являлись шаманистами. Они считали, что с наступлением смерти в человеческом теле остается душа и находится там до тех пор, пока скелет не будет освобожден от мягких тканей. Помещалась она в верхней половине тела. Жившие вместе соплеменники исповедовали одну религию, т.е. у них был «один мир мертвых». По сведениям, добытым во время работ на могильниках можно сказать, что народы, жившие в эпоху средневековья в Приамурье, верили существование загробной жизни, загробного мира. Мир живых людей для дауров и других коренных народов мало чем отличался от мира мёртвых, это можно проследить по тем сопутствующим материалам, которые были найдены во время работ.

Тунгусами русские называли неоднородную по этническому составу общность, которая на Верхнем и Среднем Амуре была представлена этногруппами, которые позже стали называть эвенками [Забияко, 2017а, 53]. Достаточно сложно судить о происхождении тунгусо-маньчжурской общности, также большим вопросом является взаимосвязь между древними тунгусами и теми тунгусами, о которых мы узнаём из письменных источников в XVII веке. «…Ходу до усть Шилги отъ Амазару реки два дни, и по тем де река многое множество Тунгусов…а по сторонним рекам вниз Тунгусов же много живёт, и в то де великой реке Амур рыба калушка и осетры и всякой рыбы много против Волги…» [Дополнения, 1848, 260].

Одна часть тунгусов вела кочевой образ жизни, другая часть вела полуоседлый образ жизни, занимаясь коневодством. Также большую роль для кочевых и полуоседлых тунгусов играла охота и рыбалка. Были и так называемые «пашенные тунгусы», которые перешли к земледелию, что было связанно с соседством тунгусов с даурами и дючерами [Забияко, 2017а, 54].

Есть информация, что в XVII веке тунгусы, возможно, имели подданнические отношения с даурами. «…Которые на него Лавкая рыбу ловят». Однако речь может ид-

ти и о сугубо экономических отношениях. Эти и другие примеры говорят нам о различном роде отношений между основными этносами Приамурья в эпоху средневековья, а также интеграции культур, идет процесс заимствования. Речь идёт не только про материально-экономические или военные отношения, но и про культурные и духовные отношения.

В каждом объединении был один или два шамана. Назначение шамана – лечить больных, узнавать, кто «убил» человека, когда тот умер естественной смертью (естественная смерть представлялась всегда как насильственная: умершего человека якобы убил член другого рода). В религиозных представлениях тунгусов говорится о духах – это хозяева мест и дома [Этноциклопедия, http://www.etnosy.ru].

Мы видим, что общности, обитавшие на территориях Верхнего и Среднего Амура в эпоху средневековья, при некоторых различиях всё же имели схожие черты в бытовых и духовных областях своей жизни, каждая группа влияла на соседнюю своими обычаями, занятиями и пр., это объясняется общей территорией и присущим для данной территории образом жизни.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Амурские сезоны [Электронный ресурс]. – URL: http://xn--80afg3aiou.xn--p1ai (дата обращения:14.05.2018).

2. Дополнения к актам историческим, собранные и изданные археографической комиссией. Том третий. – СПб, 1848. – 572 с.

3. Забияко А.П. Народы и религии Приамурья / А.П. Забияко, А.О. Беляков, А.С. Воронина, Е.А. Завадская, Я.В. Зиненко, Е.А. Конталева, В.С. Матющенко, О.В. Пелевина, К.И. Родионова, Н.В. Чирков / под ред. А.П. Забияко. – Благовещенск: изд-во Амурского госуниверситета, 2017. – 424 с.

4. Забияко, А.П. Этнокультурный атлас Приамурья / А.П. Забияко, А.О. Беляков, С.С. Гаврилов, Е.А. Конталева, К.И. Родионова / под ред. А.П. Забияко. – Благовещенск: изд-во Амурского госуниверситета, 2016. – 166 с.

5. Этноциклопедия [Электронный ресурс]. – URL: http://www.etnosy.ru (дата обращения:14.05.2018).

РАЗДЕЛ 3. РЕЛИГИЯ, НАУКА И ОБРАЗОВАНИЕ В КОНТЕКСТЕ ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНЫХ ТРАНСФОРМАЦИЙ

БОКОВ Г.Е.

Кандидат философских наук, доцент кафедры философии религии и религиоведения

Санкт-Петербургский государственный университет (Россия, Санкт-Петербург)

ПРОБЛЕМА СОВРЕМЕННОГО СОСТОЯНИЯ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ РЕЛИГИИ И НАУКИ В СВЕТЕ КОНЦЕПЦИИ «СМЕНЫ ПАРАДИГМ»

Исследование выполнено при поддержке гранта РФФИ (отделение гуманитарных и общественных наук), проект № 16-33-01186 «Религия, наука и образование в современной России»

Аннотация. Понятие «парадигма» было введено в философию науки Т. Куном, но вскоре стало использоваться и в других областях философского знания, а затем и некоторыми христианскими богословами. На сегодняшний день дискуссия о «смене парадигм» часто подразумевает, помимо прочего, также и пересмотр так наз. «парадигмы конфликта» в отношениях между религией и наукой. Примечательно, что тезис о диалоге религии и науки в последние десятилетия стал важнейшей частью не только западно-христианской, но и православной мысли. Интересно и то, что об этом на протяжении всего XX в. говорят многие учёные. Богословие, безусловно, реагирует на происходящие в мире фундаментальные перемены, особенно на заявления многих философов науки о смене картин мира и утверждении нового типа научной рациональности. Действительно, сегодня констатируется кризис мировой науки, который может восприниматься как переход к принципиально новой «постнеклассической» парадигме научного знания. Однако можно утверждать, что, как и наука, христианская теология сегодня также переживает «парадигмальный сдвиг», причём эти процессы происходят достаточно синхронно. В этой связи все большей популярностью пользуется тема «интеграции» богословия и науки, которая определяется как «концептуальное слияние науки и богословия», при котором «ни одна из дисциплин не оказывается полностью поглощённой другой». Теория синергетики, теология процесса и движение «Новой Эры» – это лишь некоторые примеры, свидетельствующие о глобальной тенденции к пересмотру как позитивистских и сциентистских, так и традиционных метафизико-теологических установок, происходящем в философии науки, в христианском богословии и в массовой культуре.

Ключевые слова: религия и наука, диалог, интеграция, смена парадигм, христианский (теистический) эволюционизм, теология процесса, постнеклассическая парадигма, синергетика, «новая онтология», «новая рациональность».

BOKOV G.E.
PhD (Philosophy), Associate Professor at the Department of Philosophy of Religion and Religious Studies
St. Petersburg State University (St. Petersburg, Russia)

THE PROBLEM OF THE CURRENT STATE OF THE RELATIONSHIP OF RELIGION AND SCIENCE IN THE LIGHT OF THE CONCEPT OF "PARADIGM SHIFT"

The study was supported by the grant of the Russian Foundation for Basic Research (Department of Humanities and Social Sciences), project No. 16-33-01186 "Religion, Science and Education in Modern Russia"

Abstract. The concept of "paradigm" was introduced into the philosophy of science by T. Kuhn, but soon began to be used in other areas of philosophical knowledge, and then by some Christian theologians. Today, the discussion of a "paradigm shift" often implies, among other things, also a revision of the so-called. "conflict paradigms" in the relationship between religion and science. It is noteworthy that the thesis on the dialogue of religion and science in recent decades has become an essential part of not only Western Christian, but also Orthodox thought. Throughout the XX century many scientists speak of this problem. Theology, of course, responds to the fundamental changes taking place in the world, especially to the statements of many philosophers of science about changing the pictures of the world and establishing a new type of scientific rationality. Indeed, today the crisis of world science is being ascertained, which can be perceived as a transition to a fundamentally new "post-non-classical" paradigm of scientific knowledge. However, it can be argued that, like science, Christian theology is also experiencing a "paradigmatic shift" today, and these processes occur quite synchronously. In this regard, the topic of "integration" of theology and science, which is defined as "the conceptual merger of science and theology", in which "none of the disciplines is completely absorbed by the other". The theory of synergy, the theology of the process and the movement of the New Era are just some examples showing the global tendency to revise both the positivist and scientistic and traditional metaphysical and theological attitudes occurring in the philosophy of science, in Christian theology and in popular culture.

Keywords: religion and science, dialogue, integration, paradigm shift, Christian (theistic) evolutionism, process theology, post-non-classical paradigm, synergetics, "new ontology", "new rationality".

Тема взаимоотношений религии и науки – одна из самых популярных в современной западной философской, теологической и исследовательской литературе, а также в публичных дискуссиях. Последнее время она привлекает к себе все больше внимания как религиозных, так и светских авторов и в нашей стране. Такой интерес к данной проблематике имеет много причин. Среди них – новые мировоззренческие запросы, на которые дают свои ответы богословы традиционных авраамических религий, представители новых религиозно-философских учений и популяризаторы науки из числа известных учёных, в свою очередь выступающие как с религиозных, так и с атеистических позиций. Необходимость реагировать на стремительное развитие науки и новейших научных технологий, оказывающих все большее влияние на жизнь отдельного человека и всего человечества, является одной из важнейших задач, которые стоят сегодня перед интеллектуалами разных убеждений.

В первую очередь речь идёт об этической стороне внедрения тех или иных научных открытий, каждое из которых, как подчёркивают сегодня многие богословы и фи-

лософы, может и оказать пользу, и обернуться катастрофой. В официальном документе «Основы социальной концепции» Русской Православной Церкви (РПЦ) говорится, что «современные достижения в различных областях, включая физику элементарных частиц, химию, микробиологию, свидетельствуют, что они суть меч обоюдоострый, способный не только принести человеку благо, но и отнять у него жизнь» [Основы, http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html]. Поскольку же именно «Евангельские нормы жизни» объявляются основой и гарантией нравственности, то утверждается необходимость сотрудничества между Церковью и светской наукой «во имя спасения жизни и её должного устроения» [там же]. О том, что именно религия определяет духовно-нравственные основы личности и общества, говорят представители всех традиционных религий, настаивая на диалоге религии и науки.

Разумеется, существует и противоположная позиция, господствовавшая в советский период, но не являющаяся сугубо советской. Как отмечается в том же документе РПЦ, значительное число людей до сих пор «не перестают верить во всемогущество научного знания»; ещё в XVIII в. следствием такого взгляда было то, что «часть атеистически настроенных мыслителей решительно противопоставила науку религии» [там же]. РПЦ осуждает такую позицию, называя её «ложным принципом». В советской историографии, однако, противопоставление религии и науки как факторов «идеологической борьбы» было доминирующим. Речь шла о «конфликте» между ними за право формировать картину мира. В литературе отмечалось, что «научные истины» в предшествующие века «служители и защитники» религии «просто отвергали» как противоречащие религиозному учению. Однако когда наука достигла больших успехов, «в борьбе против научного мировоззрения» богословы «вынуждены перестраивать и модернизировать не только свою аргументацию, но и само содержание своих мировоззренческих построений» [Крывелев, 5, 3]. На сегодняшний день те учёные, которые публично высказываются с атеистических позиций и настаивают, что «все достижения современной мировой науки базируются на материалистическом видении мира», заявляют, что «наука и религия должны избегать друг друга» [Политика, http://scepsis.net/library/id_1346.html; Гинзбург]. Они также обосновывают автономность морали от религии.

Представленные выше позиции «диалога» и «конфликта» между религией и наукой – это нечто большее, чем просто различные точки зрения. Каждая из них уже множество раз повторялась в истории общественной мысли и, безусловно, это будет происходить и в будущем. Разумеется, такие противоположные философские установки чаще всего были свойственны сторонникам и критикам религии, хотя всегда находились и такие богословы, которые определяли «истинную науку» исключительно в богословских категориях и отказывали светской науке в какой-либо претензии на истину, а «диалог» с ней объявляли ересью. Наиболее последовательно о «конфликте» между религией и наукой говорили позитивисты, марксисты также разделяли этот взгляд. Однако с позиций «диалога» выступали не только подавляющее большинство богословов и религиозных философов. Об этом говорили и многие выдающиеся учёные, в том числе и в XX в. (и это тот бесспорный факт, который часто «мешал» тезису о победе научного знания над «религиозным мракобесием»), хотя далеко не все из этих учёных были конфессионально ориентированными верующими. Вместе с тем, следует признать, что споры о предельных основаниях бытия есть дискуссии, по сути своей, именно философские, так что те учёные, которые публично обосновывают или опровергают бытие Бога, зачастую экстраполируют отдельные научные знания именно на философию, т.е. выступают с собственной мировоззренческой позиции.

Совершенно оправдано для обозначения такого рода позиций использовать введённое в широкий оборот американским историком и философом науки Т. Куном понятие «парадигма» – именно так и поступает автор ставшей уже хрестоматийной работы

«Религия и наука: история и современность» американец И. Барбур. Он выделяет четыре таких парадигмы или модели отношений между религией и наукой: конфликт, независимость, диалог и интеграция [Барбур, 2001, 91–127]. С такой классификацией соглашается и профессор Кембриджского университета, один из самых авторитетных британских специалистов в области религии и науки, Дж. Полкинхорн, известный как физик-теоретик, влиятельный теолог и служитель Англиканской церкви [Полкинхорн, 2004, 29–33].

Под «парадигмой конфликта» принято понимать крайности «научного материализма» (у Полкинхорна – сциентизма) и библейского буквализма, которые, как пишет Барбур, предлагая выбирать между религией и наукой, «злоупотребляют наукой одинаково. Научный материализм, исходя из научных представлений, пытается затем делать широкие философские обобщения. Библейский буквализм исходит из богословских представлений, но стремится делать выводы о научных вопросах» [Барбур, 2001, 92].

«Парадигма независимости» предполагает, что «наука и богословие – совершенно самостоятельные области познания. Каждая из этих дисциплин свободна в выборе сферы поиска без оглядки на другую и без препятствий с её стороны» [Полкинхорн, 2004, 30]. Следует заметить, что многие русские религиозные философы занимали как раз такую позицию. Например, С.Л. Франк (1877–1950) писал, что «религия и наука не противоречат и не могут противоречить одна другой по той простой причине, что они говорят о совершенно разных вещах, противоречие же возможно только там, где два противоположных утверждения высказываются об одном и том же предмете» [Франк, 1953]. Он обосновывал, что «наука изучает мир и явления, в нём происходящие, без отношения их к чему-либо иному; религия же, познавая Бога, познает вместе с тем мир и жизнь в их отношении к Богу» [там же]. Практически в неизменном виде эти формулировки сегодня воспроизводятся в «Основах социальной концепции» РПЦ (XIV.1), что вовсе не исключает, а наоборот, предполагает диалог между религией и наукой: «Научное и религиозное познание имеют совершенно различный характер. У них разные исходные посылки, разные цели, задачи, методы. Эти сферы могут соприкасаться, пересекаться, но не противоборствовать одна с другой» [Основы, http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html].

Модели «диалога» и «интеграции» (в терминологии Полкинхорна – «гармонии» и «ассимиляции») наиболее близки многим современным теологам [Полкинхорн, 2004, 30–31]. Под «парадигмой диалога» ими понимается «признание того, что науке и богословию есть что сказать друг другу по поводу тех явлений, в области которых их интересы пересекаются. Очевидные примеры такого обоюдного интереса – история вселенной, зарождение жизни, природа человека и отношения между сознанием и мозгом» [там же, 30]. Говоря об «интеграции» Барбур выделяет естественное богословие («существование Бога можно вывести из доказательств существования замысла природы, которые наука сделала еще более убедительными»), богословие природы и богословие процесса, в своих предпочтениях склоняясь к последнему [Барбур, 2001, 110–127].

В качестве современного «богословия природы» приводится такой пример «интеграции» или «ассимиляции» («концептуальное слияние науки и богословия», при котором «ни одна из дисциплин не оказывается полностью поглощённой другой» [Полкинхорн, 2004, 31]) как эволюционный теизм выдающегося католического мыслителя, учёного-палеонтолога, философа и богослова П.Т. де Шардена (1881–1955). Следует заметить, что в православном богословии к христианскому эволюционизму был склонен прот. А. Мень (1935–1990). Он писал: «величественная картина мировой эволюции, увенчанной созданием человека, не только не ослабляет религиозный взгляд на творение, но обогащает его, раскрывая бесконечную сложность становления твари. Библейские “дни творения” предстают теперь перед нами в виде грандиозного потока, который вынес

животное – природное существо на уровень миров сверхприродных» [Мень, прот., 1991, 104]. Вместе с тем, он разделял позицию «независимости» религии от науки, отмечая, как и С.Л. Франк, что «наука изучает видимый мир. Объектом её исследования является материальная Вселенная. Религия же есть духовное устремление к миру сверхчувственному, который не может быть постигнут чисто научными методами» [там же, 177]. Что же касается протестантской мысли, богатой примерами христианского эволюционизма, то теология процесса, действительно, как нельзя лучше характеризует модель «интеграции».

И. Барбур пишет, что «богословие процесса даёт определённый ответ на вопрос о месте деяний Бога в мире, как его описывает современная наука» [Барбур, 2001, xvi]. Такая позиция, или парадигма «систематического синтеза», была «сформулирована в результате развития как научной, так и религиозной мысли, и послужила ответом на насущные проблемы, стоящие перед западной философией» [там же, 125]. Выделяя здесь философа А.Н. Уатхеда как наиболее влиятельного сторонника «категорий процесса», и теологов Ч. Хартсхорна и Дж. Кобба, сам Барбур соглашается с таким взглядом, хотя и с некоторыми оговорками. Философы и теологи процесса констатируют, что реальность можно принять в качестве «динамической ткани взаимосвязанных явлений», тогда как «изменение, случайность и новизна признаются такими же характеристиками природы» как и упорядоченность [там же]. При этом, как пишет Барбур, «сторонники теории процесса воспринимают Бога как источник новизны и порядка. Творение – это длительный и незавершённый процесс» [там же].

Примечательно, что такого рода парадоксальные проекты как философия и теология процесса, которые возникают на стыке науки и богословия, сегодня уже не воспринимаются как нечто абсурдное, как в своё время это было с теологией П.Т. де Шардена. Сам он писал, что «наше поколение и два предшествующих только и слышали, что о конфликте между религиозной верой и наукой. До такой степени, что однажды казалось – вторая должна решительно заменить первую. Но по мере продолжения напряжённости становится очевидным, что конфликт должен разрешиться в совершенно иной форме равновесия – не путём устранения, не путём сохранения двойственности, а путём синтеза [де Шарден, 2002, 290]. Актуальность темы диалога и даже «интеграции» богословия и науки связана с происходящими изменениями в самой науке, которые столь фундаментальны, что здесь просто не обойтись без теории «смены парадигм». Если пользоваться терминологией выдающегося лингвиста Ф. де Соссюра, при разговоре о моделях отношений между религией и наукой речь шла о синхронном измерении, теперь же стоит обратиться и к диахронному.

В работе «Структура научных революций» (1962) Т. Кун (1922–1996) писал: «Под парадигмами я подразумеваю признанные всеми научные достижения, которые в течение определённого времени дают научному сообществу модель постановки проблем и их решений» [Кун, 2003, 17]. Он указывал, что совокупность отдельных теорий, образующая метатеорию, утверждается в ходе «научных революций». Их предпосылками является период «научных аномалий», когда с помощью господствующей научной модели становится невозможно объяснить новые открытия, что приводит к «кризису» и «ломке» прежней парадигмы. Формирование новой метатеории, выступающей в качестве образца научного исследования на определённом этапе развития науки, связано с «парадигмальным сдвигом» или «сменой парадигм», т. е. с устранением накапливающихся ранее противоречий в науке.

Концепция «смены парадигм» как нельзя лучше иллюстрирует происходящие в истории науки фундаментальные смены картин мира. Научная картина мира – это система представлений о свойствах и закономерностях реальной действительности, построенная в результате обобщения и синтеза научных понятий и принципов. Однако это

всегда именно модель, «в науке модели создаются путём отвлечения от общей картины явления тех его свойств, которые считаются наиболее важными для его происхождения», «назначение модели – частичное объяснение, а не детальное описание» [Полкинхрон, 2004, 31]. Именно такие модели со временем подвергаются радикальному пересмотру. Современные научные знания о микро- и макромире в своё время привели к пересмотру многих теоретических положений и исследовательских установок «классического механицизма» (ньютоновско-картезианская картина мира). Открытия XX в. были столь существенны, что в поисках адекватного языка описания реальности сами учёные стали обращаться к религиозно-философским категориям, в том числе, к индо-буддийской традиции. С появлением квантовой механики под вопрос были поставлены даже такие понятия как «объективность» и «материя», а также многие другие, долгое время казавшиеся незыблемыми научными истинами.

Весьма показательно, что появление таких фундаментальных теорий как теория синергетики, ставших предметом особого внимания философии науки, совпало с происходящим в самой христианской среде пересмотром христианской метафизики. Одним из первых теорию «смены парадигм» применил к истории христианской мысли (по аналогии с историей естествознания) один из самых известных либеральных, «опальных» и свободомыслящих католических теологов XX в. и современности Г. Кюнг (род. в 1928 г.). В работе «Великие христианские мыслители» он писал, что его предмет – «теология в свершении, теология в жизненном плане, теология в зеркале парадигмальных образов истории христианства – великих христианских мыслителей, которые показательны для целой эпохи» [Кюнг, 2000, 23].

Действительно, в истории христианской мысли можно говорить о сосуществовании (синхрония) различных теологических парадигм, возникавших в различные исторические эпохи (диахрония) (У Кюнга, в отличие от Т. Куна, «преодолённые» парадигмы не отбрасываются и не ликвидируются, а продолжают сосуществовать с новыми и более современными). Один из ярчайших тому примеров – эпоха Реформации, которая, безусловно, может быть охарактеризована как период «смены парадигм» в социально-политическом, культурном, теологическом и мировоззренческом плане. В тот период происходило утверждение нового типа христианского сознания, сегодня позитивная реакция теологии на научные инновации, безусловно, также определяет новую религиозную парадигму. И. Барбур, подробно останавливаясь на сопоставлении парадигм в науке и теологии, пишет о пяти «современных альтернативах классическому теизму», которые последовательно приходят на смену так наз. «монархической модели божественной верховной власти в богословии Средневековья и Реформации» и сосуществуют. Среди таких альтернатив он особенно выделяет «парадигму процесса», утверждая, что она наиболее адекватно отражает современное научное видение мира (в частности, глобальный эволюционизм) и свидетельствует о Боге как «творческом участнике космического сообщества» [Барбур, 2001, 377–378, 398, 409]. Барбур отмечает, что «парадигма процесса созвучна экологическому и эволюционному пониманию природы как динамической и открытой системы, которая характеризуется возникновением новых уровней организации, деятельности и опыта» [там же, 409].

О новом типе богословия, возникающем на фоне «смены парадигм», говорит и современный православный мыслитель, прот. Кирилл (Копейкин). Будучи по первой специализации кандидатом физико-математических наук, а затем – кандидатом теологии и доцентом Санкт-Петербургской Духовной академии, он возглавляет «Научно-богословский центр междисциплинарных исследований» при Санкт-Петербургском государственном университете (СПбГУ). Прот. К. Копейкин выступает с оригинальной богословской концепцией «новой онтологии» и пишет, что сегодня востребована «идея универсальности знания», то есть синтез естественнонаучного, гуманитарного и бого-

словского опыта. По его словам, в результате происходящих революций в науке возникает новая парадигма, при которой выстраивается новое, «более целостное видение мира, человека и Бога – в перспективе времени и в перспективе вечности» [Копейкин, прот. Наука и богословие]. Ссылаясь на самые обсуждаемые за последние десятилетия публикации лидеров мировой науки (преимущественно – физики), прот. К. Копейкин констатирует: «во всем мире наука сегодня испытывает кризис», и это неоспоримый факт. Однако, пишет он, «нынешние сетования о «конце науки» есть отражение переживания приближающейся смены парадигмы, если пользоваться терминологией Куна. Как знать, быть может, Господь расчищает место для чего-то нового» [Копейкин, 2014, 87–88]. По его словам, сегодня «складывается уникальная ситуация, когда наука и богословие вновь нуждаются друг в друге». «Несомненно, научная картина мира нуждается в расширении и углублении, которое позволило бы добавить живое, личностное, экзистенциальное, “внутреннее” измерение бытия – измерение, имеющее онтологический статус. И если мир – это действительно Книга, то помимо структуры у неё есть некий смысл, который нам ещё предстоит постичь» [там же, 91–92, 95].

О формировании «новой парадигмы» в науке философы, как и некоторые учёные, говорят последние пятьдесят лет, и это то время, когда, действительно, прежние представления о микро- и макромире были существенно пересмотрены и дополнены, и этот процесс ещё далёк от завершения. Но в этот период происходит и очевидная, зачастую даже радикальная трансформация христианской мысли, формируется новый тип христианского сознания. Можно сказать, что теология также как и наука переживает «парадигмальный сдвиг», причём, и это особенно важно, эти процессы происходят достаточно синхронно. Крайне иллюстративным в этой связи является высказывание современного отечественного философа, члена-корреспондента Ин-та философии РАН И.Т. Касавина. По его словам, потребность в «новом мировоззрении» приводит к тому, что «наука и религия, знание и вера, логика и риторика, теории и метафоры, факты и фантазии могут успешно взаимодействовать и образовывать единые концептуальные системы» [Касавин, 2006, 6].

Парадигма «интеграции» религии и науки, является, на первый взгляд, всего лишь парадоксом. Однако за ней могут стоять известные современные философы, учёные и богословы. Кроме того, по целому ряду причин она оказывается востребована массовой культурой, всё ещё увлечённой философией «всеединства» и «космического сознания», что определённым образом коррелируется и с теорией синергетики, и с теологией процесса [Боков, 2013]. Таким образом, можно говорить о глобальной тенденции формирования нового типа рациональности. Академик РАН, выдающийся специалист в области философии науки В.С. Стёпин совершенно обосновано предлагает называть современную научную парадигму «постнеклассическим типом научной рациональности». Он отмечает, что «для выхода из глобальных кризисов придётся пересматривать прежнюю систему ценностей и мировоззренческих установок, на которых базируется прогресс современной техногенной цивилизации» [Стёпин, 2006, 17]. По мнению Стёпина, со вт. пол. XX в. происходит переход от техногенной цивилизации к модели мироустройства совершенно нового типа. По его словам, хотя «развитие в лоне христианской культурной традиции представления об особой ценности рациональности остаётся важнейшей опорой в поиске новых мировоззренческих ориентиров», сама рациональность при этом «обретает новые определения и новые модификации в современном развитии» [там же, 25].

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Барбур, И. Религия и наука: история и современность / И. Барбур: пер. с англ. 2-е изд. – М.: Изд-во ББИ, 2001. – 434 с.

2. Боков, Г.Е. «Парадигма универсализма»: идеи «взаимодополнения» и «синтеза» религии и науки в современную эпоху. Статья первая. Метаморфозы восточных религиозно-философских учений на Западе и формирование «парадигмы универсализма» / Г.Е. Боков // Религиоведение. – 2013 – № 1. – С. 110–120.

3. Гинзбург, В. Наука и религия в современном мире [Электронный ресурс] / В. Гинзбург. – URL: http://www.atheizmru.ru/ginzburg/06.htm (дата обращения 20.05.2018).

4. Касавин, И.Т. О возможности нового направления исследований: «Science&Spirituality» / И.Т. Касавин // Наука и религия. Междисциплинарный и кросс-культурный подход. Научные труды / под ред. И.Т. Касавина. – М.: «Канон +» РООИ «Реабилитация», 2006. – С. 5–10.

5. Копейкин, К. Замечания к истории взаимоотношений науки и богословия в России / К. Копейкин // Вера и знание: взгляд с Востока / под ред. Т. Оболевич. – М.: Изд-во ББИ, 2014. – С. 82–102.

6. Копейкин, К., прот. Наука и религия на рубеже III тысячелетия [Электронный ресурс] / Протоиерей К. Копейкин. – URL: http://www.bogoslov.ru/text/487713.html (дата обращения: 20.05.2018).

7. Крывелев, И.А. Современное богословие и наука / И.А. Крывелев. – М.: Политиздат, 1959. – 208 с.

8. Кун, Т. Структура научных революций / Т. Кун; пер. с англ. – М: ООО «Издательство АСТ», 2003. – 605 с.

9. Кюнг, Г. Великие христианские мыслители / Г. Кюнг; пер. с нем. – СПб.: Алетейя, 2000. – 442 с.

10. Мень, А.В. История религии: В поисках Пути, Истины и Жизни: В семи томах / А.В. Мень. – М.: СП «Слово», 1991. – Т. I. – 287 с.

11. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. XIV. Светские наука, культура, образование [Электронный ресурс]. – URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html (дата обращения: 20.05.2018).

12. Политика РПЦ МП: консолидация или развал страны? Открытое письмо президенту Российской Федерации В.В. Путину [Электронный ресурс]. – URL: http://scepsis.net/library/id_1346.html (дата обращения: 20.05.2018).

13. Полкинхорн, Дж. Наука и богословие: Введение / Дж. Полкинхорн; пер. с англ. – М.: Изд-во ББИ, 2004. – 158 с.

14. Стёпин, В.С. Наука, религия и современные проблемы диалога культур / В.С. Стёпин // Наука и религия. Междисциплинарный и кросс-культурный подход. Научные труды / под ред. И.Т. Касавина. – М.: «Канон +» РООИ «Реабилитация», 2006. – С. 11–25.

15. Франк, С.Л. Религия и наука / С.Л. Франк // Религия, философия и наука. Брюссель. – 1953. – № 1. – С. 1–26.

16. Де Шарден, Т.П. Феномен человека. Вселенская месса / П.Т. де Шарден; пер. с франц. – М.: Айрис-пресс, 2002. – 352 с.

ВОРОБЬЁВА Н.В.
Доктор исторических наук, доцент, проректор по научной работе
Омская духовная семинария Омской епархии Русской Православной Церкви (Россия, Омск)
ДАНИЛОВ В.Л.
Кандидат исторических наук, доцент, первый проректор
Омская духовная семинария Омской епархии Русской Православной Церкви (Россия, Омск)

СОВРЕМЕННОЕ ТЕОЛОГИЧЕСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ В ГОСУДАРСТВЕННОМ УНИВЕРСИТЕТЕ И ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ СКВОЗЬ ПРИЗМУ ВОЦЕРКОВЛЁННОСТИ СТУДЕНЧЕСКОЙ МОЛОДЁЖИ

Аннотация. Проведено сопоставление рабочих учебных планов по направлениям подготовки 48.03.01 «Теология» (уровень бакалавриата), 48.04.01 «Теология» (уровень магистратуры) в Омском государственном университете им. Ф.М. Достоевского и Омской православной духовной семинарии. Выявлены особенности по выбранным профилям, реализации профессиональным компетенций. Данные учебно-методического характера сопоставлены с данными по воцерковлённости студентов, полученными в ходе социологического исследования, проведённого в 2017–2018 гг. сотрудниками Омской духовной семинарии. В качестве респондентов выступили школьники 9–11 классов, студенты омских вузов (Омский государственный университет, Омский государственный аграрный университет), а также представители различных возрастных категорий от 24 до 83 лет (опрошены на православной ярмарке-выставке «Сильвестр Омский – свет земли Сибирской»). Выявляются особенности взаимодействия светских учебных заведений и духовных учебных заведений на примере Омской области.

Ключевые слова: воцерковлённость, духовность, религиозность, теологическое образование.

VOROBYOVA N.V.
Doctor of History, Associate Professor, Vice-rector for research
Omsk theological Seminary (Russia, Omsk)
DANILOV V.L.
PhD (History), Assistant Professor, Vice-rector
Omsk theological Seminary (Russia, Omsk)

MODERN THEOLOGICAL EDUCATION AT A STATE UNIVERSITY AND A THEOLOGICAL SEMINARY THROUGH THE PRISM OF THE CHURCHHOOD OF STUDENTS

Abstract. A comparison of working curricula in the areas of preparation of 48.03.01 “Theology” (bachelor’s level), 04.04.01 “Theology” (master’s level) at Omsk State University named after F.M. Dostoevsky and Omsk Orthodox Theological Seminary. The features of the selected profiles, the implementation of professional competencies. The data of the educational and methodical nature are compared with the data on the churchhood of students obtained during a sociological survey conducted in 2017–2018 by employees of the Omsk Theological Seminary. Schoolchildren of 9–11 grades, students of Omsk universities (Omsk State University, Omsk State Agrarian University), as well as representatives of various age groups from 24 to 83 years old (interviewed at the St. Sylvester of Omsk – Light of the Siberian Land) Orthodox respondents .

The features of interaction of secular educational institutions and religious educational institutions are revealed on the example of the Omsk region.

Keywords: churchhood, spirituality, religiosity, theological education.

В 2019 году теологическому образованию в Омской области будет 25 лет. В настоящее время обучение по образовательным программам «Теология» (48.03.01 (уровень бакалавриата) и 48.04.01 (уровень магистратуры) осуществляется в Омском государственном университете им. Ф.М. Достоевского и в религиозной организации – духовной образовательной организации высшего образования «Омская духовная семинария Омской епархии Русской Православной Церкви». Рабочие учебные планы по направлению подготовки «Теология» (уровень бакалавриата) имеют существенные отличия: из 57 дисциплин учебного плана ОмГУ с учебным планом Омской духовной семинарии соотносятся только 14, т.е. менее четверти. По направлению подготовки 48.04.01 «Теология» (профиль церковно-государственные отношения) уровень магистратуры 9 из 21 дисциплин (см. табл. 1).

Таблица 1.

	Омский госуниверситет	**Омская духовная семинария**
48.03.01 «Теология» (уровень бакалавриат)		
Базовая часть	**История** **Прикладная физическая культура и спорт (элективная дисциплина)** **Философия** **Безопасность Жизнедеятельности** Межкультурная и деловая коммуникация Правоведение Экономика **Физическая культура и спорт** **Иностранный язык** Архаические религии Теория и практика конфликторазрешения **История ислама** Введение в теологию **Догматическое Богословие** История христианской письменности и патристика Каноническое право Экзегетика и герменевтика священных текстов: экзегетика Священного Писания Ветхого и Нового Заветов **История Древней Христианской Церкви** История христианства в Западной Европе **История Русской Православ-**	**История** **Философия** **Иностранный язык** **БЖД** Введение в библеистику Священное Писание Ветхого Завета Священное Писание Нового Завета **Догматическое богословие** **История Русской Православной Церкви** **История Западных исповеданий и сравнительное богословие** **История поместных церквей** **История древней Церкви** **Теория и история христианского искусства** Патрология Русская патрология Нравственное богословие История нехристианских религий **Новые религиозные движения** Информатика **Физическая культура**

	Омский госуниверситет	Омская духовная семинария
	ной Церкви Методика преподавания теологии Антропология религии Этические вопросы информационно-коммуникационной культуры и безопасности	
Вариативная часть	Психолого- педагогическая компетентность теолога Библейская археология Церковная археология Древние Церкви Востока **История поместных Церквей** Государственное законодательство о религии Социальное служение Источниковедение истории Церкви Религиозная философия Экспертиза и консалтинг в сфере государственно-конфессиональных отношений **Новые религиозные движения** Литургическое богословие **Сравнительное богословие** **Теория и история христианского искусства** Этика и аксиология православия Конфликтология в профессиональной деятельности Организация и методика работы с социально- и духовно-дезадаптированными людьми Методология теологии История богословской науки в России Античные религии	Введение в специальность Литургика Апологетика Пастырское богословие Риторика Гомилетика Практическое руководство для священнослужителей Каноническое право Церковно-славянский язык Латинский язык Древнегреческий язык Новейшая история западных исповеданий Правовые и экономические основы деятельности Русской Православной Церкви Новейшие нормативные документы Русской Православной Церкви Церковь, государство, общество Русская религиозная мысль Концепции современного естествознания **Прикладная физическая культура** Курсовая работа
Дисциплины по выбору	Религии Востока Религиоведение Основы духовно- нравственной культуры Религия и образование Социология религии Организация паломнического туризма Христианство и ислам: взаимодействие культур Теология культуры Психология религии	Стилистика русского языка Русский язык и культура речи Русская литература Всемирная литература Иностранный язык в профессиональной коммуникации Второй иностранный язык Педагогика **История ислама** Психология История Омской митрополии Церковнославянское чтение

	Омский госуниверситет	Омская духовная семинария
	Религия и средства массовой коммуникации Менеджмент в религиозном образовании Наука и религия Историография истории Церкви Русская религиозная философия	Практикум церковного чтения Церковное пение Певческий тренинг Миссиология Миссионерское служение в современном мире
	48.04.01 «Теология» (уровень магистратура)	
Базовая часть	**Современные проблемы философии религии** **История и методология теологии** **Современные проблемы теологии** **Информационные технологии в современной науке и образовании** **Методика преподавания теологических дисциплин**	**Современные проблемы философии религии** **История и методология теологии** **Современные проблемы теологии** **Информационные технологии в современной науке и образовании** **Методика преподавания теологических дисциплин**
Вариативная часть	Феноменология религии Преподавание религиоведческих и теологических дисциплин в высшей школе История мировых государственно- конфессиональных отношений **История государственно- конфессиональных отношений в России в X-XX вв.** **Экспертиза и консалтинг в сфере государственно- конфессиональных отношений** Представительско- посредническая компетентность теолога **Новые религиозные движения и вопросы духовной безопасности** Религиозная культура Сибири Теология культуры **Государственная политика в сфере религии и культуры** Медиативный потенциал мировых религий Конфликторазрешение в профессиональной деятельности религиоведа Актуальные проблемы церковно-общественных отношений Государственная политика в	**История ЦГО в России X-XX вв.** Историография ЦГО Новейшие нормативные акты РПЦ **Государственное законодательство о религии** Социология религии **Новые религиозные движения и вопросы безопасности** Источниковедение ЦГО Практикум профессионально–ориентированной речи История правового регулирования ЦГО **Экспертиза и консалтинг в сфере религии** Научный семинар Религия и политика Организация исследовательской деятельности

	Омский госуниверситет	Омская духовная семинария
	сфере религии и образования Международный опыт межконфессиональных отношений История межконфессиональных отношений в России в XIX–XX вв.	

Из рассмотрения учебного плана 48.03.01 можно сделать вывод, что в Омском государственном университете в реализации Федерального государственного образовательного стандарта делается акцент на межконфессиональное взаимодействие (например, преподаются такие дисциплины как «Межкультурная и деловая коммуникация», «Теория и практика конфликторазрешения», «Этические вопросы информационно-коммуникационной культуры и безопасности», «Психолого- педагогическая компетентность теолога», «Конфликтология в профессиональной деятельности», «Религия и средства массовой коммуникации», «Менеджмент в религиозном образовании» и др.). Таким образом, конечной целью является формирование теолога-менеджера поликультурной внеконфессиональной направленности, профессионала, способного разрешать межкультурные и межрелигиозные конфликты. В рабочем учебном плане Омской духовной семинарии делается акцент на пастырском образовании (с этой целью такие дисциплины как «Пастырское богословие», «Риторика», «Гомилетика», «Практическое руководство для священнослужителей», «Каноническое право», «Правовые и экономические основы деятельности Русской Православной Церкви», «Новейшие нормативные документы Русской Православной Церкви», «Церковь, государство, общество», «Миссионерское служение в современном мире» и пр.).

Несмотря на то, что реализуются образовательные программы по одному направлению подготовки, и цели, и содержание, и результаты кардинально отличаются.

Можно задать и такой вопрос: специалист-теолог – это религиозный человек?

С целью ответа на поставленный вопрос мы провели анкетирование обучающихся (анализ воцерковлённости студенческой молодежи Омской области в 2017–2018 гг. затрагивал широкий круг вопросов, в данном случае мы обратимся лишь к одному из аспектов) [Моторин, иер., Воробьева, 2018, 171–176].

В современных исследованиях выявлено несколько подходов к определению понятия «воцерковлённость», например, «индекс воцерковлённости» В.Ф. Чесноковой подразумевает «степень «обжитости» в Церкви, – знание её устава, обрядов, обычаев, короче, – повседневного её бытия, ощущения себя в этой сфере своим, – позволяет прощупать приверженность человека к данной религии через его образ жизни. А образ жизни – явление все-таки более наблюдаемое, чем феномены сознания и ценностные установки. И самое главное – оно указывает на регулярность связанного с этими установками поведения» [Чеснокова, 2005].

При опросе среди студентов Омского государственного университета (факультет теологии, философии и мировых культур) на вопрос: «Согласны ли Вы с мнением, что религия во многом определяет поведение человека?» утвердительно ответили 45% опрошенных, среди семинаристов положительный ответ дали 83%. По религиозным предпочтениям – студенты ОмГУ – 59% православные, семинаристы – 100%. В анкетном опросе мы уточнили по критериям воцерковлённости (посещение храма, чтение молитв и Священного Писания, участие в церковных таинствах).

50% студентов ОмГУ посещают храм реже, чем раз в год, не причащаются 73% опрошенных студентов-теологов, 54% не читали Священное Писание или «читали когда-то давно» (учитывая, что предмет «Экзегетика и герменевтика священных текстов:

экзегетика Священного Писания Ветхого и Нового Заветов» представлен в учебном плане), 66% не молятся вообще или «молятся своими молитвами», 73% не постятся.

Мы видим неопределенность, диффузность, синкретичность религиозного сознания человека, живущего в современном индустриально развитом мире, где секулярное переплетается с сакральным, вера – с неверием, а в мозаичной вере традиция сосуществует с новыми формами приватизированной религиозности.

Религиозное мировоззрение студенчества находится в стадии становления. Люди, декларирующие «православие», действительно являются православными, но находятся на разных стадиях воцерковления. Именно исследование феномена «воцерковлённости» позволяет правильно понять и оценить процессы изменения религиозного самосознания молодежи.

Концепт «традиционных верующих», разработанный К. Каариайненом и Д.Е. Фурманым; операционализация через частоту посещения религиозных служб, используемая М. Тарусиным и модернизированный А.В. Ситниковым индекс воцерковлённости [Ситников, 2012; Тарусин, 2006; Фурман, Каариайнен, 2000; Чеснокова, 2005].

Мы изучили особенности религиозного поведения студенческой молодежи не только государственного университета и духовной семинарии, но и школьников, студентов Омского государственного аграрного университета, а также посетителей ежегодной православной ярмарки-выставки «Сильвестр – свет земли Омской) (см. Табл. 2).

Выделим типологические группы по уровню воцерковлённости.

Таблица 2. Структура типологических групп по характеристикам образа жизни (по методике В.Ф. Чесноковой)

Показатели воцерковлённости	**Православные**					**Возраст**		
	Все	***В***	***ПВ***	***Н***	***Нвц***	***18–25***	***26–55***	***56–83***
Посещение храма								
Никогда не был	6				6	4	2	
Реже, чем раз в год	16			16		14	1	1
Раз в год	2		2			2		
Несколько раз в год	21		21			15	6	
Раз в месяц и чаще	34	34				14	14	6
Причащение								
никогда	37				37	32	5	
Реже, чем раз в год	6			6		4	2	
Раз в год	3		3			3		
Несколько раз в год	15		15			9	2	4
Раз в месяц и чаще	17	17				2	11	4
Чтение Святого Евангелия								
никогда	9				9	4	5	
Читал когда-то давно	25			25		16	7	2

Показатели воцерковлённости	Православные					Возраст		
	Все	***В***	***ПВ***	***Н***	***Нвц***	***18–25***	***26–55***	***56–83***
Недавно читал	21		21			14	5	2
Регулярно читаю	23	23				10	7	6
Молитва								
Не молюсь вообще	20				20	17	3	
Молюсь, чаще своими молитвами	28			28		20	6	2
Молюсь преимущественно церковными молитвами	11		11			8	2	1
Молюсь церковными молитвами почти каждый день	11		11			2	3	6
Читаю утреннее и вечернее правило	16	16				4	6	6
Пост								
Не соблюдаю постов	38				38	33	5	
Иногда пощусь, но нерегулярно	13			13		8	5	
Некоторые посты соблюдаю, другие нет	3		3			1	1	1
Стараюсь соблюдать все большие посты	14		14			5	5	4
Соблюдаю все посты, а также среду и пятницу	10	10				4	3	3

Как мы видим из приведенной выше таблицы, можно выделить несколько групп:

Группа «воцерковлённые» **(В).** В эту группу входит 20% всех опрошенных. Их них 6,8% – студенческая молодежь, 8,2 % – люди среднего возраста, 5 % - люди старшего возраста. «Воцерковлённые» ходят в храм раз в месяц и чаще, регулярно причащаются, читают утреннее и вечернее правило, Святое Евангелие, постятся. Таким образом, «воцерковлённые» православные студенты - это группа с самыми сильными показателями воцерковлённости.

Группа «полувоцерковлённые» **(ПВ).** В данную группу входит 20,1 % опрошенных православных. Их них 11,8% – студенческая молодежь, 4,8 % – люди среднего возраста, 3,6 % - люди старшего возраста. Несколько раз в год посещают храм и причащаются, менее регулярно читают Евангелие, молятся каждый день, в той или иной мере постятся группы.

Группа «начинающие» **(Н)** содержит в своем составе 17,6% православных. Их них 12,4% – студенческая молодёжь, 4,2 % – люди среднего возраста, 1 % – люди старшего возраста. По мировоззренческим характеристикам группа «начинающие» очень близка к группе «полувоцерковленные». Посещают храм реже, чем раз в год, исповедуются и причащаются реже раза в год, читали или перечитывали Евангелие недавно, большая часть молятся своими молитвами, в какой-то мере соблюдают посты.

Группа Н показывает невысокие показатели воцерковлённости, но по мировоззренческим позициям близка к группе ПВ. Кроме того, судя по ряду признаков (вера в бессмертие души, посещение храма, присутствие в группе причащающихся и молящихся, а также наличие религиозной литературы), можно констатировать определенный интерес к религиозной жизни.

Группа «невоцерковленные» **(НВ).** В составе группы 22% православных, она самая большая по численности из всех типологических групп. Их них 18% – студенческая молодежь, 4% – люди среднего возраста, людей старшего возраста нет. В группе «невоцерковленные» никогда не были в храме, никогда не причащались, не читали Евангелия вообще, не молятся, не постятся вообще, но позиционируют себя как «православные». Показатели воцерковлённости у этой группы очень низкие, поэтому эта группа православных и называется невоцерковленной.

Таким образом, православие – одно из базисных оснований самоидентификации (67% студентов). При этом часть неверующих респондентов и «верящих не в Бога, а в другие сверхъестественные силы» также идентифицируют себя как православных. Отметим, что студенты не доверяют Церкви как институту. Сам процесс воцерковления респондентов, относящих себя к православным, идёт медленно. Важнейшие показатели воцерковлённого образа жизни – исповедь и причастие – остаются низкими. Пока для значительной части россиян воцерковление носит лишь поверхностный характер.

Религиозное мировоззрение студенчества находится в стадии становления. Люди, декларирующие «православие», действительно являются православными, но находятся на разных стадиях воцерковления. Именно исследование феномена «воцерковлённости» позволяет правильно понять и оценить процессы изменения религиозного самосознания молодежи.

С точки зрения современных исследовательских подходов оценка состояния современного христианства в целом не расходится с основными тезисами традиционной парадигмы секуляризации относительно снижения уровня веры и функциональной маргинализации, которая усиливается параллельно неизбежным процессам социальной дифференциации.

Вместе с тем вызов, брошенный христианству современностью, привёл в действие механизмы, трансформирующие религию в сторону приспособления ее к вариациям потребностей современного общества. Религия и ее институциональные формы, находясь под влиянием общественных трансформаций, качественно меняются, и то, что мы наблюдаем на рубеже XX и XXI столетий – это *четвертая социальная форма религии*: *ее структурная приватизация*.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Моторин, В., иерей. Проблемы воцерковлённости молодёжи / В. Моторин, иерей, Н.В. Воробьёва // Евангелие в контексте современной культуры: духовно-нравственные ценности и будущее человечества: сборник материалов VI Междунар. науч.-практ. конф., 26 апреля 2018 г. / под ред. Т.И. Липич, С.М. Дергалева. – Белгород: ИД «Белгород» НИУ «БелГУ», 2018. − С. 171–176.

2. Ситников, А.В. Православие, институты власти и гражданского общества в России / А.В. Ситников. – СПб.: Алетейя, 2012.

3. Тарусин, М. Реальная Россия: Социальная стратификация современного российского общества / М. Тарусин. – М.: «Журнал Эксперт», 2006.

4. Фурман, Д.Е. Старые церкви, новые верующие: Религия в массовом сознании постсоветской России [Электронный ресурс] / Д.Е. Фурман, К. Каариайнен. – СПб.; М.: Летний сад, 2000. – 248 с. – URL: http:// www.verigi.ru/(дата обращения: 03.01.2018).

5. Чеснокова, В.Ф. Тесным путём: процесс воцерковления населения России в конце XX века [Электронный ресурс] / В.Ф. Чеснокова. – М.: Академический Проект, 2005. – URL: http://krotov.info/history/20/1990/chesnokova_01.htm (дата обращения: 03.01.2018).

ВЫХОВАНЕЦ А.Е.
Магистрант, кафедра философии религии и религиоведения
Санкт-Петербургский государственный университет (Россия, Санкт-Петербург)

РЕЛИГИЯ И ОБРАЗОВАНИЕ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ

Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ, проект №16-33- 01186

Аннотация. Данная статья посвящена актуальным проблемам преподавания дисциплин, связанных с религиозной проблематикой, в системе среднего и высшего образования современной России. В работе анализируются основные проблемы курса «Основы религиозных культур и светской этики», введенного в образовательную программу средней школы в 2010 г., в частности разбираются особенности различных модулей и их соответствие заявленной цели курса. Производится попытка охарактеризовать специфику практической реализации предлагаемого курса. Вместе с этим в данной работе уделяется внимание проблемам преподавания теологии в светских ВУЗах России, анализируется федеральный образовательный стандарт по направлению, рассматриваются особенности преподавания теологии в различных регионах РФ, затрагивается проблема реализации принципа светскости в образовании.

Ключевые слова: наука и религия, религия и образование, теология в ВУЗах, религия и школа, система образования.

VYKHOVANETS A.E.
Master student
Department of Philosophy of Religion and Religious Studies, St. Petersburg State University (St. Petersburg, Russia)

RELIGION AND EDUCATION IN THE CONTEMPORARY RUSSIA

The research is supported by a grant of the Russian Foundation for Basic Research, project №16-33- 01186

Abstract. This article deals with the relevant problems of teaching disciplines related to religious issues in the system of secondary and higher education in contemporary Russia. The paper analyzes the main problems of the course “Basics of religious cultures and secular ethics”, introduced in the educational program of secondary school in 2010, in particular, examines the features of the various modules and their compliance with the stated purpose of the course. It also attempts to characterize the specifics of the practical implementation of the proposed course. At the same time, the paper focuses on the problems of teaching theology in secular Universities of Russia, analyzes the Federal educational standard in this discipline, considers the features of teaching theology in different regions of the Russian Federation. It

also touches upon the problem of the implementation of the principle of secularism in education.

Keywords: science and religion, religion and education, theology in university, religion and school, system of education.

В настоящее время в России остро стоит вопрос о преподавании дисциплин, связанных со знанием о религии, как на уровне общеобразовательных школ, так и на уровне высших учебных заведений. Это связано с тем, что Российская Федерация – поликонфессиональная страна, заинтересованная в мирном сосуществовании различных этноконфессиональных групп, чему должна способствовать грамотность населения в вопросах религиозных традиций. На уровне среднего образования знакомство с религиозными культурами осуществляется в рамках курса «Основы религиозных культур и светской этики» (далее ОРКСЭ), введенного в образовательный процесс в 2010 г. согласно «Поручению Президента РФ» от 2 августа 2009 г. и «Распоряжению Правительства РФ» от 11 августа 2009 г. Курс имеет элективный характер и предлагает шесть образовательных модулей: «Основы светской этики» [Данилюк, 2010], «Основы мировых религиозных культур» [Токарева, 2010], «Основы православной культуры» [Кураев, 2010], «Основы исламской культуры» [Латышина, Муртазин, 2010], «Основы буддийской культуры» [Чимитдоржиев, 2010], «Основы иудейской культуры» [Членов, 2010].

Однако преподавание указанной дисциплины в школе связано с целым рядом трудностей. В первую очередь, следует отметить, что заявленная цель курса ОРКСЭ – «формирование у младшего подростка мотиваций к осознанному нравственному поведению, основанному на знании и уважении культурных и религиозных традиций многонационального народа России, а также к диалогу с представителями других культур и мировоззрений» [Цель, 2010]. Данной цели соответствует только один модуль из шести, а именно «Основы мировых религиозных культур», который позволяет сформировать хотя бы базовые представления о религиозных традициях, представленных на территории России. В то время как остальные модули никак не способствуют получению школьником знаний о многообразии культур, а, следовательно, никак не решают проблему развития идеи религиозной толерантности.

Согласно статистическим данным о выборе модуля на 2017–2018 учебный год, большинство родителей (40,57%) выбирают модуль «Основы светской этики» [Выбор модулей ОРКСЭ, 2017]. Это связано с нежеланием родителей оказаться в ситуации, когда их детям «навязывают» религию в школе, и их стремлением выбрать светский предмет. Здесь следует отметить, что указанный профиль посвящен проблеме воспитания нравственности младшего школьника. Выбор родителями данного модуля может свидетельствовать о желании родителей переложить задачу нравственного воспитания ребенка на государственную систему образования. При этом знакомство с многообразием культурных традиций, существующих на территории России в рамках данного модуля не осуществляется.

Заявленной цели курса ОРКСЭ также не отвечают и так называемые конфессиональные модули, а именно «Основы православной культуры» (выбирают 38,53% родителей), «Основы исламской культуры» (3,94%), «Основы буддийской культуры» (0,31%) и «Основы иудейской культуры» (0,06%). Каждый из учебников по данным модулям критикуется за конфессиональную ангажированность. Кроме того, существенной проблемой является тот факт, что «основы культуры», заявленные в заглавии фактически превращаются в основы религиозного учения. Иными словами, происходят определенная подмена цели курса. Вместо расширения знаний школьника о многообразии культур делается попытка «духовно-нравственного воспитания» с опорой на конкретную религиозную традицию.

В качестве примера критики одного из учебников курса можно рассмотреть заключение по модулю «Основы буддийской культуры», вынесенное старшим научным сотрудником сектора восточных философий РАН Н.А. Канаевой: в настоящем виде учебник не может быть допущен для распространения в школах РФ как не дающий адекватного представления о духовной культуре, но представляющий упрощенно-искаженную картину буддийской культуры, навязывающий ученикам религиозную идеологию и не соответствующий светскому характеру образования в РФ [Канаева, 2010].

Ещё одной существенной проблемой является отсутствие квалифицированного педагогического состава для преподавания данной дисциплины. Так как курс читается в 4–5 классах (а в некоторых школах только в 4-х), его преподаванием преимущественно занимается педагог младших классов, чья подготовка в сфере религиоведческих знаний ограничивается курсами повышения квалификации.

Таким образом, можно видеть, что попытку введения в образовательный процесс средних учебных заведений предметов, связанных с преподаванием основ религиозных культур, всё ещё нельзя считать в полной мере успешной. Заявленной цели курса соответствует только один образовательный модуль – «Основы мировых религиозных культур», который выбирают только 16,49% родителей. Кроме того, во многих учебных заведениях выбор оказывается ограниченным в связи с отсутствием квалифицированного педагогического состава. В свою очередь «конфессиональные модули» вызывают ряд вопросов, связанных с соотношением «духовно-нравственного» воспитания младших школьников и принципа светского преподавания основ религиозных культур.

Преподавание дисциплин, связанных со знанием о религии, осуществляется также на уровне высшего образования в современной России. Обучение ведётся в рамках двух парадигм – академического религиоведения и теологии, которая с 1994 г. преподается в светских ВУЗах РФ, а в 2015 г. вошла в перечень научных специальностей ВАК. Религиоведение представляет собой междисциплинарную область, которая для анализа религиозных феноменов использует методологию позитивных наук, таких как психология, антропология, социология, история, и т.д. [Шахнович, 2012]. При этом религиоведение не ставит вопроса об истинности религиозных представлений и не имеет связи с какой-либо одной религиозной традиций. В свою очередь теология традиционно имеет конфессиональный характер и опирается на догматы конкретной религиозной традиции. В связи с этим возможность светского характера данной дисциплины вызывает вопросы. Несмотря на это, включение теологии в систему светского образования осуществляется с 1993 г.

За это время было разработано несколько федеральных образовательных стандартов по данному направлению, последний из которых был утвержден в 2014г. министром образования и науки РФ Д.В. Ливановым. [Федеральный стандарт, 2014] Также за эти годы около 40-ка ВУЗов открыли образовательные программы по теологии. Кроме того, 25 сентября 2015г. Высшая аттестационная комиссия РФ утвердила паспорт новой научной специальности «теология» [Паспорт, 2015]. Тем не менее, несмотря на довольно стремительное развитие теологии, как светской образовательной дисциплины, существует целый ряд существенных трудностей в практической реализации проекта «светской теологии», эти трудности во многом схожи с проблемами преподавания основ религиозных культур на уровне среднего образования.

Первая трудность связана с отсутствием традиции преподавания теологии в ВУЗах. Если в европейских университетах, таких как университеты Парижа, Болоньи, Оксфорда, теология являлась одной из базовых дисциплин с самого начала их образования, при том, что университеты не являлись духовными образовательными учреждениями и имели автономию, как от государства, так и от церкви [Душин, 2013], то в Рос-

сийской империи теология существовала только в рамках духовных образовательных учреждений, таких как Киево-Могилянская коллегия (1631 г.) и Славяно-греколатинская академия (1688г.). В связи с этим в России не сформировалось метода критической теологии, разработанного в сфере свободного интеллектуального пространства. Как следствие данного факта, в настоящее время открыта проблема теологической методологии, которая бы отвечала требованиям принципа светского образования.

Отсутствие традиции преподавания теологии в светских ВУЗах спровоцировало следующую проблему – нехватку квалифицированного кадрового состава, способного встроить такой предмет, как теология, в светский контекст. В настоящее время преподаванием теологии в государственных учебных заведениях занимаются либо лица, получившие высшее духовное образование, либо специалисты в области гуманитарных наук. В качестве примера рассмотрим Кафедру теологии и религиоведения Дальневосточного Федерального университета. С 1999 г. (год формирования кафедры теологии в ВУЗе) по 2017г. должность руководителя образовательной программы «теология» занимал митрополит Владивостокский и Приморский Вениамин (Пушкарь). Также преподавателями кафедры являются священнослужители РПЦ – о. Ерохин В.В., о. Корнилов Ю.А. и др. [Департамент, 2018]. Аналогичную ситуацию, когда преподавателями являются духовные лица, можно наблюдать и в других университетах, таких как Белгородский государственный национальный исследовательский университет, Национальный исследовательский ядерный университет МИФИ, Псковский государственный университет. При этом, ни в одном из вышеуказанных ВУЗов в составе кафедры не числится ни один представитель какой-либо иной религиозной традиции, кроме русского православия. В такой ситуации возникает вопрос: имеет ли преподавание теологии действительно светский характер?

Здесь возникает закономерный вопрос о возможности светского характера теологии в принципе. Согласно статье № 14 Конституции Российской Федерации, Россия – светское государство, где религия отделена от государства и никакая религиозная традиция не может устанавливаться в качестве обязательной. [Конституция, 1993, ст. 14] Принцип светского государства также предполагает отделение религии от сферы государственного образования. Тем не менее, в последнем Федеральном образовательном стандарте по направлению «теология» нигде не указывается на светский характер дисциплины. Структура образовательной программы бакалавриата по направлению «теология» включает в себя базовую и вариативную части. Базовая содержит обязательные предметы, такие как Основы безопасности жизнедеятельности, Концепция современного естествознания, иностранные языки, и общие гуманитарные дисциплины. Вариативная часть, в свою очередь, предполагает набор дисциплин, обусловленный рамками выбранного образовательного профиля (модуля). В свою очередь, профильная программа формируется непосредственно учреждением высшего образования. При этом образовательный стандарт избегает конкретики в вопросе преподаваемых дисциплин. Касательно связи с какой-либо конкретной религиозной традицией присутствует следующее указание: «Программа бакалавриата по направлению подготовки 48.03.01 Теология реализуется в рамках соответствующей конфессиональной теологии (христианской, исламской, иудейской, буддистской)» [Федеральный стандарт, 2014]. При этом не совсем ясно, должно ли происходить освоение одновременно теологических знаний всех указанных религий, или достаточно выбрать только одну конфессию.

Здесь возникает проблема, схожая с проблемой с выбора модулей в рамках курса ОРКСЭ. При этом если согласно официальным постановлениям школа обязана предоставить выбор из шести модулей, то в случае высшего образования формирование образовательных профилей остаётся на усмотрение ВУЗа. В результате на уровне практической реализации можно видеть ситуацию, когда большинство ВУЗов предлагают

только профиль православной теологии. Исключением являются только следующий ряд университетов: Казанский (Приволжский) федеральный университет, Башкирский университет и Бурятский университет. В данных ВУЗах имеют место программы по исламской теологии или буддийской философии, соответственно. Во всех случаях наличие альтернативных по отношению к христианской теологии модулей обусловлено конфессиональным составом населения соответствующего региона.

Таким образом, можно видеть, что преподавание знаний о религии как в учреждениях среднего, так и высшего образования связано с рядом трудностей. При этом следует отметить, что на уровне высшего образования трудности связаны с внедрением в светский образовательный процесс такой программы, как «теология», в то время как программы по религиоведению реализуются вполне успешно. Можно видеть, что трудности, возникающие на обоих уровнях образования, имеют схожий характер: это отсутствие традиции преподавания подобных дисциплин, нехватка квалифицированного педагогического состава, проблема конфессиональной ангажированности, нарушающей принцип светскости в образовании. Данным проблемам уделяется большое внимание в среде академического сообщества и российского общества в целом. В качестве решения некоторых сложившихся трудностей можно предложить следующую стратегию: 1) для среднего уровня образования – отказаться от элективной системы и ввести в образовательный процесс курс «Основы мировых религиозных культур», который имеет культурологический характер и более всего отвечает целям формирования у школьников знаний и уважения к культурным и религиозным традициям многонационального народа России, а также способствует развитию мотиваций к диалогу с представителями других культур и мировоззрений; 2) для высшего образования – трансформировать кафедры теологии в кафедры религиоведения, тем самым решив проблему научной методологии, конфессиональной ангажированности, а также подготовки светских квалифицированных кадров для преподавания дисциплин, связанных со знанием о религии в средних и высших учебных заведениях Росси.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Выбор модулей ОРКСЭ в 2017/2018 учебном году [Электронный ресурс]. – URL: http://orkce.apkpro.ru/doc/Vybor%20modulia%20ORKSE%20v%202017-2018%-20gg.pdf (дата обращения: 30.05.2018).

2. Данилюк, А.Я. Основы светской этики. 4-5 классы: учебное пособие для общеобразовательных учреждений / А.Я. Данилюк. – М.: Просвещение, 2010. – 64с.

3. Департамент философии и религиоведения. Сотрудники [Электронный ресурс] // Официальный сайт ДВФУ. – URL: https://www.dvfu.ru/schools/school_of_-humanities/departments/the-department-of-philosophy-and-religious studies/staff/?clear_-cache=Y (дата обращения: 30.05.2018).

4. Душин, О.Э. Средневековые университеты: у истоков европейского высшего образования / О.Э. Душин // Вестник СПбГУ. – 2013. – Сер.17. – Вып. 2. – С. 26–31.

5. Канаева, Н. Экспертное заключение на учебник «Основы буддийской культуры» курса «Основы религиозных культур и светской этики», 18.02.2010 [Электронный ресурс] / Н. Канаева. – URL: http://iph.ras.ru/page52623242.htm (дата обращения: 30.05.2018).

6. Кураев, А. Основы православной культуры. 4–5 классы: учебное пособие для общеобразовательных учреждений / А. Кураев. – М.: Просвещение, 2010. – 96с.

7. Латышина, Д.И. Основы исламской культуры. 4-5 классы: учебное пособие для общеобразовательных учреждений / Д.И. Латышина, М.Ф. Муртазин. – М.: Просвещение, 2010. – 78 с.

8. Паспорт научной специальности «Теология», 26.00.01 от 25.09.2015 г. [Электронный ресурс]. – URL: http://vak.ed.gov.ru/316 (дата обращения: 01.03.2017).

9. Религиоведение: Учебное пособие. 2-е изд., перераб. и доп. / под ред. М.М. Шахнович. – СПб.: Питер, 2012. – С. 14.

10. Статья 14 Конституции РФ [Электронный ресурс]. – URL: http://constrf.ru/-razdel-1/glava-1/st-14-krf (дата обращения: 02.03.2018).

11. Токарева, Е.С. Основы мировых религиозных культур. 4-5 классы: учебное пособие для общеобразовательных учреждений Е.С. Токарева. – М.: Просвещение, 2010. – 80 с.

12. Федеральный стандарт высшего профессионального образования 48.03.01, «Теология», 2014 г. [Электронный ресурс]. – URL: http://fgosvo.ru/uploadfiles/-fgosvob/480301.pdf (дата обращения: 01.03.2017).

13. Цель и задачи комплексного учебного курса «Основы религиозных культур и светской этики» [Электронный ресурс]. – URL: http://www.s_141.edu54.-ru/p100aa1.html (дата обращения: 30.05.2018).

14. Чимитдоржиев, В.Л. Основы буддийской культуры. 4-5 классы: учебное пособие для общеобразовательных учреждений / В.Л. Чимитдоржиев. – М.: Просвещение, 2010. – 80 с.

15. Членов, М.А.Основы иудейской культуры. 4–5 классы: учебное пособие для общеобразовательных учреждений / М.А. Членов. – М.: Просвещение, 2010. – 96 с.

ПОЛЕНЫЙ Д.Г.

Научный сотрудник

Санкт-Петербургский филиал Института истории естествознания и техники им. С.И. Вавилова РАН (Россия, Санкт-Петербург)

СОВРЕМЕННЫЙ ПРАВОСЛАВНЫЙ ФУНДАМЕНТАЛИЗМ О НАУКЕ И ОБРАЗОВАНИИ

Доклад подготовлен в рамках поддержанного РФФИ научного проекта №16-33- 01186 «Религия, наука и образование в современной России»

Аннотация. Фундаментализм является одним из способов протеста традиционной культуры в условиях глубочайшей модернизации общества и разрушения традиционных социальных и культурных норм. Он может проявляться в разных формах: бытовой, культурной, социально-политической и религиозной, одной из разновидностей которой является современный российский православный фундаментализм. В числе характерных черт данного явления исследователи отмечают: догматизм, неспособность к диалогу и самокритике, последовательный антиинтеллектуализм, дихотомическое тоталитарное мировоззрение, радикально противопоставляющее православную традицию всему остальному, крайняя степень мифологизированности сознания и принципиальная установка на отторжение всего модернистского. С исследовательской точки зрения особенно интересно проследить отношение причисляемых к этому направлению православных богословов к светской науке и образованию. Активно выступая с антиэволюционистских позиций, они настаивают на буквалистском толковании Библии и даже предлагают возврат к средневековым моделям мироздания.

Ключевые слова: наука и религия, православие, православный фундаментализм, креационизм, о. Даниил Сысоев, прот. Константин Буфеев.

POLENY D.G.
Researcher
St.Petersburg Branch of Institute for History of Science and Technology (St. Petersburg, Russia)

MODERN ORTHODOX FUNDAMENTALISM ON SCIENCE AND EDUCATION

The research is supported by a grant of the Russian Foundation for Basic Research, №16-33- 01186 Religion, science and education in modern Russia

Abstract. Fundamentalism is one of the ways of protest of traditional culture in conditions of the deepest modernization of society and the destruction of traditional social and cultural norms. It can manifest itself in various forms: household, cultural, social, political and religious, one variety of which is the modern Russian Orthodox fundamentalism. Among the characteristics of this phenomenon the researchers note: dogmatism, inability to dialogue and self-criticism, anti-intellectualism, dichotomous totalitarian ideology, radically opposing the Orthodox tradition to the rest, the extreme degree of mythologizing of consciousness and principled rejection of installation on the entire modernist. From a research point of view it is particularly interesting to observe the attitude of the listed as the direction of Orthodox theologians to secular science and education. Actively speaking from anti-evolutionist positions, they insist on the literal interpretation of the Bible and even offer to return to the medieval models of the universe.

Keywords: science and religion, Orthodoxy, Orthodox fundamentalism, creationism, Fr. Daniil Sysoev, prot. Konstantin Bufeev.

Христианский фундаментализм, первоначально в своем протестантском североамериканском варианте, стал формироваться в XIX веке, представ главным оппонентом либеральной теологии и защитником традиционных христианских ценностей. Появление же современного православного фундаментализма приходится на первые постсоветские годы, когда Русская Православная Церковь обрела независимость от государства и оказалась перед необходимостью определить свое отношение к современному обществу. Православный фундаментализм и оказался одним из вариантов такого определения. Он выступает под знаменем сохранения традиции и церковного предания, однако, несмотря на многочисленные декларации такого рода, данное богословское направление имеет с традицией мало общего.

Представители данного богословского направления не обошли вниманием и тему науки и естественнонаучного знания, не исключая и наиболее общих вопросов. Поскольку же основанием фундаменталистского дискурса является апелляция к традиции, то логично было бы ожидать следованию этому принципу и в данном аспекте. С первого взгляда так оно и есть. Так, например, неотъемлемой составной частью современного православного фундаментализма является креационизм. Это учение господствовало в науке до выхода в свет знаменитой книги Чарльза Дарвина «Происхождение видов путем естественного отбора» в 1859 году. Креационизм додарвиновской эпохи являлся теорией, позволявшей связать воедино разрозненные эмпирические данные и объединить их в стройную систему, создателем и гарантом существования и функционирования которой выступал Бог Творец, понимаемый как абсолютное бытие, обладающее бесконечным разумом, всеведением и свободной волей.

Существование Бога, сотворившего мир в том виде, в каком он предстает нам, служило, как было отмечено выше, гарантией завершенности, целесообразности и доб-

рокачественности всех вещей во вселенной, а также и гарантией самой возможности их разумного, научного познания. В условиях того времени это было, по сути дела, единственным спасением от разного рода атомистических учений с их господством случайности (или, напротив, железной необходимости). Додарвиновский креационизм являлся, таким образом, респектабельной философской и научной теорией, о чем свидетельствует тот факт, что его сторонниками были такие выдающиеся ученые, как Роберт Бойль, Исаак Ньютон, Жорж Кювье и другие [Колчинский, 2002, 52].

Появление креационизма в современной России произошло в совершенно иной форме, нежели та, что была присуща креационизму в додарвиновский период. В те времена он развивался в рамках так называемой естественной теологии, которая, несмотря на название, являлась скорее философской, нежели собственно богословской дисциплиной, поскольку не использовала ссылки на Священное Писание и Предание в своей аргументации. Современный же креационизм делает ставку отнюдь не на философские доказательства и эмпирические данные, а на библейские цитаты, понимаемые в буквалистском ключе, и творения отцов церкви.

Кроме того, ему свойственна совершенно иная картина мира. Если мир додарвиновского креационизма представлялся добротным, гармоничным и строго целесообразным, то современному креационизму и шире – всему современному православному фундаментализму он предстает в существенно ином виде. Этот мир так же статичен, строго моничен и лишён становления, но при этом парадоксальным образом в нем имеет место почти манихейский дуализм Добра и Зла [Костюк]. Ассоциируемое с Добром святоотеческое православие противостоит всему остальному, что православием не является. Фундаментализм живет не разумом и логикой, но историческими и эсхатологическими мифами, и в целом православно-фундаменталистский дискурс носит крайне воинственный характер, что, наряду с присущей фундаментализму простотой и радикальностью, обеспечивает ему известного рода привлекательность [Виноградов, http://www.kiev-orthodox.org/site/churchlife/332/].

Позиция современного православного фундаментализма по отношению к естественнонаучному знанию характеризуется отрицанием не только значимости, но и самой его возможности. Для фундаментализма не существует научных теорий в собственном смысле слова. Любая теория разделяется на два независимых элемента: эмпирический и спекулятивный. Яркий представитель данного направления Серафим (Роуз) писал: «Не следует путать чистую науку с разными философскими теориями, написанными, чтобы объяснить факты, открытые наукой. Одно дело – факты (чистая наука), другое – их объяснение» [Серафим (Роуз), https://azbyka.ru/otechnik/Serafim_Rouz/-pravoslavnyj-vzgljad-na-ehvoljutsiju]. Это разделение позволяет перевести полемику из научного в богословское русло и критиковать уже не теорию эволюции, но целое мировоззрение, обозначаемое собирательным термином «эволюционизм», под которым понимается антихристианское мировоззрение в концентрированном виде, странным образом вобравшее в себя верования и практики практически всех времен и народов – от древних спартанских обычаев и тибетских поверий до, как следует из названия, превратно понимаемых современных научных теорий [Сысоев, 2003, 45–46].

Теория эволюции, давшая название этому мировоззрению, является для представителей православного фундаментализма основой всего того, что понимается под «язычеством»: «Собственно говоря, идея эволюции видимой и невидимой природы и составляет главную сущность язычества – наряду с почитанием твари вместо Творца» [Буфеев, 2003, 211]. По мысли фундаменталистов, это главная и любимая идея человечества в его нынешнем, «падшем», состоянии. «Падшесть» – это качественная поврежденность мира и человека, имеющая своим следствием принципиальную невозможность рационального познания объективной реальности. Поскольку «падшесть» – это в

первую очередь смертность, то и естественной установкой человеческого мышления является признание неизбежности и онтологической необходимости смерти, что радикально противоречит Откровению, которое говорит об отсутствии смерти в первоначальном, совершенном мире до грехопадения. В силу качественной поврежденности человеческой природы мир в том его виде, в каком он пребывал до грехопадения, нашему знанию не доступен, как недоступно и само событие грехопадения. Доступно и понятно только нынешнее, падшее, «естественное» состояние, и, следовательно, любая теория эволюции, с точки зрения православного фундаментализма, по сути, является попыткой оправдания и примирения с реальностью «недоброкачественности» и смертности человеческой натуры.

Поскольку в состоянии «падшести» человек любые, даже истинные, эмпирические факты практически неизбежно подвергает ложной интерпретации, то тщетно надеяться на создание и существование подлинно научного знания о мире. Любая попытка объяснения будет лишь разной степени заблуждением. В таких условиях единственным оплотом надежности, очевидно, является Откровение, готовая интерпретация всех фактов. Наука, таким образом, оказывается не более чем прикладной богословской дисциплиной, частью теологической традиции, а следовательно, теряет своё значение и понятие научности, так как всякая теория оказывается нагруженной богословским содержанием, ее истинность расценивается с точки зрения соответствия церковной ортодоксии. Научное знание лишается динамики и развития, ведь Откровение всегда одно и то же, его нельзя ни изменить, ни опровергнуть, оно не нуждается в эмпирических данных, поскольку абсолютно самодостаточно.

Из такого понимания науки логично вытекает и своеобразная роль образования, которое целиком и полностью окажется сведенным к богословию, а скорее даже монотонному заучиванию библейских и святоотеческих текстов. Внутренняя пустота и бессодержательность фундаменталистского дискурса с неизбежностью обусловят тотальную архаизацию и упрощение как социальной и политической жизни, так и сферы образования, что обернется отмиранием не только естествознания, но и самой теологии.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Буфеев, К.В. Ересь эволюционизма [Электронный ресурс] / К.В. Буфеев. – URL: http://www.creatio.orthodoxy.ru/sbornik/rev_kbufeev_eresy.html (дата обращения 02.10.2017).

2. Буфеев, К.В. Православное вероучение и теория эволюции: В защиту святоотеч. учения о сотворении міра, жизни и человека / Св. Константин Буфеев. – СПб.: О-во свт. Василия Великого, 2003. – 494 с.

3. Виноградов, И. Опасность православного фундаментализма [Электронный ресурс] / И. Виноградов. – URL: http://www.kiev-orthodox.org/site/churchlife/332/ (дата обращения 02.10.2017).

4. Колчинский, Э.И. Неокатастрофизм и селекционизм: Вечная дилемма или возможность синтеза? (Историко-критические очерки) / Э.И. Колчинский. – СПб.: Наука, 2002. – 554 с.

5. Костюк, К.Н. Православный фундаментализм [Электронный ресурс] /

К.Н. Костюк. – URL: http://filling-form.ru/turizm/26070/index.html (дата обращения 02.10.2017).

6. Серафим (Роуз). Православный взгляд на эволюцию (Письмо А. Каломиросу) [Электронный ресурс] / Серафим (Роуз). – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Serafim_Rouz/pravoslavnyj-vzgljad-na-ehvoljutsiju (дата обращения 02.10.2017).

7. Сысоев, Д.А. «Кто, как Бог?», или Сколько длился день творения / Свящ. Даниил Сысоев. – М. : Изд-во Душепопечит. правосл. центра св. прав. Иоанна Кронштадтского, 2003. – 224 с.

8. Сысоев, Д.А. Летопись начала / Свящ. Даниил Сысоев. – М.: Аксиос, 2003. – 301 с.

9. Сысоев, Д.А. Теистический эволюционизм как новое арианство [Электронный ресурс] / Д.А. Сысоев. – URL: http://www.creatio.orthodoxy.ru/articles/dsysoev_neoarianstvo.html (дата обращения 02.10.2017).

10. Шестоднев против эволюции: В защиту святоотечес. учения о творении: Сб. ст. / под ред. диак. Даниила Сысоева. – М : Паломникъ, 2000. – 303 с.

НЕСТЕРОВА А.С.

Магистрант

Кафедра религиоведения и истории, Амурский государственный университет (Россия, Благовещенск)

РАЗВИТИЕ ПРАВОСЛАВНОГО ОБРАЗОВАНИЯ В АМУРСКОЙ ОБЛАСТИ (СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ)

Аннотация. В статье раскрывается проблема становления православного образования в Амурской области, его развитие на протяжении истории и современное состояние. С использованием источников Государственного архива Амурской области, епархиальных ведомостей и периодической печати, электронных ресурсов и полевых исследований раскрыта история православного образования, получение религиозного образования в современности. В работе большое внимание уделяется вопросу образования на Дальнем Востоке. В заключении автор приходит к тому, что появление образовательных учреждений помогает усилить влияние Российской Империи в Приамурье, а также современное состояние православных учреждений на данный момент оставляет желать лучшего.

Ключевые слова: образование, Благовещенская епархия, воскресная школа, духовное училище, духовная семинария, Русская православная церковь, государство, религиозное образование, закон, взаимоотношение, сотрудничество.

NESTEROVA A.S.

Master student

Department of Study of Religion and History, Amur State University (Blagoveshchensk, Russia)

THE DEVELOPMENT OF ORTHODOX EDUCATION IN THE AMUR REGION (CURRENT STATE)

Abstract. The article reveals the problem of the formation of Orthodox education in the Amur region, its development throughout history and the current state. Using the sources of the State Archives of the Amur Region, diocesan statements and periodicals, electronic resources and field studies, the history of Orthodox education, the receipt of religious education in modern times, is revealed. In the work much attention is paid to the issue of education in the Far East. The author comes to the conclusion that the emergence of educational institu-

tions helps to strengthen the influence of the Russian Empire in the Amur region, as well as the current state of Orthodox institutions at the moment leaves much to be desired.

Keywords: education, Blagoveshchensk eparchy, Sunday school, spiritual school, theological seminary, Russian Orthodox Church, state, religious education, law, relationship, cooperation.

Сегодня религия воспринимается общественностью как фактор возрождения духовно-нравственного воспитания в стране, одним из аспектов этого воспитания является духовно-религиозное образование. В последние годы наблюдается рост числа церковных образовательных учреждений. Но для того чтобы понять проблему современного церковного образования в Амурской области, нужно изучить становление и развитие православного образования в Приамурье.

В середине XIX в. Российская империя закрепляет своё присутствие на Дальнем Востоке, одновременно с этим расширяет свою географию и православная церковь. При освоении Дальнего Востока возникает проблема ассимиляции коренного населения. Одним из ключевых моментов был вопрос об образовании, которого не наблюдалось. Бесспорно, коренное население Дальнего Востока было хорошо знакомо со своим языком, но у правительства стояла задача обучить русскому языку, привить уважение к православной церкви или, скорее всего, «покрестить» коренные народы.

В мае 1858 г. святитель Иннокентий заложил в Амурской области храм Благовещения Пресвятой Богородицы, который дал название новому городу. И в этом же году в г. Благовещенск из г. Якутска была перенесена кафедра Камчатской епархии [История, http://blaginform.ru/eparxiya/history/], что послужило большим толчком к развитию РПЦ в Приамурье.

Развитие церкви в Амурской области было достаточно стремительным. В 1862 г. открылось первое образовательное учреждение РПЦ на Дальнем Востоке – Благовещенское духовное училище. А уже в 1870 г. была открыта духовная семинария, которая стала второй после Якутской на территории Дальнего Востока [Федирко, 2004, 457–460].

Открытие образовательных учреждений на территории Дальнего Востока, которая недавно было официально присоединена к Российской империи, имело огромное значение для становления и развития системы церковного образования. Для подготовки квалифицированных специалистов, которые имели бы право преподавать в учебных заведениях других ведомств, в духовную семинарию привлекались наставники из центральных районов России. Такой подход позволил начать полноценную и широкомасштабную миссионерскую и образовательную деятельность, как среди переселенцев, так и коренных народностей Дальнего Востока. Центром этой деятельности стал г. Благовещенск как центр Камчатской, а с 1899 г. – Благовещенской епархии [Федирко, 2004, 457–460].

Но как бы ни продолжали развиваться образовательные учреждения, очень остро стояла проблема нехватки школ в сельской местности. Многие священники, проживающие в деревнях и сёлах, вели не только проповедческую деятельность, но и преподавали Закон Божий, чтение, чистописание и арифметику. Причём из-за нецелесообразности открытия большой министерской школы и бедности населения зачастую священнослужителям приходилось обучать учеников на дому и за свой счёт [ГААО. Ф. 29-И. Оп. 1. Д. 1150].

Бурный рост числа церковноприходских школ, школ грамоты, воскресных школ требовал достаточного количества учителей. В связи с этим в августе 1899 г. впервые в Благовещенской епархии состоялся Съезд духовенства, главным вопросом которого было открытие Епархиального женского училища в г. Благовещенске. Женское епархи-

альное училище создавалось как ведомственное учебное заведение для дочерей духовенства, не имевших возможность получить среднее образование за пределами епархии, и было открыто 16 октября 1901 г. [История, http://blaginform.ru/eparxiya/history/].
Итак, во второй половине XIX в. усиленно шло развитие образовательной деятельности на Дальнем Востоке не только в светском направлении, но и в духовно-просветительском. К началу XX в. в рамках Благовещенской епархии сложилась многоуровневая система православного образования: от школ грамоты до духовной семинарии, что позволило обеспечить специально подготовленными кадрами епархию. Из стен церковноприходских школ, духовных семинарии и женского епархиального училища вышло большое количество педагогов, внесших огромный вклад в развитие образования и культуры на Дальнем Востоке. Православные образовательные заведения Дальнего Востока успешно конкурировали в образовательной деятельности с Министерством народного просвещения Российской Империи вплоть до революции 1917 г.

В октябре 1917 г. остро встал вопрос о религиозности населения. В это время на региональном уровне происходит ряд изменений в отношении между государством и религией, среди которых были запреты относительно отправления культовой деятельности в школах, а также запрет на изучение Закона Божьего. После утверждения положения «О единой общеобразовательной школе», на территории Амурской области начинает исчезать система православного образования [Федирко, 2003, 40–61], школа становится «светской».

В начале 1918 г. Советом Народных Комиссаров Декрета «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» [Закон СССР от 01.10.1990 № 1689-1], в п. 9 которого провозглашалось: «…школа отделяется от церкви. Преподавание религиозных вероучений во всех государственных и общественных, а также частных учебных заведениях, где преподаются общеобразовательные предметы, не допускается. Граждане могут обучать и обучаться религии частным образом». На бумаге Декрет не запрещал церкви открывать частные учебные учреждения, но фактически все частные владения церкви передаются государству. На советский период приходится большой спад религиозности, что в большей степени повлияло на развитие религиозного образования.

1 октября 1990 г. Верховный Совет СССР принимает закон «О свободе совести и религиозных организациях» [Закон СССР от 01.10.1990 № 1689-1], который утверждает за отдельными приходами и церковными учреждениями статус юридического лица. Закон сохранил существовавший ранее орган по связям с церковными учреждениями – Совет по делам религий при Совете министров СССР, но лишил его властных полномочий. Прямым результатом этого закона стало изменение статуса всех религиозных организаций, которые получили должную правовую основу своей деятельности и приобрели правоспособность юридического лица. Отныне они могли владеть недвижимостью, создавать учебные заведения, а также свободно распространять религиозную литературу.

25 октября 1990 г. вступает в силу закон «О свободе вероисповеданий» [Закон РСФСР от 25.10.1990 № 267-1], подтвердивший большинство положений союзного закона, но предлагавший более радикальное решение «религиозного вопроса». В частности, был упразднён Совет по делам религий, и впервые прописывалось право на альтернативную военную службу по религиозным мотивам.

Со вступлением в силу закона от 26.09.1997 № 125-ФЗ (ред. от 06.07.2016) «О свободе совести и о религиозных объединения» у РПЦ появляется право открывать религиозные школы, выпускать специалистов для религиозных организаций, а также, имеет право на выдачу документов об образовании собственного образца с указанием квалификации и направления подготовки, либо в соответствии с Федеральным законом

от 29.12. 2012 № 273-ФЗ «Об образовании в Российской Федерации» [ФЗ от 26.09.1997 № 125-ФЗ].

На современном этапе вопрос возрождения церковного образования является одним из главных, но, по определённым причинам, процесс улучшения образовательной системы остаётся открытым. На данный момент на периферии остро стоит вопрос об образовании верующих.

В своём интервью руководитель отдела катехизации и религиозного образования Благовещенской епархии В.А. Пушкарёв пояснил, что на данный момент главная задача – восстановить церковь как институт, восстановить храмы, приходы, часовни. На данный момент при Благовещенской епархии состоит 35 священнослужителей, которые получают образование. Но на территории Амурской области достаточно большое количество иереев и иеромонахов, у которых отсутствует высшее образование. На Дальнем Востоке первая духовная семинарии появилась в 2005 г. в г. Хабаровске, до этого времени лишь небольшая группа священников смогла пол учить духовное образование в Московской семинарии, но это не помогло решить проблему [Интервью, 2018a]. Благодаря открытию Религиозной организации – духовной образовательной организации высшего образования Хабаровской епархии Русской Православной Церкви «Хабаровская духовная семинария» появилась возможность обучаться заочно, но это также не являлось решением проблемы. Решением послужила договорённость Благовещенской епархии о выездной сессии: преподаватели семинарии на две – три недели приезжают в г. Благовещенск и на территории епархии проводят сессию, что позволило, без отлучения от службы, получать образование священникам.

Отец Михаил Полтараков (Храм Святителя Николая Чудотворца, г. Благовещенск) рассказал, что в настоящее время он продолжает обучение в Хабаровской духовной семинарии. Его направили в г. Благовещенск под попечительство Благовещенской епархии в связи с тем, что при епархии не хватает священнослужителей. При храме Святителя Николая Чудотворца отсутствует воскресная школа, но, в связи с тем, что храм находится на территории Кафедрального собора Благовещения Пресвятой Богородицы, при нем действует воскресная школа [Интервью, 2018b]. Вторая воскресная школа функционирует при Православном храме иконы Божией Матери Всех Скорбящих Радость. Также в г. Благовещенске есть приходы, в которых то появляются, то исчезают воскресные школы. Так происходит, потому что эти школы являются абсолютной инициативой священнослужителей [Интервью, 2018a].

Синодальный отдел, занимающийся вопросом образования, пытался создать образовательные программы для церковных школ, но проект не нашел реализации по ряду причин. Одной из причин стала материальная обеспеченность церковных школ, у школ нет своих оборудованных помещений. Также не совсем понятно, какой материал преподавать ученикам: общеобразовательные предметы преподают в светских школах, поэтому Благовещенская епархия не видит смысла преподавать те же предметы в школах при приходах. На данный момент в воскресных школах преподают Закон Божий, а также школа является больше общекультурной, чем просветительской. Поэтому этот проект не был реализован священнослужителей [Интервью, 2018a].

Сейчас в Амурской области официально действует несколько воскресных школ. В Благовещенской епархии организованы и действуют 16 воскресных школ в населённых пунктах области для детей младшего и среднего школьного возраста, преподавателями в которых являются сами настоятели. Для работы с учениками используется зарничный методический материал. Но в большинстве школ преподают Закон Божий и правила поведения в храме. В основном воскресные школы сейчас являются культурно-досуговыми организациями.

В одной из своих статей Никандров Н.Д пишет о том, что сотрудничество церкви и государства в образовании было связанно на протяжении истории России. Были периоды, когда государство пыталось отодвинуть церковь от мирских дел, а также репрессировать её. Но, в 1999 г. был принят договор о сотрудничестве РПЦ и Министерства образования и науки, а в 2000 г. были приняты основы социальной концепции РПЦ, эти документы позволили чётко урегулировать деятельность и влияние РПЦ на образование [Никандров, 2011, 8–14].

Духовно-нравственное воспитание – это один из тех вопросов, который волнует государство и церковь. Церковь пытается привить обществу те идеалы, которые были утеряны с приходом к власти большевиков, государство, в свою очередь, пытается воспитать в современном человеке моральные и нравственные качества в отношении людей другой национальности и разных религий. Так, в 2009 г. был принят проект о преподавании в светских школах «Основ мировых религиозных культур и светской этики».

Завершение процесса реформирования духовных школ является по-прежнему одной из приоритетных задач. В 2011 г. Архиерейский Собор постановил «ускорить реализацию решений, содержащихся в принятых Священным Синодом 22 марта 2011 г. документах» [Журнал, 2011] и «обеспечить получение кандидатами в священство образования, предусмотренного Архиерейским Собором 2011 года» [Определение, 2011]. В своём докладе Святейший Патриарх Московский затронул темы реформы духовных школ, развития богословской науки и подготовки на базе епархиальных духовных училищ профильных специалистов из числа мирян – помощников настоятелей по миссионерскому, катехизическому, социальному и молодёжному служению [Журнал, 2011]. Согласно решению Собора-2013, которое предписывает создать в каждой епархии собственную систему повышения квалификации, дистанционного обучения и аттестации клириков, в Благовещенской епархии на базе Духовно-просветительского центра святителя Иннокентия Московского создано заочное отделение епархиальных богословских курсов для служащего духовенства. Основные задачи этого отделения – проведение обучающих семинаров для священников, подготовка справочных и учебно-методических материалов для них, помощь в повышении уровня их богословских знаний.

Непосредственно в Амурской области вопросы церковного образования стоят очень остро. Учебным комитетом РПЦ разработаны нормативные и методологические документы, но должного применения в Амурской области они пока ещё не нашли. Сегодня необходимо в полной мере использовать имеющиеся в данной области возможности. Наработки Синодального отдела учитывают светское и православное законодательство России, и, возможно, именно благодаря им, в будущем в Амурской области откроется духовная школа нового образца, отвечающая всем современным требованиям и условиям.

На протяжении всей истории России государственные власти пытались ограничить влияние церкви. В определённые отрезки времени государство почти истребляло церковь из общественной жизни людей, но в периоды сильной привязанности народа к религии, этого не удавалось сделать. Последние несколько лет сохраняется устойчивая тенденция возрастания роли религиозного фактора в нашей общественной жизни. Постепенно возрастает число верующих, открываются вновь восстановленные храмы. Цель государства в области отношений с религиозными организациями – не только прочный межрелигиозный мир и согласие, не только сохранение исторически сложившейся духовной самобытности, национальных духовных традиций. Принцип отделения церкви от государства не значит, что государство должно отказываться от учёта позитивного наследия и опыта традиционных религий, и тем более этот принцип не предпо-

лагает, что государство не имеет права сотрудничать с ними в решении социальных проблем. Государство, оставаясь светским, может сотрудничать с церковью. Это не противоречит принципу взаимного невмешательства в дела друг друга.

Список сокращений

РПЦ – Русская православная церковь

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. ГААО. Благовещенская духовная консистория ведомства православного вероисповедания (1899–1917 гг.). Ф. 29-И. Оп. 1. Д. 1150.

2. Журнал № 10 Заседания Священного Синода от 22 марта 2011 г. [Электронный ресурс]. – URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/1434630.html **(**дата обращения: 03.04.2018).

3. Журнал № 11 Заседания Священного Синода от 22 марта 2011 г. [Электронный ресурс]. – URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/1434630.html (дата обращения: 03.04.2018).

4. Закон РСФСР от 25.10.1990 № 267-1 (ред. от 27.01.1995) «О свободе вероисповеданий» [Электронный ресурс]. – Доступ из справ.-правовой системы «КонсультантПлюс» (дата обращения: 03.04.2018).

5. Закон СССР от 01.10.1990 № 1689-1 «О свободе совести и религиозных организациях» [Электронный ресурс]. – Доступ из справ.-правовой системы «КонсультантПлюс» (дата обращения: 03.04.2018).

6. Интервью с Пушкаревым В.А., руководителем отдела катехизации и религиозного образования Благовещенской епархии. Дата проведения: 15.05.2018 г.

7. Интервью с отцом Михаилом Полтараковым (Храм Святителя Николая Чудотворца). Дата проведения: 15.05.2018 г.

8. История Благовещенской епархии. Информационный портал Благовещенской епархии «БЛАГИНФОРМ» [Электронный ресурс]. – URL: http://blaginform.ru/eparxiya/history/ (дата обращения: 05.04.2018).

9. Никандров, Н.Д. Российское образование: сотрудничество государства и церкви / Н.Д. Никандров // Науч.- теор. журнал РАО. – 2011. – № 2. – С. 8–14.

10. О вопросах внутренней жизни и внешней деятельности Русской Православной Церкви // Определение Освящённого Архиерейского Собора Русской Православной Церкви от 04.02.2011 г. [Электронный ресурс]. – Доступ с Официального сайта Московского Патриархата (дата обращения: 05.04.2018).

11. Федирко, О.П. Образовательная деятельность Русской православной церкви в Приамурье: прошлое и современность» / О.П. Федирко // Свобода совести в России: исторический и современный аспекты. Сборник докладов и материалов межрегиональных научно-практических семинаров и конференций. 2002–2004 гг. – М., 2004. – С. 457–460.

12. Федирко, О.П. Очерки истории православного образования в дореволюционном Приамурье (1862–1918 гг.) / О. П. Федирко. – Благовещенск: Изд-во Амур. гос. ун-та, 2003. – С. 40–61.

ОМЕЛЬЧЕНКО Е.А.

Кандидат исторических наук, профессор кафедры культурологии, директор Центра историко-культурных исследований религии и межцивилизационных отношений

Московский педагогический государственный университет (Россия, Москва)

ЗНАНИЯ О РЕЛИГИЯХ И ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОЙ КУЛЬТУРЕ НАРОДОВ РОССИИ КАК СРЕДСТВО УКРЕПЛЕНИЯ ГРАЖДАНСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ СОВРЕМЕННОЙ МОЛОДЁЖИ

Аннотация. Развитие человеческого капитала через формирование гармонично развитой и социально ответственной личности на основе духовно-нравственных ценностей народов России, российских исторических и национально-культурных традиций определено одной из национальных целей развития Российской Федерации на период до 2024 года. С этой целью тесно связаны задачи укрепления российской нации и общероссийского гражданского самосознания, формирования у подрастающего поколения гражданской идентичности, в том числе на основе осознания многонационального и многоконфессионального характера нашей страны. Автор статьи анализирует понятия гражданской и этнической идентичности, опираясь на материалы зарубежных и российских исследований. Привлекаются актуальные нормативные документы по вопросам духовно-нравственного образования и национальной политики. Формулируются предложения по расширению присутствия модулей и тематических блоков, рассказывающих обучающимся о народах России, их культуре, религии и традициях, в учебных планах и образовательных программах. Особое внимание предлагается уделять студентам педагогических вузов – будущим учителям России, ответственным за обучение и воспитание следующих поколений российских граждан.

Ключевые слова: духовно-нравственное образование, национальная политика, межкультурная компетентность, гражданская идентичность, этническая идентичность, традиционные ценности, духовно-нравственная культура народов России, знания о религии.

OMELCHENKO E.A.

PhD (History), Professor of the Department of cultural studies, director of the Center for Historical and Cultural Research of Religion and Cross-Civilizational Relations of the Institute of Social and Humanitarian Education

Moscow State Pedagogical University (Moscow, Russia)

KNOWLEDGE ABOUT RELIGIONS, INTELLECTUAL AND MORAL CULTURE OF THE PEOPLES OF RUSSIA AS A MEANS OF DEVELOPING THE CIVIC IDENTITY OF THE YOUTH NOWADAYS

Abstract. The development of human resources via up-bringing people who are socially reliable and harmoniously developed is determined to be one of the national strategic aims of the Russian Federation up to the year 2024. The basis of this process are intellectual and moral values of the peoples of the Russian Federation, as well as Russian historical, national and cultural traditions. This aim is strongly connected with the aim of the strengthening of all-Russian civic conscience and intellectual community of our multicultural and multireligious country. The author of the article analyses the notions of civic and ethnic identity addressing some materials of foreign and Russian researchers. Modern normative documents concerning intellectual and moral education, national and ethnic policy are involved. The au-

thor also makes suggestions how to widen the presence of themes and modules oriented at informing students on the peoples of Russia, their culture, religion and traditions, within humanitarian sciences taught at the university and at school. It is proposed to pay special attention to the students of pedagogical universities and faculties – future teachers of Russia who will be responsible for teaching and up-bringing next generations of Russian citizens.

Keywords: intellectual and moral education, national (ethnic) policy, intercultural competence, civic identity, ethnic identity, traditional values, intellectual and moral culture of the peoples of Russia, knowledge about religions.

Одной из национальных целей развития Российской Федерации на период до 2024 года определено развитие человеческого капитала, в том числе через формирование гармонично развитой и социально ответственной личности на основе духовно-нравственных ценностей народов Российской Федерации, российских исторических и национально-культурных традиций [Указ, 2018]. Важнейшим ориентиром для развития социальной ответственности и гражданственности в современных условиях должно служить богатое цивилизационное наследие России, помогающее раскрыть культурный, научный, ценностный потенциал российской нации.

Формирование у подрастающего поколения российской гражданской идентичности как средства обеспечения единства и устойчивого развития государства требует бережного отношения к традициям историко-культурного наследия и духовно-нравственного воспитания. Важно с самого детства вести с детьми разговор о духовных и культурных ценностях и традициях народов России. Результаты точечных исследований студентов Московского педагогического государственного университета, предпринятых автором настоящей статьи и её коллегами в 2017–2018 годах, показывают, что представления молодёжи об этнокультурной и этнорелигиозной карте России сформированы на крайне низком уровне. Так, вполне успешно обучающиеся на гуманитарных направлениях студенты могут искать калмыков и чувашей в Сибири, считать осетин мусульманами, не способны вспомнить название ни одного из нескольких десятков народов многонационального Дагестана. Что уж говорить о памятниках духовной культуры – даже тех, что включены в перечень памятников нематериального наследия: например, об эпосе якутов «Олонхо» никто и не слышал, ребятам сложно даже в целом охарактеризовать культуру якутского народа. Это следствие крайне скудной представленности этнологического / народоведческого материала в современной школьной и вузовской программе и, соответственно, в материалах государственной итоговой аттестации. В Московском педагогическом государственном университете, например, сейчас активно ищут пути расширения данного компонента в содержании педагогического образования, чтобы обеспечить должный уровень подготовки будущих учителей в области цивилизационного наследия России.

Включение модулей и тематических блоков, рассказывающих о духовно-нравственной культуре народов России, в учебные планы подготовки будущих педагогов – неотъемлемое условие формирования межкультурной и гражданской компетентности студента – молодого человека – будущего учителя российской школы [Омельченко, 2017, 614]. Действующие Федеральные государственные образовательные стандарты предъявляют к программе духовно-нравственного развития обучающихся требование единства урочной, внеурочной, внешкольной деятельности, организации совместной педагогической работы образовательного учреждения, семьи и других институтов общества. Но как это будет делаться в конкретной школе, конкретном детском саду, в том числе с учётом этнокультурного состава обучающихся, сильно зависит от личности учителя и уровня его подготовки, а также от степени сформированности гражданской идентичности у него самого.

В соответствии с пониманием термина «идентичность», введённого Э. Эриксоном, процесс становления и трансформации идентичности рассматривается во взаимосвязи с вопросами общественного и культурного развития, с вопросами идеологии [Эриксон, 1996]. Анализу идентичностей помогает также понятийный и методологический аппарат, разработанный П. Бурдье: предложенное им понятие «социальное пространство» позволяет трактовать идентичность как определение человеком координат собственного мира, меняющееся в процессе социальных взаимодействий [Бурдье, 2005]. Немало работ зарубежных исследователей посвящено анализу феномена культурной идентичности: так, типология культурной идентичности Дж. Бэнкса различает такие состояния культурной идентичности, как культурно-психологическая замкнутость; культурная инкапсуляция или культурный этноцентризм; прояснение культурной идентичности; бикультурализм; мультикультурализм и рефлективный национализм; глобализм или космополитизм [Banks, 2012].

По мнению Л.М. Дробижевой, гражданская идентичность – это «отождествление с гражданами страны, представление об этом сообществе, ответственность за него, понимание интересов, а также переживаемые в связи с этим чувства (гордость, обиды, разочарование или энтузиазм и готовность к рефлексии)» [Дробижева, 2008, 219]. Наличие сформированной гражданской идентичности и активной гражданской позиции не отрицает этническую самоидентификацию.

Этническая идентичность – сложный социально-психологический феномен, один из самых устойчивых видов идентичностей, связанный с детством человека, с семьёй, с родственниками, межпоколенными связями, но в то же время претерпевающий изменения на протяжении всей жизни человека, включённого в этнокультурные контексты [Муталлимова, 2014, 49]. Л.М. Дробижева определяет этническую идентичность как самоотождествление и представление о своём народе, его языке, культуре, территории, интересах, а также эмоциональное отношение к ним и, при определённых условиях, готовность действовать во имя этих представлений [Дробижева, 2010]. Если современный человек проживает в тесном взаимодействии с представителями не одного, а нескольких этносов (например, в случае многонациональной семьи), он может иметь двойную этническую идентичность (осознавать себя представителем сразу двух этносов), а в редких случаях – и тройную.

Идея солидаризации общества через формирование позитивной гражданской идентичности, совмещаемой с локальной и этнической идентичностями, рассматривалась целым рядом российских исследователей: Т.Г. Стефаненко, А.А. Сусоколовым, В.Ю. Хотинец, В.В. Гриценко, Л.Г. Гудковым, Н.М. Лебедевой и Г.У. Солдатовой, а в части анализа национальных структур ценностей и ценностных ориентаций населения – Е.Г. Ясиным, В. Магуном и М. Рудневым, Н.И. Лапиным и другими. Канадский учёный Уилл Кимлика изложил в одной из публикаций теорию «мультикультурного гражданства», согласно которой школьники не должны «забывать свою собственную культуру, чтобы развивать здоровые отношения с внешними расовыми, этническими и культурными группами» [Kymlicka, 1995]. По мнению российского учёного И.М. Кузнецова, основывающемуся на итогах ряда предпринятых им исследований, структурная специфика российской гражданской идентичности на бытовом уровне состоит в том, что принадлежность к государственному сообществу обязательно предполагает принадлежность к определённой этнической или «надэтнической» группе, являющейся условным конструктом [Кузнецов, 2008, 282].

Идея гражданской нации содействует консолидации общества при сохранении национальной самобытности этносов и, как показывает практика, способствует предотвращению конфликтов и гармонизации межэтнических и межконфессиональных отношений. В 2012 году Президентом РФ была утверждена Стратегия государственной

национальной политики РФ на период до 2025 года [Указ, 2012]. Главной её целью провозглашено упрочение общероссийского гражданского самосознания и духовной общности многонационального народа Российской Федерации (российской нации). В числе приоритетных направлений и задач национальной политики, изложенных в вышеупомянутой Стратегии и планах по её реализации, значится «сохранение и развитие этнокультурного многообразия народов России».

Многие задачи Стратегии национальной политики имеют непосредственное отношение к российским образовательным организациям всех уровней: вузам, школам, колледжам и дошкольным учреждениям. В своей деятельности они должны способствовать формированию и распространению идей российского интернационализма, духовной и культурно-исторической общности российского народа, российского патриотизма, совершенствовать систему обучения в целях сохранения и развития культур и языков народов России наряду с воспитанием уважения к общероссийской истории и культуре, мировым культурным ценностям. Большое значение придаётся введению в учебные планы образовательных курсов, включающих сведения о культурных ценностях и национальных традициях народов России. Это говорит о необходимости расширения изучения как детьми, так и преподавателями духовно-нравственной культуры народов России. Интеграция этой тематики в образовательные программы всех уровней будет способствовать формированию и укреплению как гражданской, так и этнической идентичности обучающихся.

Общими задачами российской системы образования называются повышение роли гуманитарного направления в процессе образования, разработка учебных программ по изучению многовекового опыта взаимодействия народов России посредством ознакомления с историческими документами о знаковых событиях, раскрывающих истоки общероссийского единства и солидарности, а также подготовка, переподготовка и повышение квалификации научно-педагогических кадров в области национальной политики.

Среди стратегических задач национальной политики значатся также оказание содействия соотечественникам, их детям, проживающим за рубежом, в сохранении и развитии русского и других языков народов России; использование ресурса общественной дипломатии в решении задач международного культурного и гуманитарного сотрудничества как средства налаживания межцивилизационного диалога и взаимопонимания между народами; поддержание инициатив институтов гражданского общества во взаимодействии с Русской православной церковью и другими традиционными конфессиями.

В ещё одном важном документе – Стратегии национальной безопасности Российской Федерации – перечислен ряд понятий, которые предлагается относить к числу традиционных, являющихся основой общероссийской идентичности народов РФ [Указ, 2015, 77–78]. Среди них названы, например, семья, созидательный труд, служение Отечеству, гуманизм, милосердие, справедливость, взаимопомощь, коллективизм и даже преемственность истории России. Готов ли современный педагог разговаривать с детьми о сути вышеперечисленных понятий? Насколько он сам понимает и принимает эти ценности в рамках своего жизненного кредо? Это вопросы, на которые система образования должна ответить в самое ближайшее время, в том числе в рамках высшего педагогического и дополнительного профессионального образования учителей.

В Законе «Об образовании в РФ» подчёркивается, что образование и воспитание должны «обеспечивать формирование и развитие личности в соответствии с принятыми в семье и обществе духовно-нравственными и социокультурными ценностями» [Федеральный закон, 2012, 12-1]. Эта ответственная миссия возложена на плечи учителя, и очень важно, что и как будет прививать педагог своим ученикам. Дети очень чув-

ствуют фальшь, и воспитывать в них высокодуховные качества может только глубоко нравственный человек. Именно поэтому сегодня, когда обществом так остро поднят вопрос о духовно-нравственном воспитании подрастающего поколения, разговор о внутреннем мире педагога становится весьма актуальным.

В контексте вышесказанного представляется важным упомянуть ещё об одной современной проблеме – повышению интереса к деструктивным сектам и экстремистским движениям в молодёжной среде. Современные старшеклассники и студенты хорошо владеют интернет-технологиями, свободны в общении, свободно говорят на одном-двух иностранных языках, но при этом, находясь под воздействием СМИ, легко попадают под воздействие националистских и других деструктивных идей, негативно влияющих на их отношение к различным этносам и представителям разных религий. Основное средство профилактики в подобных случаях – активная просветительская деятельность среди молодёжи, в том числе в вузах, колледжах и старших классах школы. Работая со студентами московских вузов и колледжей, мы убедились в том, что их представления о религиозных культурах крайне скудны: они не понимают смысла лежащих в их основе ценностей и не осознают общность нравственных основ традиционных российских религий. Это формирует предпосылки для стереотипного восприятия людей другой веры, а в некоторых случаях – становится причиной проявления бытовой ксенофобии. Некоторые молодые люди из-за отсутствия знаний и особенностей своего психического склада становятся приверженцами экстремистских и деструктивных движений, столь активно проявляющих себя сегодня в социальных сетях и в интернете. Поэтому в образовательные курсы старших школьников и студентов обязательно должен входить компонент, знакомящий с религиозным компонентом в его культурологическом аспекте.

В современных общественно-политических условиях формирование гражданской идентичности подрастающего поколения становится одной из ключевых задач воспитательной работы в рамках системы образования. Цель этого процесса – содействие формированию личности, связывающей судьбу со своей Родиной, стремящейся служить Отечеству и трудиться на благо российского народа. Ведущая роль в этом принадлежит системе образования, ведь именно школа и вуз призваны заложить в сознание подрастающего гражданина ценности и смыслы его будущей жизни. Одним из средств достижения этой цели является повышение уровня знаний о традиционных российских религиях и о других проявлениях духовно-нравственной культуры народов России.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Бурдье, Пьер. Социология социального пространства / П. Бурдье; пер. с фр. – СПб.: Институт экспериментальной социологии: Алетейя, 2005. – 228 с.

2. Дробижева, Л.М. Идентичность и этнические установки русских в своей и иноэтнической среде / Л.М. Дробижева // Социологические исследования. – 2010. – № 12. – С. 49–58.

3. Дробижева, Л.М. Национально-гражданская и этническая идентичность: проблема позитивной совместимости / Л.М. Дробижева // Россия реформирующаяся. Ежегодник / отв. ред. М.К. Горшков. – Вып. 7. – М.: Институт социологии РАН, 2008.

4. Кузнецов, И.М. Мигранты в мегаполисе и провинции: вариативность реализации интеграционного потенциала / И.М. Кузнецов // Россия реформирующаяся. Ежегодник / отв. ред. М.К. Горшков. – Вып. 7. – М.: Институт социологии РАН, 2008. – С. 273–288.

5. Муталлимова, С.А. Формирование этнокультурной и гражданской идентичности в образовательной среде / С.А. Муталлимова // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. – 2014. – № 166. – С. 48–52.

6. Омельченко, Е.А. Роль знаний о духовно-нравственной культуре народов России в формировании гражданской позиции и межкультурной компетентности выпускника педагогического вуза / Е.А. Омельченко / Современное образование: векторы развития. Роль социогуманитарного знания в формировании духовно-нравственной культуры выпускника педагогического вуза. Сб. статей по итогам международной научно-практической конференции. – М.: МПГУ, 2017. – С. 613–617.

7. Указ Президента РФ от 07.05.2018 г. №204 «О национальных целях и стратегических задачах развития Российской Федерации на период до 2024 года» [Электронный ресурс]. – URL: http://www.kremlin.ru/events/president/news/57425 (дата обращения: 26.05.2018 г.).

8. Указ Президента РФ от 19.12.2012 г. №1666 «О Стратегии государственной национальной политики Российской Федерации на период до 2025 года» [Электронный ресурс]. – URL: http://www.kremlin.ru/acts/bank/36512 (дата обращения: 18.05.2018 г.).

9. Указ Президента РФ от 31.12.2015 г. №683 «О Стратегии национальной безопасности Российской Федерации» [Электронный ресурс]. – URL: http://www.kremlin.ru/acts/bank/40391 (дата обращения: 18.04.2018 г.).

10. Федеральный закон «Об образовании в Российской Федерации» от 29.12.2012 года №273-ФЗ [Электронный ресурс]. – URL: http://base.garant.ru/70291362/ (дата обращения: 18.05.2018 г.)

11. Эриксон, Э. Идентичность: юность и кризис / Э. Эриксон: пер. с англ. / под общей ред. А.В. Толстых. – М.: Издательская группа «Прогресс», 1996.

12. Banks, J.A. Cultural Identity, Stages of / J.A. Banks (ed.) // Encyclopedia of Diversity in Education. – Thousand Oaks, CA: Sage, 2012. – Vol. 1.

13. Kymlicka, W. Multicultural citizenship: A liberal theory of minority rights / W. Kymlicka. – New York: Oxford University Press, 1995.

ТЕПЛОВА Е.Ф.

Кандидат исторических наук, доцент кафедры культурологии, заместитель директора Центра историко-культурных исследований религии и межцивилизационных отношений

Московский педагогический государственный университет (Россия, Москва)

ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ С ПРЕДСТАВИТЕЛЯМИ ТРАДИЦИОННЫХ РЕЛИГИЙ ПРИ РЕАЛИЗАЦИИ ПРОГРАММ РЕЛИГИОВЕДЧЕСКОЙ НАПРАВЛЕННОСТИ ДЛЯ ШКОЛЬНИКОВ, СТУДЕНТОВ И ПЕДАГОГОВ

Аннотация. Сегодня в системе образования остро стоит вопрос духовно-нравственного воспитания подрастающего поколения. Приоритетной задачей образования в Стратегии государственной национальной политики являются вопросы патриотического и гражданского воспитания, формирование у молодёжи чувства гордости за историю страны, овладение навыками межкультурной коммуникации. Знания о религиях и о духовно-нравственной культуре народов России – важная составляющая межкультурной компетентности. Знания о религиях также являются базой для формирования гражданской идентичности. Для успешной реализация программ религиоведческой

направленности необходимо взаимодействие с представителями традиционных религий России.

Ключевые слова: духовно-нравственное воспитание, религиоведение, традиционные ценности, межэтнические и межконфессиональные отношения, гражданское и патриотическое воспитание, гражданская и культурная идентичность, межкультурная компетентность, межрелигиозное сотрудничество.

TEPLOVA E.F.

Associate Professor of the Department of Cultural Studies, Deputy director of the Center for Historical and Cultural Research of Religion and Cross-Civilizational Relations of the Institute of Social and Humanitarian Education

Moscow State Pedagogical University (Moscow, Russia)

INTERACTION WITH REPRESENTATIVES OF TRADITIONAL RELIGIONS IN THE IMPLEMENTATION OF PROGRAMS OF RELIGIOUS ORIENTATION FOR SCHOOLCHILDREN, STUDENTS AND TEACHERS

Abstract. Today the issue of spiritual and moral education of the younger generation is acute in the education system. The priority task of education in the Strategy of the state national policy is the issues of Patriotic and civic education, the formation of youth pride in the history of the country, mastering the skills of intercultural communication. Knowledge of religions and the spiritual and moral culture of the peoples of Russia is an important component of intercultural competence. Knowledge of religions is also the basis for the formation of civil identity. For successful implementation of programs of religious orientation it is necessary to interact with representatives of traditional religions of Russia.

Keywords: spiritual and moral education, religious studies, traditional values, interethnic and interreligious relations, civil and Patriotic education, civil and cultural identity, intercultural competence, interreligious cooperation.

В современном российском обществе сформировался запрос на осуществление духовно-нравственного воспитания, что ставит перед системой образования новую важнейшую задачу – воспитание активной гражданской позиции у подрастающего поколения. Это предполагает формирование гражданина России, знакомого с духовно-нравственным богатством, накопленным предыдущими поколениями, патриота своей Родины, осознанно выбирающего традиционные ценности основой своей жизни. На это ориентируют педагогическое сообщество и «Концепция духовно-нравственного развития и воспитания личности гражданина России» [Данилюк, Кондаков, Тишков, 2009] и «Стратегия развития воспитания в Российской Федерации на период до 2025 года» (Распоряжение Правительства Российской Федерации от 29 мая 2015 г. N 996-р г.) [Стратегия, 2015], а также «Стратегия национальной безопасности Российской Федерации (Утверждена Указом Президентом Российской Федерации 31 декабря 2015 года) [Стратегия, 2015].

Сегодня, как и всегда, образование должно отвечать на вызовы и запросы времени и очевидно, что современное образование на всех ступенях, обязано готовить не только профессионала, владеющего знаниями и компетенциями, но и прежде всего гражданина, патриота, связывающего свою жизнь с судьбой своей страны. Сейчас этот аспект весьма актуален при работе со школьниками, но также важно для студентов педагогических вузов и практикующих педагогов. Ведь именно педагог должен осуществлять задачи духовно-нравственного воспитания подрастающего поколения, а для этого ему самому необходимо принимать и понимать традиционные российские духов-

ные ценности. ФГОС высшего педагогического образования (2 профиля, 44.03.05) выделяют как важнейшую необходимость для педагога способность решать задачи воспитания и духовно- нравственного развития обучающихся в учебной и внеучебной деятельности. Особая роль отводится здесь религиозной культуре, потому что традиционные религии России – это та база, на которой сложились важнейшие нравственные ценности. Знакомство с культурой религий должно стать неотъемлемым условием современного образования и формирования ответственной гражданской позиции.

В течение долгого времени в отечественной системе образования практически отсутствовали сюжеты религиоведческой направленности за исключением общих знаний в курсах истории, географии, обществознания и МХК. Религиям отводилось только лишь место исторических, утраченных обществом характеристик. В итоге для многих наших соотечественников религии превратились в один из элементов исторического прошлого. Вместе с этим были утрачены и признаны устаревшими ценности и смыслы, сформированные традиционными религиями. Но именно они дают представление об исторически сложившемся и выработанном опытом многих поколений понимании добра и зла, приверженности определенным ценностям и смыслам. Религиозные нормы закрепили правила, регулирующие поведение человека, отношение к другим людям и к самому себе, к окружающей среде. Они служат образцом нравственного поступка, и должны пронизывать все сферы человеческой жизни

Известно, что религиозные традиции чрезвычайно устойчивы, они передаются из поколения в поколение силой общественного мнения, развитых в человеке убеждений, чувства долга, совести, нравственных устремлений. И именно образование во все времена было тем социальным институтом, который призван знакомить подрастающее поколение с этими духовно-нравственными ценностями.

Перед современной школой и ВУЗом вновь ставится эта важнейшая задача. Знакомство школьника и студента с традиционными религиями должно помочь ему сформировать активную гражданскую позицию, стать истинным гражданином своей страны. Это выражается и в осознании себя неотъемлемой частицей общества на основе признания общенациональных ценностей. Это – знание и уважение к истории своей страны, к ее государственному языку, духовно-нравственным традициям, отечественной культуре. Это также включает признание традиционных российских ценностей и понимание своей ответственности за судьбу страны.

Современные подростки и молодежь, как и молодые родители современных школьников, зачастую прагматики, для которых материальные ценности, социальная успешность и комфорт являются важнейшими жизненными установками. Знакомство с религиями дает возможность затронуть иные ценности и смыслы, а также вопросы духовно-нравственного содержания.

Именно поэтому сегодня в школы и вузы возвращаются курсы религиоведческой направленности, причем их цель не только расширение знаний учащихся, но и духовно-нравственное воспитание. Именно эту задачу призваны решать реализуемые сегодня в российских школах предметные области ОРКСЭ (Основы религиозных культур и светской этики) и ее логическое продолжение ОДНКНР (Основы духовно-нравственной культуры народов России). При подготовке учителей к преподаванию модулей ОРКСЭ, знакомящих школьников с культурой традиционных религий России, выяснилось, что религиоведческие знания вызывают у педагогов большие сложности. Большинство учителей, проходивших курсы повышения квалификации, практически ничего не знали о религиях, и этот пробел приходилось срочно восполнять. Наиболее успешными оказались те курсы, где среди преподавателей были представители религиозных организаций, они не только знакомили учителей с религиозными учениями и

традициями, но и отвечали на непростые вопросы. Эта практика представляется весьма успешной.

Для чтения лекций, проведения консультаций и практических занятий в вузы и на курсы повышения квалификации для учителей необходимо привлекать тех ученых и специалистов, которые относят себя к одной из традиционных религиозных культур России. Важно, чтобы студенты и преподаватели услышали о религиях от тех специалистов, которые живут этой культурой, считают ее своей. Педагог, работающей в современной школе, нуждается в серьезных знаниях и профессиональной консультации по вопросам религиозной жизни. Это, прежде всего, связано с тем, что учитель, не имея точной проверенной информации, может использовать сайты и литературу псевдорелигиозных организаций. А значит, велик риск транслирования на уроках эзотерических и других недопустимых для школьного учебного формата идей. Кроме того, старшеклассники и сами часто становятся объектами внимания со стороны таких организаций, в том числе экстремисткой направленности. Подготовленный педагог сможет правильно определить ситуацию, грамотно провести соответствующие занятия. Рассказать школьникам о сути сектантской деятельности, о неоязычниках, культурой которых сейчас увлекается молодежь, об опасности, которую таят в себе экстремистские организации, вербующих себе сторонников, в том числе и при использовании Интернета. Благодаря помощи со стороны учителя старшеклассники узнают, как правильно вести себя, например, с теми людьми, которые подходят на улице и предлагают различную литературу.

Получая знания о религии, подрастающее поколение становится более защищенным и получает возможность понять главные моральные категории, оценить мотивацию нравственного поступка, не всегда практичного или выгодного на первый взгляд.

Говоря со школьниками и студентами о религии, необходимо касаться таких вопросов как любовь и уважение к людям, преданность Родине, трудолюбие, традиционные семейные ценности. Современный подросток, для которого зачастую главным авторитетом является Интернет, только через знакомство с религиозной культурой начинает понимать чрезвычайно значимые и такие простые понятия, которые и составляют основу гражданской позиции человека. Религиоведческие знания, дают возможность молодым людям понимать и принимать другого, сотрудничать, уважать чужое мнение, социально взаимодействовать и овладевать социальной коммуникацией. Изучение культуры традиционных религий России предоставляет возможность постигать такие важнейшие ценности как любовь к Отечеству, милосердие и сострадание, позволяет восстановить утраченные ценности гендерного воспитания. На этом материале можно говорить о роли и значении семьи в жизни человека, об ответственности, о том какие требования, с точки зрения религиозной культуры, предъявляются мужчине и женщине.

Знания о религиях дают возможность молодёжи ближе познакомиться с отечественной культурой, глубже понять её и оценить. Можно любить только то, что знаешь, гордиться достижениями российской культуры культурой возможно лишь при её серьёзном понимании. Школьники и студенты не только получают знания о религии, но и начинают осознавать свою сопричастность к историческому пути Родины и ответственность за её будущее. Все это можно сказать и о педагогах, школьных учителях, которые и становятся проводниками традиционных ценностей на своих занятиях. Для этого и сами педагоги должны знать и понимать эти ценности, а значит, быть знакомыми с традиционными религиями России. Очевидно, что больший эффект будет иметь экскурсия по религиозному сооружению, которую проведет представитель духовенства или общины. Рассказ о религиозной культуре будет более эмоциональным если гово-

рить об этом не только с точки зрения искусствоведения, а с позиции духовного содержания.

В 2007 г. в старших классах московских школ был введён предмет «История религий», его вели учителя энтузиасты, хорошо знающие и любящие свой предмет. Но этот непростой, но очень важный курс сегодня практически не преподается. В результате выпускники школ мало что знают о религиозной культуре, в том числе и своих одноклассников, соседей и однокурсников. Но именно знания о религии дают возможность современному человеку ориентироваться в социуме, понимать нравственные ценности людей, живущих в другой культуре, а значит, уважать их. Это необходимо любому человеку, а педагогу особенно, ведь современные школы многонациональны и многоконфессиональны. Это обстоятельство еще более ярко свидетельствует о необходимости сотрудничества с религиозными организациями в деле воспитания молодежи.
К работе со студентами и преподавателями следует широко привлекать представителей традиционных религий России: Русской Православной церкви, мусульман, иудеев, буддистов. Разговор с представителями религиозных организаций не только поможет студентам и школьникам многое узнать, но и защитит их от вовлечения в деятельность сект, деструктивных и террористических организаций. Эти же знания необходимы и школьным учителям, чтобы вовремя заметить опасность, грозящую ученику и оказать ему необходимую действенную помощь. Представители всех традиционных религий солидарны в том, что формировать духовно-нравственный мир детей и молодежи надо на основе истинных ценностей. В современном информационном потоке не только ребёнку, но и взрослому трудно отличить правду от сознательного обмана. Защититься можно от серьезных ошибок только знаниями.

О религии нужно говорить взвешенно и ответственно. Лучше всего разговаривать о религии с молодежью с позиции тех людей, которые живут в этой религиозной традиции, глубоко и лично принимают ее ценности. Очень важно, чтобы студенты и педагоги услышали о религиях от представителей религиозных организаций, могли задать им вопросы, поделиться своими мыслями. На таких занятиях молодые люди познакомились бы с религиозной жизнью не только в историческом аспекте, но и узнали бы, чем живут их однокурсники, воспитанные в определенной религиозной культуре, что им важно и ценно. Это, конечно, в свою очередь будет способствовать преодолению стереотипов в отношении верующих людей, а также станет базой преодоления конфликтов на межрелигиозной и межэтнической почве.

Важно, чтобы будущие и действующие педагоги получали реальные знания о традиционных религиях России и смогли использовать их в своей работе, а также передавать эти знания детям. Учитель должен рассказывать о религиях максимально корректно, тем более что на уроках присутствуют дети из семей разных религиозных культур. Это возлагает на учителя большую ответственность, знания о религиях помогут педагогу правильно вести диалог, в том числе и с родителями [Кулаков, 2007; Гончарова, Демидов, Клемперт, 2013]. Особенность современного воспитательного идеала заключается в том, что его достижение мыслится как воспитание через традицию при сохранении преемственности, не антагонистичность к прошлому, а опора на него. Религия на протяжении веков и до наших дней является важнейшим фактором, во многом определяющим ход человеческой истории и сформировавшим Российское государство. Религиозные движения и учения оказывали и оказывают значительное влияние на формирование культур, обществ и человеческой цивилизации в целом. Воспитание духовно-нравственной личности – одна из важнейших задач сегодняшней российской школы. Концепция духовно-нравственного развития и воспитания личности гражданина России является методологической основой разработки и реализации федерального государственного стандарта общего образования. Для его реализации необходимо сформи-

ровать базу взаимодействия школ, организаций, проводящих курсы повышения квалификации и высших учебных заведений с общественными и религиозными объединениями. Целью этого взаимодействия должно стать совместное обеспечение условий для духовно-нравственного развития и воспитания школьников и студентов, оказание методической помощи школьным учителям. Общество сегодня остро нуждается в молодом специалисте, соответствующем нравственному идеалу: «…высоконравственный, творческий, компетентный гражданин России, принимающий судьбу Отчества как свою личную, осознающий ответственность за настоящее и будущее своей страны, укорененный в культурных традициях многонационального народа Российской Федерации» [Данилюк, Кондаков, Тишков, 2009]. Не имея достаточных знаний, молодые люди могут стать жертвами ложных и опасных идей, иногда и сами студенты нуждаются в серьезной помощи. Работая в тесном контакте с представителями религиозных организаций, можно вовремя увидеть опасность и предотвратить ее.

Только при отсутствии знаний, а значит, уважения и понимания, межличностный конфликт в молодежной среде может приобрести межнациональную или религиозную окраску. Именно для преодоления этой ситуации необходимо, на наш взгляд, взаимодействие светского образования и религиозных объединений.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Гончарова, В.Н. Основы религиозных культур и светской этики. Книга для родителей / Гончарова В.Н., Демидов Г.В., Клемперт А.И., Кудрина А.В., Метлик И.В., Мубаракшина И.В., Теплова Е.Ф., Хабибуллина Г.Ю., Шевцова А.А. – М.: Школьная книга, 2013. – 24 с.

2. Данилюк, А.Я. Концепция духовно-нравственного развития и воспитания личности гражданина России / А.Я. Данилюк, А.М. Кондаков, В.А. Тишков. – М.: Просвещение. – 2009. – 29 с.

3. Кулаков, А.Е. Религии в России: учебное пособие для 10 (11) кл. общеобразовательных учреждений / А.Е. Кулаков. – М.: АСТ-Пресс Школа, 2007. – 328 с.

4. Стратегия национальной безопасности Российской Федерации / Утверждена Указом Президентом Российской Федерации 31 декабря 2015 г.

5. Стратегия развития воспитания в Российской Федерации на период до 2025 года / Распоряжение Правительства Российской Федерации от 29 мая 2015 г. N 996-р г.

6. Теплова, В.Ф. Основы мировых религиозных культур. Книга для учителя комплексного курса «Основы религиозных культур и светской этики». В двух частях. Ч.1. Модуль «Основы мировых религиозных культур» / Е.Ф. Теплова, Б.А. Малышев, Л.Г. Жукова, А.А. Ярлыкапов / отв. ред. Ю.А. Горячев. – М.: ГАОУ ВПО МИОО – Этносфера, 2013. – 104 с.

7. Теплова, Е.Ф. Взаимодействие с представителями традиционных религий при реализации программ духовно-нравственного образования российского студенчества / Е.Ф. Теплова // Материалы международной научной конференции «Современное образование векторы развития и роль социогуманитарного знания в формировании духовно-нравственной культуры выпускника педагогического вуза МПГУ». – 2017. – С. 644–649.

РОЗИНА О.В.
Кандидат исторических наук, доцент кафедры истории России средних веков и нового времени
Московский государственный областной университет (Россия, Москва)

УЧЕБНО-МЕТОДИЧЕСКИЙ КОМПЛЕКС «РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ. АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ КУРСА»: КОНЦЕПЦИЯ И РЕЗУЛЬТАТЫ ВНЕДРЕНИЯ

Аннотация. В статье рассматриваются концептуальные основы преподавания дисциплины «Религиоведение» на основе авторского учебно-методического комплекса «Религиоведение. Актуальные проблемы курса». Автор определяет основную задачу предмета как получение студентами не только информационных знаний о различных верованиях и конфессиях, но и помощь им в выработке своего взгляда на мироустройство и личной мировоззренческой позиции в многообразии духовных поисков человечества. На решение этой задачи направлен как информационный материал курса, так и методический аппарат УМК, предусматривающий разнообразные формы познавательной деятельности и отчетности на основе модульной технологии при личностно-ориентированном обучении.
Ключевые слова: религиоведение, мировоззрение, модульная технология, личностно-ориентированное обучение, учебно-методический комплекс.

ROZINA O.V.
PhD (History), Associate Professor at the Department of History of Russia of the Middle Ages and modern times
Moscow State Regional University (Moscow, Russia)

EDUCATIONAL AND METHODICAL COMPLEX «STUDY OF RELIGION. ACTUAL PROBLEMS OF THE COURSE»: CONCEPT AND RESULTS OF IMPLEMENTATION

Abstract. The article deals with the conceptual basis of teaching the discipline «Study of the Religion» on the basis of the author's educational and methodical complex «Study of the Religion. Actual problems of the course». The author’s main aim is to provide not only informational material about different beliefs and confessions, but also to help students to develop their own opinion about the world order and personal worldview in the diversity of spiritual searches of humanity. For the solution of this problem the course includes informational material as well as the methodical content, providing variety of forms of cognitive activity and reporting on the basis of modular technology in the personal-oriented learning.
Keywords: Study of the Religion, worldview, modular technology, personality-oriented training, training complex.

Российская наука о религии (религиоведение) в нашей стране – дисциплина достаточно новая, так как господствующий до этого научный атеизм отрицал религию как ложное знание, не имеющее объективной основы, и рассматривал ее только как предмет уничижительной критики. Только с крушением такой идеологии возникла возможность объективного научного исследования религии как основы духовной жизни человека, ее места и роли в отечественной истории и культуре. В сетке расписания высших учебных заведений появился новый предмет. Полагаем, что в результате изучения дисциплины «Религиоведение» студент должен уметь определять базовые основы и аксиологические ориентиры религиозных традиций и культур в их историческом развитии.

Ему необходимо уметь выделять религиозный, культурный и цивилизационный компоненты в действительности, иметь навыки самостоятельного изучения научных и научно-популярных публикаций по проблемам генезиса религии, как социального явления.

Изучение дисциплины «Религиоведение» является элементом в формировании у студентов – будущих специалистов в области истории и общественно-политических дисциплин – знаний и навыков, необходимых для выработки ценностных жизненных ориентиров. Она закладывает основы мировоззрения и социальной адаптации личности, содействует социально-гуманитарной подготовке как структурной части фундаментального образования высококвалифицированных кадров специалистов – педагогов, работников культурно-просветительских учреждений, научно-исследовательских, экспертно-аналитических и организационно-управленческих структур.

В современный период усилилось внимание научно-педагогической общественности к вопросам религии и религиозной культуры [см. например: Абачиев, 2004; Багдасарян, 2006; Багдасарян, Сулакшин, 2013; Ермишина, 2012; Максимов, Смоляр, 2008; Розина, 2009; Швечиков, 2008]. Это обусловлено возрастанием религиозного фактора во внешней и внутренней политике и активным поиском различными силами и структурами отечественной цивилизационной идентичности и национальной идеи. Данные два направления взаимосвязаны, причем связующим звеном является вопрос выбора веры, как ключевой в условиях современного цивилизационного противостояния. Проблема возрастания религиозного фактора в международных отношениях является одной из актуальных в современном мире и проявляется не только в открытом военном, зачастую экстремистском, противостоянии, но и в таких скрытых формах, как культурное воздействие и влияние на характер межличностных коммуникаций. С другой стороны, цивилизационная идентичность определяется, прежде всего, через систему религиозных верований и представлений народов и является основой национальной идеи.

Данные глубинные историко-философские концепты на личном уровне решаются через принятие или отвержение конкретных верований в правильность, истинность и справедливость той или иной модели мироустройства. Главная же личностная проблема заключается в цельности и непротиворечивости выбора жизненной модели, что, как показывают результаты проводимых исследований, является достаточно редким явлением: жить в соответствии с декларируемой верой готов далеко не каждый [Розина, 2015, 70–72]. Эта проблема касается не только выбора той или иной религиозной модели, где, как известно по многочисленным социологическим опросам, теоретическое принятие вероисповедания далеко отстоит от его практической реализации, но и секулярной модели, которая в трудной жизненной ситуации зачастую «пробуксовывает» и приводит ее адепта к принятию идеи сверхъестественного. Вместе с тем, фрагментарность мировоззрения является одним из важных факторов различных психологических проблем личности, особенно опасных и деструктивных в юношеском (студенческом) возрасте. Эти обстоятельства определяют, на наш взгляд, одну из главных задач предмета «Религиоведение» в вузе – через изучение многообразия верований и духовных поисков человечества помочь студентам в свободном и сознательном формировании собственной мировоззренческой позиции и в решении вопроса о роли религиозного фактора в их жизни.

Как известно, крушение идеологии советского периода привело к переосмыслению роли и места религиозной константы, как в государственной политике, так и в мировоззрении личности. Как заметил кандидат философских наук А.Н. Швечиков, «эпоха яростного богоборчества (вторая половина XVIII в., XIX–XX вв.) показала человечеству, что «похороны Бога» ведут к самоубийству человека <…> Упраздняя Бога как внешнюю силу, человечество начинало искать его внутри себя и около себя <…> Создатели псевдорелигий стремились проигнорировать тот факт, что в результате их экс-

периментов происходит всякий раз новый виток духовного опустошения человека» [Швечиков, 2008, 8].

В психолого-педагогическом аспекте проблема формирования мировоззрения – это вопрос о взаимодействии интеллектуальных знаний и эмоционального отношения личности к ним, то есть сочетание понимания как результата постижения смысла и значения того или иного явления (события, исторической реальности и т.п.) и формирование отношения обучаемого к сущности познаваемой реальности. Именно такое сочетание дает возможность в дальнейшем реализовывать основную функцию мировоззрения – формирование жизненных идеалов, убеждений, ценностных ориентаций, а в конечном итоге, мотивов и действий, выстраивание их иерархической лестницы.

В этой ситуации использование наглядного материала на занятиях по предмету «Религиоведение» не есть просто демонстрация авторской (лекторской) позиции или иллюстрация того или иного события или явления, не просто сопровождение лекции или практического занятия с использованием принципа наглядности, а фактор, способствующий формированию мировоззрения обучающихся и решению основной задачи данной дисциплины. Для данных целей нами широко применяются информационно-компьютерные технологии, причем принцип их использования опирается на антропологический подход, уже изложенный в ранее опубликованных исследованиях [Розина, Янгичер, 2012].

Для решения основных задач целеполагания преподавания «Религиоведения», обозначенных выше, с 2010 г. началась разработка учебно-методического комплекса (УМК), который постоянно совершенствуется и дополняется новыми материалами. Ныне он включает рабочую программу дисциплины, учебное пособие «Религиоведение. Актуальные проблемы курса» [Розина, 2016], терминологический словарь, методические рекомендации по самостоятельной работе студентов, комплект видеоматериалов, мультимедийных презентаций, набор слайдов и музыкальных фрагментов. УМК применяется для обучения студентов и их самостоятельной работы в процессе подготовки к занятиям и в ходе их проведения. Причем учебные программы по предмету для разных курсов и направлений подготовки студентов на факультете истории политологии и права МГОУ имеют различное количество аудиторных часов и предусматривают разные формы промежуточной и итоговой отчетности. Однако наличие УМК позволяет учитывать различные варианты проведения занятий по дисциплине, определяя для самостоятельного изучения и последующего контроля различные темы курса.

Основное внимание (особенно в группах с небольшим количеством аудиторных часов) уделяется изучению актуальных проблем религиоведения и основных понятий традиционных религиозных верований нашей страны – христианства, иудаизма, ислама, буддизма. Это обусловлено тремя обстоятельствами:

1. Именно такой статус эти религиозные верования приобрели в связи с включением в Федеральные государственные образовательные стандарты и введением в школьное пространство новой образовательной области «Основы духовно-нравственной культуры народов России» и шестимодульного комплексного учебного курса «Основы религиозных культур и светской этики». Это обстоятельство требует выработки определенных компетенций у будущих педагогов по реализации данного социального заказа;

2. Изучение древних («мертвых») религий происходит, как правило, при освоении студентами базовых курсов по мировой истории, и наоборот, проблема ислама и его экстремистских вариантов приобретает особую актуальность в наши дни, как в мировой политике, так и в жизни современной молодежи. Актуальными остаются и вопросы христианского фанатизма и различий между христианскими конфессиями, размываемыми под влиянием тенденций экуменизма и релятивизма.

3. Значительное место отведено общефилософским проблемам религиоведения и религиозному мировоззрению, так как перед каждым человеком (особенно в молодом возрасте) стоит вопрос выбора веры, и для того, чтобы он был ответственным, необходима его сознательность, что невозможно без информированности о разнообразии возможностей такого выбора.

Одной из особенностей учебного пособия «Религиоведение. Актуальные проблемы курса» является выделение ряда тем и разделов для самостоятельного изучения, что обусловлено важностью развития навыков самостоятельной работы и выработки соответствующих компетенций. Это, прежде всего, не актуальные для Московского региона проблемы буддизма и ряда восточных религий, а также важные, но требующие отдельного издания, вопросы нетрадиционных религиозных верований [Розина, 2016, 157–159].

Для перевода обучения на субъектную основу, предусмотренную личностно-ориентированным подходом, весь изучаемый материал сгруппирован в 4 модуля с дополнением тем, выделенных для самостоятельного изучения. Модули: «Религия как социальное явление. Мировоззрение и духовность»; «Национально-государственные религии»; «Возникновение христианства и основные понятия вероучения» с отдельной подтемой «Католицизм и протестантизм»; «Ислам как мировая религия».

Каждый модуль, как целевой функциональный учебный узел, имеет целеполагание, информационный банк (тексты, иллюстрации, исторические карты, презентации и пр.), методический аппарат для решения дидактических целей с указанием форм промежуточного контроля и сроков его проведения. Основные цели и задачи, а также узловые и ключевые проблемы того или иного модуля излагаются на лекции, на практических занятиях проверятся освоение обучающимися информационной базы и итоги выполнения контрольных заданий. Модульная технология позволяет раскрыть личностный потенциал студентов, помочь им в сознательном и ответственном выборе жизненных ориентиров, а также применить поуровневый дифференцированный подход к обучению, учитывая особенности каждого.

В каждом модуле определяются вопросы для размышления и повторения, которые помогают студентам обратить внимание на сложные и дискуссионные проблемы, выработать свое отношение к ним. Далее указаны вопросы для обсуждения, которые оставляют основной круг проблем, изучаемых на семинарских и практических занятиях.

Формы отчетности, как правило, различные в каждом модуле, указываются заранее. Для решения основной задачи курса (получение студентами не только информационных знаний о духовных поисках человечества, но и выработки своей мировоззренческой концепции) наиболее важное значение, на наш взгляд, имеет использование сравнительного анализа и технологии критического мышления с последующей рефлексивно-оценочной деятельностью. Наибольшую эффективность, как показывает опыт, дают такие формы работы, как составление сравнительных таблиц и написание рецензий. Например, при изучении модуля «Религия как социальное явление. Мировоззрение и духовность» студенты проводят сравнительный анализ философских теорий и богословских интерпретаций происхождения религии, а также нравственных систем и их связь с мировоззрением. В качестве самостоятельной работы им предлагается изучить одно из произведений русских религиозных философов (список прилагается, но могут быть и предложения со стороны студентов) с последующим составлением рецензии на него. Если группа студентов, изучающих «Религиоведение», обучается по направлению подготовки «Педагогическое образование», то студенты получают практико-ориентированные самостоятельные задания, проверка которых осуществляется «в классе». Это могут быть планы-конспекты бесед с учащимися-старшеклассниками или раз-

работка проблемных вопросов и подбор материала к дискуссии на заранее определенную тему.

При изучении двух последующих модулей к сравнительно-аналитическим заданиям (космогония, антропология, эсхатология и пр.) добавляется наглядно-иллюстративные: составление мультимедийных презентаций. Причем в зависимости от уровня подготовленности группы разрешается создание микрогрупп (2–3 человека) для выполнения данного задания. Именно эмоционально-чувственное отношение к изучаемым проблемам дает возможность сформировать личное мироощущение как основу миропонимания и мировоззрения. Презентаций составляется две – «Образ ветхозаветного события (или героя) в произведениях культуры и искусства» и мультимедийная разработка на один из сюжетов евангельских притч и рассказов с использованием произведений мировой художественной культуры. Обе работы осуществляются по выбору студентов из представленного списка, в котором нет указаний на ссылки текстов из Библии, что предполагает самостоятельный поиск соответствующего материала. В первой необходимо раскрыть духовную сущность события (или образа героя), его отражение в памятниках мировой художественной культуры, актуальность аксиологических смыслов для современного человека. Вторая предполагает работу с текстом притчи (события), раскрытие ее духовного смысла, святоотеческие и иные комментарии действий и мыслей персонажей, отражение в мировой художественной культуре, аксиологическое значение для современности с выделением главного нравственного понятия (категории). Последний пункт имеет особое значение, так как после просмотра презентации на занятии и ее общего обсуждения обращается внимание на это основное нравственное понятие и проводится работа по формированию рефлексивной культуры обучающихся: студентам предлагается кратко и обязательно анонимно написать, как они понимают его смысл. Это дает возможность им самим еще раз обдумать и осмыслить увиденное, а преподавателю – скорректировать при необходимости проведение дальнейших занятий.

Последний модуль изучается, как правило, комплексно. Выделяются темы для разработки студентами в виде рефератов (или докладов) на практических занятиях, составляются сравнительные таблицы. Мультимедийные презентации, хоть и не являются обязательной зачётной работой, также весьма часто выбираются студентами в качестве отчётных заданий, особенно по вопросам культуры ислама и исламских праздников. В группах, обучающихся по направлению «Педагогическое образование», студенты подбирают материал для беседы со школьниками на тему с условным названием «Ислам в России: прошлое и настоящее» (обычно она уточняется и конкретизируется по выбору обучающихся).

Задания по темам, вынесенным для самостоятельного изучения, проверяются отдельно. В зависимости от количества учебных часов и подготовленности группы это могут быть тестовые задания, эссе или контрольные работы. Для групп по направлению «Педагогическое образование» предусмотрены дополнительные задания в виде составления планов-конспектов бесед на определенные темы.

В целом использование учебно-методического комплекса «Религиоведение. Актуальные проблемы курса» позволяет решить определенные в нем концептуальные задачи, о чем свидетельствую итоговые письменные работы студентов и проводимое анкетирование.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Абачиев, С.К. Православное введение в религиоведение. Курс лекций / С.К. Абачиев. – М.: РОХОС, 2004. – 472 с.

2. Багдасарян, В.Э. Традиционализм и цивилизационная идентичность России / В.Э. Багдасарян. – М.: Собрание, 2006. – 239 с.

3. Багдасарян, В.Э. Религиозное и научное познание / В.Э. Багдасарян, С.С. Сулакшин. – М.: Научный эксперт, 2013. – 344 с.

4. Ермишина, К.Б. Религиозная антропология. Учебное пособие / КБ. Ермишина. – М. Изд-во ПСТГУ, 2012. – 369 с.

5. Максимов, Ю.В. Православное религиоведение: Ислам, Буддизм, Иудаизм / Ю.В. Максимов, К.В. Смоляр. – М. Издательство храма пророка Даниила на Кантемировской, 2008. – 304 с.

6. Розина, О.В. Духовные основы русской культуры [Комплект]. Пособие для учителей: В 3 кн., со словарем и DVD-диском. – М.: Наука и Слово, 2009.

7. Розина, О.В. Православная культура в школе: формирование и развитие профессиональных компетенций педагога / О.В. Розина. – М., 2015. – 252 с.

8. Розина, О.В. Религиоведение. Актуальные проблемы курса. Учебное пособие / О.В. Розина – М.: ИИУ МГОУ, 2016. – 164 с.

9. Розина, О.В. Компьютерные технологии в формировании профессиональных компетенций учителей и духовно-нравственном воспитании учащихся на основе ценностей православной культуры / О.В. Розина, В.В. Янгичер // Вестник ПСТГУ, серия IV Педагогика. Психология. – 2012. – № 4 (27). – С. 13–24.

10. Швечиков, А.Н. Религия как объект научного познания. Монография / А.Н. Швечиков. – СПб, 2008. – 357 с.

БЕЛОВА А.Д.
Аспирант
Санкт-Петербургский Государственный Университет (Россия, Санкт-Петербург)

РПЦ И ПРОБЛЕМЫ БИОЭТИКИ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ

Публикация поддержана грантом РФФИ, проект № 16-33-01186

Аннотация. В настоящей работе рассматриваются проблемы биоэтики и взгляд на них с точки зрения официального православия. Основное внимание уделено проблеме абортов. Отмечена тенденция сближения официальной позиции светских властей и православных лидеров.

Ключевые слова: биоэтика, религия, аборт, русская православная церковь.

BELOVA A.D.
Post-graduate student
St. Petersburg State University (St. Petersburg, Russia)

RUSSIAN ORTHODOX CHURCH AND PROBLEMS OF BIOETHICS IN MODERN RUSSIA

The research is supported by a grant of the Russian Foundation for Basic Research, project № 16-33-01186

Abstract. The present work considers the problems of bioethics and the view on them from the point of view of official Orthodoxy. The main attention is paid to the problem of abortion. The tendency of rapprochement of official position of secular authorities and orthodox leaders is noted.

Keywords*:* bioethics, religion, abortion, Russian Orthodox Church.

Высокий уровень развития биомедицинских наук породил острые моральные вопросы, касающиеся эвтаназии, абортов, клонирования, суррогатного материнства, экспериментов с участием людей и т.д. Проблемным полем для обсуждения этих вопросов является биоэтика – междисциплинарная область исследований и диалога, в рамках которой специалисты пытаются найти наилучшие решения этих непростых вопросов.

В России на медицинских и естественно-научных специальностях преподается курс биоэтики. В одном из британских учебников по биоэтике большое внимание уделяется не только этике и философии, но и существенному научному сопровождению каждой проблемы [Bryant, 2002, 10]. На русском языке существует несколько учебников, интересно, что в одном из них наряду с философско-этическим и правовым взглядом представлен богословский взгляд [Силуянова, 2016, 14]. В учебнике помещены также извлечения из «Основ социальной концепции Русской Православной Церкви» и «Кодекса профессиональной этики православного врача».

Отдельные цитаты из первого документа, принятого в 2000 г., указывают на то, что церковь крайне отрицательно относится к абортам: *«Православная Церковь ни при каких обстоятельствах не может дать благословение на производство аборта».* [Основы, 2000, 40] При этом в случае угрозы жизни матери, церковь рекомендует проявить снисхождение, но покаяние остаётся обязательным условием прощения [Основы, 2000, 41].

Следует заметить, что «Кодекс профессиональной этики православного врача», принятый в 2012 г. допускает как проведение православными медиками процедур прерывания беременности и искусственного оплодотворения, так и отказ от этой практики, мотивированный собственными моральными убеждениями. Отдельно отмечено, что *«православный врач должен действовать таким образом, чтобы привести национальное законодательство в сфере охраны здоровья в соответствие с принципами христианской этики».* [Кодекс, http://www.opvspb.ru/library/ofitsialnye_dokumenty/kodeks_professionalnoy_etiki_pravoslavnogo_vracha/].

Это стремление находит определённую поддержку и со стороны светских властей, о чем свидетельствует «Соглашение о сотрудничестве между Министерством здравоохранения Российской Федерации и Русской Православной Церковью», принятое 18 июня 2015 г. В настоящем документе, подписанном министром здравоохранения В.И. Скворцовой и Патриархом Кириллом, говорится о поощрении «*совместной информационно-образовательной деятельности, направленной на предотвращение искусственного прерывания беременности, нравственное воспитание* <…>» [Соглашение, http://www.patriarchia.ru/db/text/4124569.html].

Является ли диалог между светским и религиозным мировоззрением в вопросах биоэтики конструктивным и прогрессивным? Ситуация в современной России показывает, что со времён принятия социальной концепции РПЦ взгляды православных лидеров не претерпели существенных изменений. Это подтверждается новым катехизисом РПЦ, проект которого был принят в начале 2016 г. [Синодальная библейско-богословская комиссия, http://www.patriarchia.ru/db/text/4362042.html] и который к тому же был раскритикован многими православными священнослужителями и общественными деятелями. «Основы социальной концепции…» вошли в новый катехизис без из-

менений. Поощрение богословских тем в учебниках по светским дисциплинам отсылает к той же логике, по которой в школах появляются курсы по «Основам религиозных культур и светской этики». Заметно желание создать систему взаимной легитимации институтов власти и церкви, и одним из средств этого является проникновение религии в сферу образования.

Среди православных священников и мирян наиболее ожидаемой является позиция против абортов. Однако в сети можно встретить разные мнения по актуальным вопросам биоэтики. Прослеживается закономерная тенденция – чем более локальным является документ или высказывание, тем больше свободы в отношении проблем биоэтики можно в нем обнаружить.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Bryan, J. Bioethics for scientists / J. Bryan (ed.). – John Wile &Sons Ltd. Chichester, 2002. – 360 p.

2. Силуянова, В.И. Биомедицинская этика / В.И. Силуянова. – М.: Юрайт, 2016. – 312 с.

3. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. – М., 13–16 августа 2000. – 59 с.

4. Кодекс профессиональной этики православного врача / Общество православных врачей Санкт-Петербурга [Электронный ресурс]. – URL: http://www.opvspb.ru/library/ofitsialnye_dokumenty/kodeks_professionalnoy_etiki_pravoslavnogo_vracha/ (дата обращения: 12.12.2017).

5. Синодальная библейско-богословская комиссия утвердила первый проект катехизиса Русской Православной церкви [Электронный ресурс]. – URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/4362042.html (дата обращения 4.12.2016).

6. Соглашение о сотрудничестве между Министерством здравоохранения Российской Федерации и Русской Православной Церковью [Электронный ресурс]. – URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/4124569.html (дата обращения 10.12.2017).

БОБКОВ А.И.

Кандидат философских наук, доцент, кафедра социальной философии и социологии

Иркутский государственный университет (Россия, Иркутск)

ПРОБЛЕМА ГЕНЕЗИСА КВАЗИРЕЛИГИОЗНОСТИ КАК ФУНДИРУЮЩЕЕ НАЧАЛО ЕЁ СОЦИАЛЬНОГО СМЫСЛА

Аннотация. Феномен квазирелигиозности воспринимается в рамках религиоведческой традиции как этап господства идеологии в обществе. Методологически такая хронология обоснована тем, что вытеснение религии в качестве интегрирующего социум начала происходит в результате крайней политизации мировоззрения и состоявшегося социального насилия. В статье утверждается, что религиозность и квазирелигиозность хронологически зарождаются синхронно. И если религиозность стремится к тому, чтобы уничтожить страх перед самотрансценденцией социального субъекта, то квазирелигиозность уповает на его объектное положение и не допускает выхода из состояния объекта. Синхронное понимание генезиса квазирелигиозности обеспечивает анализ

развития религиозных идей как результата борьбы с одновременно существующими в рамках религиозных традиций квазирелигиозными догмами.

Ключевые слова: квазирелигия, религия, священная иерархия, социальная субъектность, харизма, избранность, духовная община, генезис квазирелигиозности, нуминозное, религиозный опыт, власть.

BOBKOV A.I.
Assistant Professor
Department of Social Philosophy and Sociology, Irkutsk State University (Russia, Irkutsk)

THE PROBLEM OF THE GENESIS OF QUASI-RELIGIOSITY AS A FUNDAMENTAL PRINCIPLE OF ITS SOCIAL MEANING

Abstract. The phenomenon of quasi-religiosity is perceived within the framework of religious tradition, as a stage of domination of ideology in society. Methodologically, this is chronology justified by the fact that the displacement of religion as an integrating society begins as a result of extreme politicization of the world outlook and social violence that has taken place. The article states that religiosity and quasi-religiosity are chronologically born synchronously. And if religiosity tends to destroy the fear of the self-transcendence of the social subject, then quasi-religiosity relies on its objective position and does not allow a way out of the state of the object. Synchronous understanding of the genesis of quasi-religiosity provides an analysis of the development of religious ideas as a result of the struggle with quasi-religious dogmas that exist simultaneously within the framework of religious traditions.

Keywords: quasi-religion, religion, sacred hierarchy, social subjectivity, charisma, chosenness, spiritual community, genesis of quasi-religiousness, numinous, religious experience, power.

В современных условиях все больше обращается внимание на то, что религия выступает в качестве мощной интегрирующей секуляризированный социум силы. Однако и её дезинтегрирующей сущности также уделяется внимание. И здесь возникает два подхода. Первый стремится объединить интегрирующее и дезинтегрирующее социум начало как сущностные компоненты социоцентричной религии и снять вопрос о квазирелигиозности как отдельном воплощении социальной дезинтеграции. Так, например, Д.В. Пивоваров полагал, что «аналогами предложенного нами термина “социоцентрическая религия” являются термины: “гражданская религия” (англ. *civil religion*), “секулярная религия”, “светская религия”, “квазирелигия”» [Пивоваров, 2015, 38].Следует отметить, что его концепция во многом обозначает присутствие религии в условиях господства того религиозного феномена, что называют квазирелигией другие исследователи.

Второй подход настаивает на том, что мы имеем дело с двумя разными феноменами религией и квазирелигией, и их объединение лишает нас возможности методологически верно обозначить их социальные сущности. Возникающие при этом проблемы отделения одного от другого в основном связаны с тем, что введённый теологами термин «квазирелигия» подразумевает явление более позднего происхождения, понимаемый как использование деструктивного потенциала религии. Например, в ходе анализа взглядов на квазирелигию И. Ваха А.П. Забияко отмечает: «Отделив от религии – созидательной формации – то, что он считает религиоподобными мутациями секуляризма, Вах снимает подозрения, что именно из религиозной формации, из её темных недр и ожившего прошлого рождены губительные химеры нацистского Асгарда, американ-

ский культ “золотого тельца” или “дух Ямато”, поднявший ввысь, “священный ветер” – камикадзе» [Забияко, 2007, 106].

Предположим, что квазирелигия возникает одновременно с религией. Точнее она выходит также из преобразования мифологии, как и религия. Однако преобразование мифологии с позиции религии выглядит несколько иначе, нежели, преобразование мифологии с позиции квазирелигии. Если религия стремится уравновесить социальное и природное в мифологии, а социальные законы всегда сделать производными от контакта с нуминозным, то квазирелигия эти же законы приводит как результат разрушения связи с нуминозным, низведение события нуминозного к небытию. Не было этого события или оно не событие вовсе, ибо происходит не в «ране бытия» (М.К. Мамардашвили). Иное дело квазирелигиозное событие. Оно состоявшийся акт овладения силой природы, а значит разрушение очередной статуи бога или возвышение над природой. Квазирелигиозность всегда сохраняет избыток власти, им и порождается. Она порождается избытком вещей, символизирующих власть, и не допускает их разрушения. Она всегда указывает на отсутствие смысла их разрушения в религиях, но тогда она вторична. Вместе с тем, она не может быть вторичной в силу того, что изначально покоится на страхе подчинения власти природе, обществу, культуре, человечности, на страхе слияния с ней. Она, по сути, есть противостояние открытию социальных закономерностей данных для религии сразу и во всей полноте.

Рискнём предположить, что в условиях прорыва нуминозного как некоего избытка благодати возникает сразу две направленности понимания их смысла. Один состоит в том, чтобы этот избыток как можно быстрее ликвидировать, а второй – использовать его в узкокорыстных целях. Во всех случаях прорыв нуминозного обозначает избыток социальной энергии направленный на построение приемлемого социального порядка [См. подробнее Кимелев,1998, 53-55]. Это та синергия, которая стремится максимально преодолеть угрозу социального уничтожения, социальной деструкции, внутреннего насилия. Возникший один раз социальный порядок вызывает у человека желание либо остановить социум на этом, либо дать понять социуму, что он возник не благодаря неким устрашающим феноменам, а вопреки им, он является актом преодоления этого страха, актом преодоления неправильной асоциальной солидарности, структуры или интеграции. Короче говоря, акт прорыва нуминозного в квазирелигиозном дискурсе есть акт устранения некой ненужной идеи, социальной структуры, формы человеческого взаимодействия, которые позволяют господствовать самой низшей примитивной форме социального мышления, утверждающего якобы его знание законов социального бытия. Случайное разрушение этих форм есть очевидность. Предотвращение их нового проявления есть проблема, порождающая два подхода. Первый – в том, чтобы оставить всё как есть и не допустить повторного проявления харизмы или ожидать её повторного появления, но при этом понимать, что достигнутая социальная справедливость, гармония или синергетическая солидарность таит в себе угрозу смены тотальной субъектности на тотальную объектность.

Можно говорить о том, что в квазирелигиозности достигает своей максимы некомпетентное управление людьми при помощи деятельности, приводящей к обогащению квазирелигиозных авторитетов и банкротству общества в целом, духовному банкротству. По мнению П. Тиллиха, «нация определяется двумя элементами: естественным самоутверждением в своём качестве живой развивающейся властной структуры и одновременно – сознанием своего предназначения представлять, распространять и защищать принцип предельной важности. Именно единство этих двух элементов придаёт национализму квазирелигиозный характер» [Тиллих,1995, 404].

В религиозности власть созерцания приступает к своему действию тогда, когда социальное самоубийство на пороге. До этого религиозность не пытается принести в

жертву избыток власти. Она его созерцает, предупреждает о его пагубном значении, но действует только в крайнем случае. Такое положение, скорее всего, связано с тем, что квазирелигиозность распознать иначе, чем через использование избытка власти нельзя. Поэтому удар религии наносится в ту самую минуту, когда власть рутинизировавших харизму максимальна. Вспомним Мартина Лютера. Ведь потребность в демонстрации изобилия католического мира за счёт ограбления вечных париев романо-германского мира привела к возникновению протестантизма. Справедливости ради следует отметить, что вместе с религией вновь возникла квазирелигия. Скорее всего, следует говорить о синхронном, нежели о диахронном характере их возникновения.

Ещё один аспект их синхронного возникновения, наряду с прорывом нуминозного следует отметить. Этим аспектом следует считать то, что называется экзистенциальным аспектом возникновения религии. Он таится в специфике человеческого бытия. Дело в том, что человек, в отличие от животного, наделён сознанием конечности своего бытия, т.е. своей смертности, а с другой стороны, он наделён безграничностью воображения и значит способностью к созданию некоего воображаемого мира, где он обладает бессмертием. Скорее всего, эта особенность человеческого сознания и вела его к тому, чтобы создать сверхъестественное как некую форму инобытия, решающего проблему «*ничто»*. Боязнь быть уничтоженным, то есть перейти в небытие стать «ничто», а значит, подвергнуться бездействию, перестать менять бытие и есть его решение прибегнуть к инобытию как наделяющему смыслом некие его действия, смысла без инобытия не имеющие. Однако в момент создания инобытия у субъекта возникает два противоположных устремления воплотить инобытие в своём действии или подчиниться его воле трактуемой неким другим субъектом. Другими словами, субъекту следует самому постигать закономерности существования инобытия или остаться под властью того, кто уже это инобытие осмыслил и этот смысл транслирует. Конечно, если следовать логике И.А. Ильина, то ни в коем случае в обращении к инобытию не следует прибегать к помощи посредников, ибо это заслоняет созерцание предмета религиозного опыта, но быть постоянно инакомыслящим, или мыслить немыслимое может привести к отверженному состоянию [см. подробнее: Ильин,1993, 139]. Социум тебя отвергнет, ибо ты мыслишь немыслимое, мыслишь то, что ещё или уже не существует. Почему оно не существует – вопрос другой, но это не существование, особенно поступки, обозначающие его присутствие, пугают так, что лучше не стоит этому следовать. Священный предмет требует уединения, непринятия тотально профанного мира, как необходимого атрибута инакомыслия и религиозности. Именно уединение не даёт находиться в лоне всемогущей толпы, не даёт стать стадом, а значит, не даёт возможности перестать мыслить.

Возрастание квазирелигиозности и мифа о её вторичном происхождении следует объяснить тем, что подчинённое положение государственности по отношению к религии, его происхождение от последней, считается признаком дурного тона. Недопустимость теократии и расколдовывание мира, порождающее государственную мощь, есть два необходимых момента тотальной политики. Поэтому возрастание доверия к науке и утрата доверия к религии, постановка её под подозрение и есть причина непонимания того, что религия и квазирелигия происходят одновременно. Царь-жрец – это не нонсенс, а естественная социальная закономерность, только в условиях потребности социума в харизме он больше жрец, нежели царь. Проще говоря, религия как чистый религиозный опыт и квазирелигия как тотальная политизация есть одновременный акт развития человеческой духовности. Не случайно то, что своё осевое время К. Ясперс соотносил не только с рождением философии, но и с возрождением мощных религиозных систем в разных регионах мира. Здесь наряду с утверждаемым тотальным господством разума утверждается и тотальное господство религиозного опыта. Вообще сосуществo-

вание рационального опыта и религиозного опыта есть признак исторически необходимый, только нуждающийся в дополнении того, что создаваемый их сотрудничеством избыток знания и веры, одновременно порождает и избыток власти, а значит, соблазн сочетания последней с философией или с религией, что в свою очередь означает квазирелигиозность. Это подтверждает и высказывание К. Ясперса, отмечавшего, что «Высшие возможности мышления и практики, получившие своё осуществление в отдельных личностях, не стали общим достоянием, ибо большинство людей не могло следовать по этому пути. То, что вначале было в этом движении свободой, стало в конечном итоге анархией. И когда эта эпоха лишилась творческого начала, в трёх областях культуры было произведено фиксирование концептуальных воззрений и их нивелирование. Из беспорядка, ставшего невыносимым, возникло тяготение к новому единению в деле воссоздания прочных условий жизни. Завершение носит, прежде всего, политический характер» [Ясперс, 1991, 36]. Вместе с тем вполне очевидно то, что тотальное господство веры в политическое и есть квазирелигия. Скорее всего, квазирелигиозный синкретизм есть такое же явление духовной жизни как строгая дифференциация религии и других форм человеческого опыта. Харизма осуждается не потомками, она осуждается современниками, как только её носитель ушёл с исторической сцены. Эта одновременность также свидетельствует о том, что религиозность и квазирелигиозность синхронны.

Что же даёт, в конечном счёте, понимание синхронного происхождения религии и квазирелигии? Оно даёт понимание того, что это важные составляющие духовного бытия человека, различение коих предоставляет новое методологическое поле для религиоведения. Здесь необходимо помнить о том, что история религии и история квазирелигии одновременны. Однако зачастую смешивают квазирелигию с религией и пишут историю квазирелигии, при этом изредка припоминая, что многие характеристики религии не укладываются в то, что описывается как её история. Да и вообще, возникая как ответ на квазирелигиозное засилье, религия настаивает на деполитизации, а значит, она должна в первую очередь восприниматься как история религиозных идей и их воплощения в вере.

Вместе с тем нельзя не указать и то, что одновременно с религией возникает как критика тотальной квазирелигиозности и новая квазирелигия. Она суть продолжение политизации, но она не может изначально обозначить свои притязания в силу того, что не желает вести открытую борьбу с предшественницей. Закономерность её бытия заключается в следующем умозаключении: *Господствующая квазирелигия как результат окончательной рутинизации харизмы и предельная политизация духовного поля является вызовом для носителя религиозного опыта, с одной стороны, и носителя квазирелигиозной симуляции религии, с другой стороны. Однако на конфронтацию идёт только носитель религиозного опыта, квазирелигиозный носитель ждёт окончания схватки с целью присоединения к победителю. После ослабления в результате борьбы обоих носителей он наследует, с одной стороны, господство в квазирелигиозной среде, а с другой – причастность к религиозному опыту. Поэтому двойной эффект квазирелигиозности вторичного характера приводит к тому, что различить её одновременное происхождение с религией чрезвычайно трудно.*

Этот вывод можно выразить и в качестве формулы: КР1+ РО2 (КР2) = КР2, где КР1 – господствующая квазирелигия, она же «религия», РО 2 –религиозный опыт настаивающий на деполитизации религиозного пространства, КР2 – квазирелигия, возникшая вместе с РО1, но скрытая в ожидании собственной победы, которая непременно наступит.

Если же ввести иное измерение происхождения религии и квазирелигии, то есть её вторичное происхождение, то можно упустить клерикализм как наиболее выражен-

ную форму квазирелигиозности. При этом следует заметить, что квазирелигиозность и религиозность могут возникнуть у конкретного носителя религиозного опыта в силу дуализма нуминозного, о коем шла речь выше.

Здесь также возникает следующий вопрос: «Почему столь необходима религии деполитизация?». Она ей необходима в силу того, что обеспечиваемое квазирелигией единство на самом деле обозначает единство избранных по отношению к неизбранным, т. е. иными словами, единства нет, ибо распределение греха и благодати неодинаково. Исключённым предписывается тотальный грех, а избранным тотальная святость. Избегание ответственности властвующих и возложение последней на неизбранных.

Возможно, политическая власть как ценность и есть тот краеугольный камень, который религия производит одновременно с отрицанием его всемогущества и непогрешимости. Он же и есть фундамент квазирелигиозности, из коего она возрастает и укрепление коего она ищет в других религиозных традициях. Власть светская имущественная или политическая, вот что является искомой целью квазирелигиозных групп.

Однако до поры до времени они не стремятся обозначить свои властные амбиции в силу их неспособности к самостоятельному прорыву нуминозного, к самостоятельному религиозному опыту. Отсюда все та же вторичность, запоздалость их происхождения, рассматриваемая как традиционная наррадигма генезиса религии и квазирелигии. Вообще квазирелигия напоминает «трезвого на пиру», когда он ловко спаивает остальных, а сам выливает вино под стол, чтобы потом рассказать обо всех непристойностях, совершаемых другими, вызвав тем самым комплекс вины, на коей он основывает свою власть. Рутинизация харизмы наступает одновременно с харизмой. Носитель харизмы (шаман) действует, а создатель устрашающего порядка (вождь) следит. Их недолгий симбиоз именуемый царь-жрец, – важная находка Д. Фрэзера, но в какую сторону этот симбиоз развивается? [См. подробнее Фрэзер,1998,16–18]. Это остаётся весьма важной, возможно, важнейшей, проблемой истории религии.

Если религия сохраняет традицию не для того, чтобы носителей религиозного опыта больше не возникало, наоборот, святые ей необходимы как воздух, для этого она и существует, то квазирелигия стремится сохранить неприкосновенность раз возникшего порядка, а поэтому она догматизирует так, как не догматизирует религия. Сам процесс догматизации предполагает недопущение прорыва нуминозного по следующим причинам: 1) догма есть словесный запрет инакомыслия и инакодействия, а между тем религиозный опыт как контакт с нуминозным только в этом и заключается; 2) догматизация навязывает авторитет высших (избранных), отрицая некий иной авторитет, а религиозный опыт вообще не признает авторитетов в силу того, что признает своеволие нуминозного; 3) догматизация предполагает ограничение свободы, уповает на целостность религиозной организации, якобы подрываемую внешней средой, а религия не может указать место контакта с нуминозным, предполагая, что организация должна постоянно открываться для внешней среды, деструктивное влияние коей и понимается как необходимое условие для обретения контакта с нуминозным; 4) догматизация не предполагает деполитизации, она и есть политика, а значит, принуждение следовать некоему социальному проекту обретения клерикальной организацией тотального господства в обществе, а религия предполагает, что любое тотальное есть искажение мира; 5) в конечном итоге догматизация предполагает подражание светской власти и принятие профанного за священное, между тем религия чётко видит несовершенство светской власти и является поиском иного властного порядка, предполагающего полисубъектную социальность и этническую субъектность.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Забияко, А.П. Язычество: от религии крестьян до киберрелигии / А.П. Забияко // Религиоведение. – 2007. – №1 – С. 103–120.

2. Ильин, И.А. Аксиомы религиозного опыта / И.А. Ильин. – М.: Рарог, 1993. – 448 с.

3. Кимелев, Ю.А. Философия религии / Ю.А. Кимилев. – М.: Nota bene, 1998. – 424 с.

4. Пивоваров, Д.В. Социоцентрические религии: [моногр.] / Д.В. Пивоваров. – М-во образования и науки Рос. Федерации, Урал. федер. ун-т. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2015. – 140 с.

5.Тиллих, П. Избранное: Теология культуры / П. Тиллих / пер. с англ. Е. Балагушкина и др. – М.: Юрист, 1995. – 479 с.

6. Фрэзер, Д. Золотая ветвь: Исследования магии и религии / Д. Фрэзер; пер. с англ. М. Рыклина. – М.: АСТ, 1998. – 784 с.

7. Ясперс, К. Смысл и назначение истории / К. Ясперс; пер. с нем. И. Левина. – М.: Политиздат, 1991. – 528 с.

ЛАПИН А.В.

Кандидат философских наук, доцент кафедры религиоведения и истории

Амурский государственный университет (Россия, Благовещенск)

ЛЕГОСТАЕВ А.А.

Студент-бакалавр

Кафедра религиоведения и истории, Амурский государственный университет (Россия, Благовещенск)

КИБЕРРЕАЛЬНОСТЬ КАК ОТРАЖЕНИЕ РЕЛИГИОЗНЫХ И СОЦИОКУЛЬТУРНЫХ ПРОЦЕССОВ (НА ПРИМЕРЕ КОМПЬЮТЕРНОЙ ИГРЫ «FAR CRY 5»)

Аннотация. Статья посвящена описанию религиозных и социокультурных процессов в рамках феномена киберреальности на примере компьютерной игры «Far Cry 5». Проведя анализ в пределах исследуемой области, авторы статьи пришли к следующим выводам: с развитием технологий игроиндустрия обрела инструменты для достаточно точного воссоздания социальных и религиозных процессов или событий, происходящих (или происходивших) в реальном мире; исходя из этого, игровая промышленность превратилась в новый источник информации. Если раньше компьютерные игры были всего лишь развлечением, то теперь они могут в достаточной мере доносить разного рода идеи и взгляды. Теперь они являются одновременно и развлечением (а по масштабу затрачиваемых усилий, проработанности сюжета и визуальной составляющей (как и музыкальной) некоторые продукты можно сравнить с произведениями искусства), и посредником между человеком и мыслями, которые могут негативно повлиять на восприятие мира. Игра «Far Cry 5» передаёт экстремизм и радикализм религиозной организации предельно ярко и подробно, что поднимает вопрос о правильном восприятии данного социального и религиозного явления. Возникает необходимость тесного сотрудничества игровых издательств и разработчиков компьютерных игр с религиоведческими организациями, чтобы противостоять угрозе некорректного истолкования тех или иных моментов, касающихся религии. Без данного сотрудничества некото-

рые продукты игроиндустрии могут сформировать неправильное мнение о социокультурных процессах реального мира, что может повлечь опасные для общества последствия.

Ключевые слова: экстремизм, радикализм, конфессия, религиозная организация, религия, киберреальность, социокультурный процесс.

LAPIN A.V.
PhD (Philosophy), Assistant Professor
Department of Study of Religion and History, Amur State University (Blagoveshchensk, Russia)
LEGOSTAEV A.A.
Bachelor student
Department of Study of Religion and History, Amur State University (Blagoveshchensk, Russia)

CYBER-REALITY AS A REFLECTION OF RELIGIOUS AND SOCIO-CULTURAL PROCESSES (ON THE EXAMPLE OF THE COMPUTER GAME "FAR CRY 5")

Abstract. The article deals with the description of religious and socio-cultural processes within the scope of the phenomenon of cyber-reality, using the computer game "Far Cry 5" as an example. Having carried out the analysis within the scope of the research area, the author of the article come the following conclusions: with the development of technologies, the gaming industry has acquired good tools for sufficiently accurate reconstruction of social and religious processes or events occurring (or occurred) in the real world. On this basis, game industry has become a new source of information. And if earlier computer games were just entertainment, now they can sufficiently communicate all sorts of ideas and views, so that they are entrenched in the player's head. Now they are both entertainment (and in terms of the amount of effort spent, the elaboration of the plot and the visual component (as well as the musical component), some products can be compared to works of art), and a mediator between a person and thoughts that can adversely affect the perception of the world. "Far Cry 5" conveyed the extremism and radicalism of the religious organization extremely brightly and in detail, which raises the question of the correct perception of this social and religious phenomenon. Consequently, there is a need for close cooperation between gaming publications and computer games developers with religious organizations in order to resist the threat of incorrect interpretation of certain aspects of religion. Without this cooperation, some products of the game industry will be able to add up a misconception about the sociocultural processes of the real world, which may entail the creation of organizations dangerous to society.

Keywords: extremism, radicalism, confession, religious organization, religion, cyber-reality, sociocultural process.

Начало нового тысячелетия ознаменовало стремительное развитие компьютерных технологий. Не обошёл данный прорыв и сферу развлечений. Таким образом, человеку была открыта одна из простейший функция компьютера – развлекательная. Изначально компьютерные игры были просты по своему смыслу и механике. Но с технологическим прогрессом они стали усложняться, разработчики стали улучшать игровой процесс, звуковую и визуальную составляющую своего продукта. Новым шагом в моделировании киберреальности стало воссоздание целых миров, где авторы прорабатывали его до мелочей, вплоть до того, что некоторые игры с открытым для изучения миром напоминали по объёму информации и сюжета полноценный роман. В процессе

конструирования игрового мира не обошлось без заимствования тех или иных понятий, явлений и процессов, которые происходили (или происходят) в реальном мире. Создатели игр объединились в целые студии разработчиков, где они выпускают масштабные проекты, которые отличаются от прошлого поколения игр крайне проработанность виртуального мира. Потому сюжет в них наполнен в достаточной мере глубоким смыслом, чтобы вместить в себя серьёзные для осмысления идеи, взгляды и утверждения. Компьютерные игры в наше время являются одновременно и развлечением (а по масштабу затрачиваемых усилий, проработанности сюжета и визуальной составляющей (как и музыкальной) некоторые продукты можно сравнить с произведениями искусства), и посредником между человеком и мыслями, которые могут негативно повлиять на восприятие мира. В компьютерных играх обсуждаются философские доктрины, политика и даже темы, способные задеть чувства многих пользователей (оправдание геноцида и циничное отношение к морали). В число спорных тем входят религиозные и социокультурные процессы, которые могут быть поданы игроку в достаточно резком ключе.

27 марта 2018 года была выпущена компьютерная игра «Far Cry 5» от канадской студии разработчиков Ubisoft Montreal. Продукт получил неоднозначные оценки от игроков ни столько от игровой механики, сколько от темы, затрагиваемой в сюжете. Действия игры разворачиваются в вымышленном округе Хоуп в штате Монтана и повествует о противостоянии главного героя и культа конца света под названием «Врата Эдема». Управляет этой экстремистской организацией лжепророк по имени Иосиф Сид. Он считает, что был избран, чтобы защитить людей от «неизбежного краха», создав общество под названием «Врата Эдема». На словах, эта организация существовала для того, чтобы привести народ к спасению, на деле же Сид является радикальным лидером, а «Врата Эдема» – это общество религиозных фанатиков. При его правлении организация использовалась как для принуждения, так и для запугивания населения округа Хоуп, чтобы люди не обращались за помощью к федеральному правительству. Когда попытка арестовать верхушку «Врат Эдема» заканчивается смертью – нескольких сотрудников правоохранительных органов, главный герой, за которого предстоит играть пользователю, ввязывается в вооружённый конфликт между экстремистами и оставшимися жителями, которые оказывают сопротивление.

Игрок берёт на себя роль безымянного помощника шерифа, который отправляется, чтобы арестовать Сида. Последний принял титул «Отца» и установил контроль над округом с помощью своих братьев и сестры, известных как «Вестники»: Иаков, бывший офицер и ветеран войны в Ираке, который руководит подготовкой солдат и зверей-судей, одержимый целью «проредить стадо» (избавившись от физически слабых, неспособных воевать членов организации); Иоанн, адвокат, который смог приобрести большую часть земли для «Врат Эдема», фанатичный поклонник силы слова «ДА» (с данным кличем проходят все собрания и молитвы); и Вера (Сирена), отвечавшая за производство наркотика «Блажь» (производимое из вымышленного цветка, напоминающего дурман), действующая как пацифист и манипулятор, чтобы заставить людей поверить и подчиняться своему старшему брату. Жители округа, выступающие против радикалов, крайне негативно настроены по отношению ко всей организации и игроку предстоит сразиться с ней.

Сюжет обосновывает нахождение мощной по своей структуре и численности экстремисткой религиозной организации в «сердце» США тем, что «Врата Эдема» до своих террористических актов выкупила большую часть округа Хоуп и полностью уничтожила любые средства связи с внешним миром (согласно географии местности округ располагается в кольце гор, что значительно упростило задачу радикалам оградиться от вмешательства извне). Таким образом, «эдемщики» (как их называют в игре)

получили полную вседозволенность и приступили к выполнению своей главной цели – подготовке «паствы» к концу света путём террора по отношению к местному населению. Сам сценарий целенаправленно работает на этот эффект. С самого пролога игра делает всё, чтобы игрок проникся ситуацией вездесущего насилия под лозунгами о Боге и покаянии в грехах. Данная картина настолько эффектно подаётся, что у пользователя пробуждаются эмоции сопереживания и ненависти к радикалам. Такое восприятие может негативно отразиться на мнении человека о религиозных конфессиях. Вполне может сформироваться негативный образ христианства, в силу того что в игре экстремистами на протяжении всего сценария многократно цитируется Библия, присутствуют христианская символика (например, крест) и религиозные понятия (такие как «грех», «страшный суд», «покаяние» и т.д.), а собрания организации проходят в здании, очень напоминающем протестантскую церковь. Религиозный экстремизм рассматривается как сложное комплексное социально-психологическое явление. Данное сообщество возникло на общинном уровне. А на уровне общины, группы единоверцев и конкретного верующего важным фактором является социально-психологические особенности экстремистских настроений [Гальперин, 1989, 133–134]. Таким образом, религиозный радикализм интегрировался с менталитетом американской деревни. Причём, видимо, настолько эффектно, что данный синтез послужил одним из пунктов петиции о запрете компьютерной игры. Разработчики использовали этот ход намеренно, чтобы наиболее точно отразить определённые события, которые имели место быть в реальном мире.

Основная масса приверженцев Сида обычные фермеры. В мире «Far Cry 5» на момент действий игры крайне напряжённая политическая обстановка, что побуждает многих персонажей запасать пищу и готовится к войне. Организация «Врата Эдема» также проявила свою реакцию на мировую обстановку, решив встретить «Судный день» своими методами. «Окончательный крах» со слов радикалов в игровом мире всё-таки случится. Если выбрать определённую концовку, то начнётся ядерная война, которая ознаменует финал сюжета.

Игра обращается к очень острой для США и по сей день теме сепаратизма. Дискуссии о праве на сепаратизм велись на протяжении всей истории США. Наиболее сильное стремление к сепаратизму возникло во время Гражданской войны в США (1861–1865 гг.). До сих пор символом американского сепаратизма является флаг КША – красное полотнище с синим крестом, украшенным тринадцатью звёздами (не раз появляется в игре). Во время политических или экономических кризисов в американском государстве наблюдалось повышение сепаратистских настроений из-за разочарования регионов в центральном правительстве. Наиболее подходящей для сравнения с социокультурными процессами в киберреальности «Far Cry 5» является экстремистская организация религиозного толка «Свободные люди Монтаны». Сторонники этой группировки выступала за суверенитет одноимённого штата, организовав собственное правительство, судебную и банковскую систему. Отказавшись признавать федеральные органы власти и уплачивать им налоги, участники выпускали фальшивые ценные бумаги. Таким образом, группировка причинила весомый ущерб банковской системы США. В отличие от компьютерной игры, силам ФБР удалось обезвредить сепаратистов. В 1996 году члены организации были блокированы правоохранительными органами на ранчо. После 81-дневной осады участники сообщества были арестованы и позднее приговорены к длительным срокам тюремного заключения. Скорее всего, разработчики игры сознательно решили развернуть события своего продукта в штате Монтана, сделав таким образом отсылку на реальные событие в истории Америки. Несмотря на то, что религиозный экстремизм имеет подчас политическую окраску, он представляет собой не столько политический, сколько религиозный феномен [Нуруллаев, 2006, 7–8].

В мире игры присутствуют нередкие отсылки к проявлениям религиозной нетерпимости и радикализма в реальном мире. Методы второго лидера «Врат Эдема», Иакова Сида, напоминают политику Талибана, где наряду с неолуддисткими настроениями присутствует крайней степени милитаризм ненависть ко всему противоречащему установленной идеологии. Именно под его началом начинают свою карьеру боевики организации, подтверждая своими жестокими расправами с населением, что доминирование силовых методов борьбы для достижения своих целей – характерная черта религиозно-политического эстремизма [Нуруллаев, 2006, 125]. Однако наиболее яркое сходство «Врат Эдема» с историческими аналогами заметно с религиозной группой «Аум Синрикё». Главный руководитель «Врат Эдема», Иосиф Сид, по своему мировоззрению и действиям напоминает Сёко Асахару (Тидзуо Мацумото) – основателя Аум Синрикё. Оба заявляли, что пришли взять на себя грехи всего человечества, что обладают могуществом наделять своих последователей духовной силой, освобождать от грехов и плохих поступков. Они пропагандировал скорейшее наступление Судного дня, который должен был проявиться в Третьей мировой войне с апофеозом в виде «ядерного Армагеддона». Всё это нашло отражение в теологии и стратегии Аум Синрикё Асахары и «Врат Эдема» Иосифа в виртуальной реальности игры. Таким образом, Компании Ubisoft удалось передать религиозный экстремизм с различными для данного понятия свойствами и особенностями.

В ходе непрерывного технического прогресса разработчикам компьютерных игр отрылись новые просторы для их творчества. Исходя из этого, компьютерная игра может быть поставлена в один ряд с такими носителями информации как книга, фильм, телевизионная программа. Возникает проблема корректного восприятия информации, приведённой в игровом продукте. Нередко возникает опасность романтизации некоторых действий (к примеру, наркомания, война или, в нашем случае, религиозный экстремизм), которые человек не может полноценно осознать в силу собственной неосведомлённости о последствиях подобных явлений в реальном мире. Если игрок не обладает достаточными знаниями о религиозном радикализме, то он может стать жертвой реальных экстремистских организаций. Или, наоборот, не имея достаточного уровня информации о религиозных конфессиях, он может стать негативно настроенным по отношению к представителям религиозных организаций и течений, придав им образ террористов. Религиозные и социокультурные процессы нашли своё крайне правдоподобное отражение в киберреальности, и они также нуждаются в подробном анализе для просвещения виртуальной общественности с целью адекватного восприятия ими «пережитых» явлений.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Far Cry 5. Откровение Ubisoft [Электронный ресурс]. – URL: https://www.igromania.ru/article/30044/Far_Cry_5_Otkrovenie_Ubisoft.html (дата обращения 28.08.2018).

2. Гальперин, Б.И. Религиозный экстремизм: кто есть кто / Б.И. Гальперин. – Киев: Политиздат Украины, 1989. – 133 с.

3. Нуруллаев, А.А. Религия и политика: учеб. Пособие / А.А. Нуруллаев, Ал.А. Нуруллаев. – М.: КМК, 2006. – 330 с.

4. Арестов, В.Н. Религиозный экстремизм: содержание, причины и формы проявления, пути преодоления / В.Н. Арестов. – Харьков: Вища школа: Изд-во при Харьк. гос. ун-та, 1987. – 149 с.

5. Чувства патриотов: чем игра Far Cry 5 оскорбляет американцев [Электронный ресурс]. – URL: http://www.forbes.ru/tehnologii/356837-chuvstva-patriotov-chem-igra-far-cry-5-oskorblyaet-amerikancev (дата обращения 28.08.2018).

6. Религиозный экстремизм в современном мире: учеб. пособие. – М.: Изд-во РАГС, 2011. – 140с.

7. Киберрелигия: наука как фактор религиозных трансформаций / А.П. Забияко, Е.А. Воронкова, А.В. Лапин А.В. и др.; под ред. А.П. Забияко. – Благовещенск: Изд-во АмГУ, библиотека журнала «Религиоведение», 2012. – 208 с.

ЛАПИН А.В.
Кандидат философских наук, доцент кафедры религиоведения и истории
Амурский государственный университет (Россия, Благовещенск)
АГАНИНА Е.Д.
Студент-бакалавр
Кафедра религиоведения и истории, Амурский государственный университет (Россия, Благовещенск)

МИФОЛОГИЯ И РЕЛИГИЯ КАК ОСНОВА АУДИО И ВИДЕО КОНТЕНТА В КОМПЬЮТЕРНОЙ ИГРЕ (НА ПРИМЕРЕ ИГРЫ «HELLBLADE: SENUA'S SACRIFICE»)

Аннотация. В современной игровой культуре религия и мифология зачастую выступают главным системообразующим основанием сюжета, гейплея, личностей игровых персонажей. В мультиплатформенной игре «Hellblade: Senua's Sacrifice», вышедшей в 2017 году, сюжетная линия, образы игровых персонажей, внутренняя игровая механика созданы по мотивам мифологии скандинавов и кельтов. Главная героиня находится в измененном состоянии сознания, что создает особое аудиовизуальное восприятие игры. Авторы статьи попытались рассмотреть специфические особенности построения компьютерной игры на религиозно-мифологическом основании с привлечением последних достижений в области компьютерных технологий.

Ключевые слова: мифология, религия, компьютерная игра, измененные состояния сознания, психоз.

LAPIN A.V.
PhD (Philosophy), Assistant Professor
Department of Study of Religion and History, Amur State University (Blagoveshchensk, Russia)
Aganina E.D.
Bachelor student
Department of Study of Religion and History, Amur State University (Blagoveshchensk, Russia)

MYTHOLOGY AND RELIGION AS A BASIS OF AUDIO AND VIDEO CONTENT IN A COMPUTER GAME (CASE STUDY OF "HELLBLADE: SENUA'S SACRIFICE")

Abstract. In modern game culture religion and mythology often act as the main backbone basis of a plot, gameplay, and personalities of game characters. In a multiplatform game

“Hellblade: Senua’s Sacrifice” released in 2017, the subject line, images of the characters, and internal game mechanics are based on Scandinavian and Celtic mythology. The main character experiences an altered state of consciousness that creates specific audiovisual perception of the game. The authors of the article try to consider specific features of creation of the computer game on religious and mythological basis bringing in the last achievements in the field of computer technologies.

Keywords: mythology, religion, computer game, altered states of consciousness, psychosis.

Вышедшая несколько лет назад коллективная монография кафедры религиоведения Амурского государственного университета «Киберрелигия: наука как фактор религиозных трансформаций» [Киберрелигия, 2012] обозначила основные направления взаимопроникновения разных типов религии с компьютерными технологиями и интернетом. Многие теоретические положения, высказанные авторами монографии, не только сохраняют новизну и по сей день, но и «обрастают» новым содержанием, получают актуальность в свете изменений в массовой культуре и сознании.

В главе «Трансформация религиозных представлений в компьютерных играх» указанной монографии автор данной статьи приходит к выводу, что компьютерная игра, это знаковый феномен, «слепок» современной культуры. Религиозное содержание выступает основой контента многих жанров современной компьютерной индустрии. Однако, если раньше религиозно-мифологические представления в основном оставались фоном, на котором разворачивалось повествование игры, то в настоящее время появляются примеры того, как детальное моделирование религиозной традиции позволяет создателям игры выпустить продукт, который с одной стороны дарит игроку новую «глубину погружения», а самих создателей делает «законодателями мод» и в определенной степени революционерами в своём сегменте массовой культуры. Ярким примером подобной тенденции является, вышедшая в августе 2017 года игра «Hellblade: Senua’s Sacrifice» от британской компании «Ninja Theory».

«Hellblade: Senua’s Sacrifice» – компьютерная игра в жанре action-adventure[1], вышедшая первоначально на персональных компьютерах и игровой платформе PlayStation. Позже компьютерный гигант корпорация Microsoft принимает решение о выпуске игры на своей игровой платформе Xbox. Примечательно, что игра получила наряду с восторженными отзывами и ряд серьёзных замечаний от критиков и игроков, но последнее обстоятельство не повлияло на действия Microsoft.

Мир «Hellblade: Senua’s Sacrifice», – детальная реконструкция содержания кельтской и скандинавской мифологии, её основных персонажей. Основа сюжета – путешествие главной героини игры, девушки-воина из племени пиктов по имени Сенуа, в мир мертвых Хельхейм. Сенуа пытается спасти из рук богини Хель душу своего погибшего возлюбленного Диллиона, отрубленную голову которого она берет в своё жуткое и мрачное путешествие. Позволим себе небольшой исторический экскурс, который более детально раскроет особенности и атмосферу игрового мира «Hellblade: Senua’s Sacrifice».

Пикты, или «раскрашенные», – так античные писатели, начиная с конца III века до н.э., называли племена, обитавшие на крайнем севере Британии [Хендерсон, 2004, 9]. Пикты были язычниками, но определенной картины их религии на сегодняшний день нет. Пикты наносили на свое тело причудливые рисунки красками из вайды или золой, а иногда создавали татуировки. В татуировках часто используются изображения животных, которые, очевидно, были племенными тотемами. Животные также были персональными тотемами отдельных воинов, которые хотели приобрести то или иное свойство животного: силу, свирепость или хитрость. Нет сомнений в том, что татуи-

ровки имели религиозный смысл и, скорее всего, были предназначены для того, чтобы привлечь витальные силы в бою.

Народ пиктов верил в загробную жизнь и бессмертие души: на протяжении своего существования пикты строили множество гробниц для знатных соплеменников и воинов, клали вместе с умершими различную утварь, предметы быта, оружие. Исторически сложилось, что пикты являются неким синтезом культур разных племен, в частности кельтов и германцев.

Несомненно, жизнь пиктов и кельтов проходила в постоянных войнах и сражениях с войсками Римской Империи и другими соседствующими племенами. Вследствие этого у народов Британских островов хорошо было развито военное искусство и военные обычаи. Так, например, пикты переняли кельтский обычай отрезания головы у врага в качестве трофея, а также для отпугивания злых духов. Кельты и пикты верили в пребывание души человека в голове, поэтому обезглавливание являлось одним из главных способом убийства врага. Пикты считали, что силы, таящиеся в голове, оберегают от злых духов, приносят добро, удачу и успех. Добытые головы могли бальзамироваться особым образом в маслах и храниться в виде трофея в жилище, а также могли прибиваться на заборы хижины или насаживаться на пики возле дома.

Магия играла не последнюю роль в жизни скандинавов: магические и колдовские обряды пронизывали практически каждый аспект жизни норманна, начиная от рождения и заканчивая погребением. Для защиты от вредоносной магии они применяли обереги, для увеличения силы – магические предметы или амулеты. Всегда присутствовали гадания для определения будущего правильного пути для викингов. Такими функциями обладали жрецы или женщины-прорицательницы, которые могли видеть будущее по внутренностям животных, рунам или жребию [Яблоков, 2014, 284]. Отдельной ветвью магических обрядов являлись военные обряды и ритуалы: викинги проводили большую часть своей жизни в походах и войнах, поэтому военная магия была развита больше всего. Так, например, накануне битвы воины исполняли ритуально песнопение, бардит, которое распаляло боевой дух и служило знамением исхода сражения: если звук пения был резким и мощным – это верный знак победы.

Скандинавы верили в продолжение жизни после смерти и существование загробного мира – Хельхейма и Вальхаллы. Хельхейм – место, где покровительствует богиня Хель, в котором пребывают души умерших от болезней, старости или совершившие злые деяния в жизни; Вальхалла – место для павших доблестных воинов, которых охраняет Один. Именно стремление попасть в Вальхаллу является одной из причин бесстрашия и непреклонности воинов в бою. Для того, чтобы умерший мог благополучно достичь одного из этих мест загробного мира, проводятся погребальные обряды, сопровождающиеся кремацией тела, заклинаниями, жертвоприношениями и пирами.

Сенуа – яркое воплощение культурных и религиозных традиций пиктов. Создатели игры неоднократно указывали на то, что они подолгу и детально общались с британскими историками, изучающими указанную эпоху. Креативный директор «Ninja Theory» Тамим Антониадес в своём развернутом интервью детально раскрывает особенности визуального образа Сенуа.

Игровая модель Сенуа – результат высокотехнологичного сканирования и захвата движений. Сербская компания «3Lateral» отсканировала лицо актрисы Мелины Юэргенс с помощью собственной технологии. Юэргенс не только играет Сенуа, но и работает в Ninja Theory на должности видеомонтажёра. Яркая раскраска лица Сенуа, – попытка максимально приблизить игрового персонажа к тем представлениям о пиктах, о которых говорилось выше. Антониадес поясняет, что в Ninja Theory решили оставить рисунок на лице Сенуа простым, таким, какой она могла бы нанести сама без посторонней помощи. Действительно, если приглядеться к лицу Сенуа, можно увидеть

отпечатки пальцев и грубые мазки. Волосы очень важны для облика персонажа, и их внешний вид тоже исторически обоснован. Пикты мазали волосы известью, из-за чего они становились похожими на дредды. Волосы Сенуа пестрят украшениями, хотя это скорее дань образу, а не исторической достоверности. Но при этом, замечает Тамим Антониадес, кельты того времени были очень искусными ремесленниками, так что каким бы сложными ни казался внешний вид украшения, оно вполне исторически достоверно. Ткань в костюме Сенуа это современная реплика, основанная на внешнем виде древней ткани.

Антониадес обращает наше внимание на то, что какими бы важными не были детали визуального образа героини, главное, не атрибутика, а её «внутреннее я», которое гипнотизирует игрока не яркой внешностью или деталями костюма, оружием, а своей единичностью или даже интимностью. Сенуа – воин и создатели уделили внимание её боевому мечу, но по словам Тамима Антониадеса меч Сенуа необычайно важен в схватках, однако «Hellblade» это не экшн, как некоторые предыдущие игры «Ninja Theory», – да, Сенуа сражается на мечах, однако в игре есть длительные эпизоды, в которых она даже не достаёт своё оружие из ножен. Также в определённый момент Сенуа теряет его и затем заменяет не менее важным клинком. Я воспринимаю её как Hellblade, Сенуа – это и есть Hellblade», в отличие от «Heavenly Sword»[2], для сюжета меч не так важен. А она – важна» [DTF, https://dtf.ru/flood/5850-mech-i-kraska-razbor-oblika-glavnoy-geroini-hellblade].

Огромное внимание к графической составляющей игры – образ героини, мрачные, инфернальные декорации Хельхейма, все эти элементы с одной стороны стали крайне привлекательными для игроков, а с другой стороны позволили критикам назвать «Hellblade: Senua's Sacrifice» «визуальным шедевром». Но, не менее важная, если не более, составляющая мира «Hellblade», это его звуковое наполнение. Создатели использовали бинауральную запись звука[3] не много ни мало для создания слуховых галлюцинаций, которые были призваны ещё более приблизить игрока к мрачному и пугающему миру Сенуа. Говоря современным языком, Сенуа психически не здорова. Её мир, а, следовательно, и восприятие игрока, наполнены голосами духов, которые героиня постоянно слышит.

Важной составляющей игры является безумие героини: Сенуа воспринимает окружающий мир сквозь призму своего психоза. Разработчики привлекли в качестве консультанта профессора Кембриджского университета Пола Флетчера, использовали архивные материалы по психиатрии, содержащие личный опыт людей с ранними стадиями психозов. Тамим Антониадес отмечал, что психоз и фантазия и их связь с мифологией были главными темами игры с самого начала разработки: понимая, что игра может вызвать сильную негативную реакцию со стороны публики, если психоз будет изображён в ней неправильно, разработчики постарались серьёзно отнестись к его изображению. Антониадес указывал, что несмотря на то, что разработчики компьютерных игр чаще наделяют психозами злодеев, а не протагонистов, люди смешивают психоз и психопатию, считая, что психоз делает человека опасным; такое изображение психоза в массовой культуре, по его мнению, наносит вред действительно страдающим психозом людям, заставляя их скрывать своё состояние. «Hellblade: Senua's Sacrifice» по мысли её авторов, может стать средством для нормального человека пережить и испытать то, что испытывает человек с психозом.

Создатели игры активно сотрудничали с «Recovery College East» – британской организацией, оказывающей помощь людям с психозами. Руководители этой организации устроили посещение «Ninja Theory» для нескольких пациентов с личным опытом психоза и душевных болезней. В дальнейшем разработчики продолжали сотрудничать с этими людьми и демонстрировать им материалы игры. «Ninja Theory» сотрудничала с

«Voice Collective», обществом «слушателей голосов», людей, испытывающих слуховые галлюцинации, но не признающих это состояние психической болезнью.

Находясь постоянно в битвах, проявляя ярость и бесстрашие в боях, Сенуа всё больше поддаётся своему психозу, так как она испытывает сильнейший стресс, а двуокись углерода из-за задержки дыхания накапливается в организме. Впоследствии психоз, который становится день ото дня всё сильнее и сложнее, является неотъемлемой частью ее жизни. Она начинает слышать новые голоса и чаще видеть галлюцинации. Её постоянно преследует страх темноты, при котором психоз как будто приобретает реальный облик, материализуется. Сенуа в темноте начинает видеть образы и силуэты разных чудовищных существ, которые ее преследуют, и от которых она старается спастись. Если от них не удается сбежать, то главная героиня погибает в муках и конвульсиях от пережитого шока и внутренней боли. Указанные сцены ярчайшим образом представлены в игре.

Главная героиня постоянно испытывает стресс и влияние голосов на свое поведение: появляется злость, раздражение, недовольство собой и чувство вины. Негативные эмоции погружают Сенуа в мир зловещих видений. Только изредка, в минуты отчаяния, она вспоминает о своем возлюбленном, Диллионе, и о своей цели его воскресить, и чувствует уверенность в собственных силах. В такие моменты Сенуа видит и слышит Диллиона, который подбадривает ее и говорит о своих чувствах к ней. Содержание видений главной героини меняется в зависимости от испытуемых эмоций и чувств, и, несомненно, такие резкие перепады от «хорошего» к «плохому» оставляют след на состоянии Сенуа. В конечном счете, Сенуа приказывает голосам «замолчать», и они уходят на некоторое время из ее сознания, но вскоре возвращаются, поскольку психоз не подвластен человеческим силам, и Сенуа смиряется со своими «особенностями».

Атмосферу тревоги, страха, которую постоянно поддерживают создатели игры, усиливает приём «необратимой смерти». В начале игры Сенуа подвергается проклятию – её правая рука покрывается «гнилью», которая распространяется по конечности вверх каждый раз, когда персонаж погибает. Игрока предупреждают, – игра окончится, если «гниль» доберётся до головы Сенуа. Это предупреждение легко истолковать как ограничение на количество смертей персонажа: если Сенуа погибнет больше определённого количества раз, сохранение игрока будет удалено, и прохождение придется начать с самого начала. Данный психологический приём ещё более усиливает интимность связи главной героини и игрока. Однако, после выхода игры стало известно, что распространение «гнили» останавливается и возобновляется на определённых этапах игры, и в конечном счёте она никак не может достичь головы Сенуа, сколько бы персонаж ни погибал. Несмотря на то, что разработчики фактически обманывают игрока, ряд критиков высказались в пользу этого решения. Угрозу «необратимой смерти» назвали «великолепно исполненным образцом нарративного дизайна» и «современным воплощением приёма ненадёжного рассказчика» [SE7EN Solution, https://se7en.ws/issleduem-bezumnyy-mir-hellblade-keltskie-mify-i-realnaya-istoriya/].

Выводы

Компьютерная игра – феномен, воплотивший в себе знаковые элементы современной культуры. Популярность компьютерных игр позволяет говорить о том, что игра выступает фактором во многом определяющим мировоззрение современного человека. Компьютерная игра – это не только демонстрация растущей мощи цифровых технологий, но и «слепок современной культуры», отражение господствующих в обществе настроений, этических установок, мировоззренческих критериев. В играх, выходящих в свет в последние годы, создатели требуют от игрока определенной «взрослости». Жестокость, насилие, непростой моральный выбор – реальность современных игр. Нацио-

нальные, расовые, экономические противоречия – это также реальность современных игр.

«Hellblade: Senua’s Sacrifice» не просто изображает страдания человека, больного психозом в декорациях кельтской и скандинавской мифологии. Используя широкий спектр аудио и графических разработок в современной компьютерной индустрии, создатели игры пытаются максимально «привязать» игрока к образу Сенуа. Игрок видит мир её глазами, видит её лицо, искажённое печатью безумия. Играющий переживаете её самые тёплые и самые страшные воспоминания, помогаете ей столкнуться с внутренними страхами и принять боль от утраты возлюбленного. Игра создаёт интимную обстановку и всеми силами выталкивает вас из зоны комфорта. По мере продвижения по миру игры декорации становятся всё сюрреалистичнее и кошмарнее, травмирующие воспоминания Сенуа рождают новые условия игры. Нервные длительные бои изнуряют и навязывают страх умереть. Игра перестаёт быть развлечением, она рискует отпугнуть определенную часть аудитории, но при этом, она оправданно заявляет о себе как о предмете искусства, пускай и в сегменте массовой культуры. Эмоциональный фон игры, сопереживание главной героине, ставят «Hellblade: Senua’s Sacrifice» в один ряд с произведениями современной литературы или кинематографа. Этого авторам игры в определяющей степени удалось добиться скрупулезным воспроизведением религиозного контента, являющегося основой конечного продукта.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. История религии. В 2 т.: учебник для бакалавров / под ред. И.Н. Яблокова. – М.: изд-во Юрайт, 2014. – Т. 1. – 526 с.

2. История Европы с древнейших времен до наших дней: в 8 т.: Древняя Европа / под ред. З.В. Удальцова. – М.: Наука, 1988. – Т. 1. – 704 с.

3. Гордеева, О.В. Измененные состояния сознания и культура. Хрестоматия / О.В. Гордеева. – СПб.: Питер, 2009. – 336 с.

4. Киберрелигия: наука как фактор религиозных трансформаций / А.П. Забияко, Е.А. Воронкова, А.В. Лапин А.В. и др.; под ред. А.П. Забияко. – Благовещенск: Изд-во АмГУ, библиотека журнала «Религиоведение», 2012. – 208 с.

5. Хендерсон, И. Пикты. Таинственные воины древней Шотландии / И. Хендерсон. – М.: Центрполиграф, 2004. – 217 с.

6. Исследуем безумный мир Hellblade: кельтские мифы и реальная история [Электронный ресурс]. – URL: https://se7en.ws/issleduem-bezumnyy-mir-hellblade-keltskie-mify-i-realnaya-istoriya/ (дата обращения 17.08.2018).

7. Меч и краска: разбор облика главной героини Hellblade [Электронный ресурс]. – URL: https://dtf.ru/flood/5850-mech-i-kraska-razbor-oblika-glavnoy-geroini-hellblade (дата обращения 17.08.2018).

8. Расколотое «Я» – обзор Hellblade: Senua's [Электронный ресурс]. – URL: https://dtf.ru/games/9101-raskolotoe-ya-obzor-hellblade-senua-s-sacrifice (дата обращения 17.08.2018).

Примечания

[1] Смешанный жанр компьютерных игр, сочетающий элементы жанров «квест» и «экшен». Подобные игры предлагают игроку преодолевать препятствия как интеллектуального, так и физического рода, например, испытания игрока на выносливость или скорость реакции; само определение того, когда такая игра перестает быть квестом и превращается в чистую action-игру, является лишь вопросом интерпретации. К таким элементам могут принадлежать головоломки; сюжет, многочисленные персонажи, диалоги между ними, инвентарь для собранных предметов и другие приметы жанра квестов.

[2] Heavenly Sword – игра в жанре «слешер», разработанная британской студией Ninja Theory и изданная Sony Computer Entertainment эксклюзивно для консоли PlayStation.

[3] Метод звуковой записи, при котором используется специальное расположение микрофонов, предназначенное для последующего прослушивания через наушники. Обычно при этом методе записи используется специальный манекен, повторяющий анатомическое строение человеческой головы (иногда вплоть до ушей). Учитывая то, что строение внешнего уха у каждого человека индивидуально и он привыкает слышать окружающий мир с таким строением с раннего детства, использование отличающихся по строению ушей при записи может привести к неправильному восприятию записи слушателем.

ПАШКОВ А.Н.
Студент-бакалавр
Департамент философии и религиоведения, Дальневосточный Федеральный Университет (Россия, Владивосток)

СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ ЭФФЕКТИВНОСТИ ИСПОЛЬЗОВАНИЯ ИКТ ДЛЯ ПРИВЛЕЧЕНИЯ МОЛОДЕЖНОЙ АУДИТОРИИ В КАТОЛИЧЕСКОМ И ПРАВОСЛАВНОМ МЕДИАПРОСТРАНСТВЕ (С 2015 ПО 2018 ГГ.)

Аннотация. Исследование автора посвящено осмыслению роли сетевых коммуникаций в христианской (католической и православной) миссионерской деятельности для привлечения внимания молодежи. На основе сравнительного анализа эффективности использования информационно-коммуникационных технологий характеризуется ситуация, сложившаяся в Русской Православной и Римско-католической Церквях, предлагается портрет современного пользователя услугами. Рассматривается вопрос об информационной политике религиозных институтов в сети Интернет, выявляются актуальные потребности молодежи в разных странах, предпочитающей общение в социальных сетях, порталах, блогах, подкастах. В начале XX века ученые отмечали, что Интернет является мощным орудием прозелитизма. Это утверждение близко к истине, так как в 2017 году доступ к сети Интернет имело более 4 млрд. человек, соответственно, аудитория социальных сетей была равна 3,196 млрд. человек. Среди пользователей Интернет-пространства немалую долю составляет молодое поколение. Оно является потенциальным полем деятельности для религиозных организаций. Необходимо отметить, что данный обзор не призван идеализировать политику какой-либо из христианских церквей в медиапространстве. Целью работы является объективный анализ фактов по использованию информационных технологий католической и православной церквями.

Ключевые слова: католицизм, православие, молодежь, медиапространство, религия, эффективность.

PASHKOV A.N.
Bachelor student
Department of Philosophy and Religious Studies, Far Eastern Federal University (Russia, Vladivostok)

COMPARATIVE ANALYSIS OF THE EFFECTIVENESS OF ICT USE FOR ATTRACTING YOUNG AUDIENCES IN THE CATHOLIC AND ORTHODOX MEDIA SPACE (FROM 2015 TO 2018)

Abstract. The author analyzes the role of network communications in Christian (Catholic and Orthodox) missionary activity to attract the attention of young people. Based on a comparative analysis of the effectiveness of the use of information and communication

technologies, the current situation in the Russian Orthodox and Roman Catholic churches is characterized, a portrait of the modern user is offered services. The issue of the information policy of religious institutions in the Internet is considered, the actual needs of young people in different countries, preferring communication in social networks, portals, blogs, podcasts, are revealed. At the beginning of the XX century, scientists noted that the Internet is a powerful tool of proselytism. This statement is close to the truth, because in 2017, access to the Internet was more than 4 billion people, respectively, the audience of social networks was equal to 3.196 billion people. Among the users of the Internet space a large proportion is a young generation. It is a potential field of activity for religious organizations. It should be noted that this review is not meant to idealize the policy of any of the Christian churches in the media space. The objective of the work is an objective analysis of the facts on the use of information technologies by the Catholic and Orthodox churches.

Keywords: Catholicism, Orthodoxy, youth, media space, religion, efficiency.

Анализ возможностей Интернет-пространства для религиозных организаций был проведён как российскими, так и зарубежными исследователями. Выделяются такие способы деятельности, как предоставление информации о религиозном учении, использование медиа как средства пропаганды, кибер-паломничества, ознакомления с виртуальными святынями, удовлетворение потребностей людей в виде сборников электронных молитв [Botelho, 2005, 63]. Ученые регистрируют осуществление ритуалов в киберпространстве. Данные способы взаимодействия могут рассматриваться как инструменты достижения поставленных перед миссионерами целей. Эффективность просветительской деятельности, например, в христианстве, для молодого поколения посредством сети Интернет может заключаться не только в его массовом использовании, но и в том, что при отсутствии непосредственного вербального контакта пользователям легче выражать свои религиозные чувства [Arasa, Cantoni, Ruiz, 2010, 15]. Данный факт может способствовать раскрытию чувств ребенка подросткового возраста, который ощущает потребность в духовной поддержке и вере, но в силу каких-либо причин не решается прийти в Церковь. Для удовлетворения этой потребности существуют специализированные Интернет-порталы, либо сообщества в социальных сетях.

Рассмотрим официальные и неофициальные интернет-ресурсы РПЦ, посвященные просветительской деятельности среди молодежи. В настоящее время в российском Интернете насчитывается около 400 сайтов, посвящённых православной тематике, из них около 50 являются активными (на которых регулярно публикуются статьи). В ходе анализа этих сайтов было выявлено, что ссылки на какие-либо Интернет-ресурсы, которые посвящены молодежи или могли бы быть ей интересны, на них не присутствуют. Одним из самых популярных сайтов в данной сфере является **«pravmir.ru»**. На нем регулярно обновляются публикации, размещены видеоролики, предназначенные для молодой аудитории. Например, в преддверии периода сдачи выпускниками школ единого государственного экзамена был выпущен видеоролик «Не поступил в институт. Я это пережил». Посещаемость этого сайта (приблизительно 3 млн. человек) самая высокая среди других Интернет-ресурсов, посвященных православной тематике. Другим наиболее востребованным проектом РПЦ может считаться сайт **«Батюшка онлайн»**. Это международный проект, в котором священники и архиереи Русской Православной Церкви отвечают на вопросы в режиме реального времени. Он создан 11 мая 2011 года в Ульяновске (изначально, как группа в социальной сети). Впоследствии у проекта появились официальные аккаунты в «Instagram», «Facebook», «Periscope», «Twitter», «YouTube», «Одноклассники», позже «batyushka.online» (доступ на конец мая 2018 года к которому не предоставляется). Проект был отмечен Патриархом Московским и всея Руси Кириллом и губернатором Ульяновской области С.И. Морозовым, а также и

назван одним из «самых успешных» медийных проектов Русской Православной Церкви. Проект пользуется относительно большой популярностью. Суммарная аудитория составляет около 90 тысяч человек, что в несколько раз превышает аудиторию единственного русскоязычного православного молодежного Интернет-портала **«Чайка»**, которому более 10 лет. За это время он не обрел достаточного уровня популярности. Скорее всего, это связано с его внешним оформлением и внутренним содержанием. Структура сайта была актуальна примерно до 2008 года, после началось активное развитие социальных сетей, что позволило оптимизировать коммуникацию молодежи, но портал, в отличие от «Батюшка онлайн» не модернизируется, оценивается как не соответствующий новым стандартам. Одним из примеров, демонстрирующих несоответствие запросам современного мира, может служить продолжение изготовления фильмов в DVD-формате. Следует отметить, что несколько лет назад появилась тенденция к отказу от такого формата, что привело к отсутствию у ноутбуков DVD- приводов. Обращение к физическим носителям информации резко сократилось, так как больший объем информации люди черпают из сети Интернет.

В Римско-католической церкви идея отношения к сети как к средству христианизации общества не нова. В 2003 году папа Иоанн Павел II назвал святого Исидора Севильского покровителем Интернета, основываясь на том, что данный вид коммуникации «огромная сокровищница знаний». Проанализировав зарубежные католические Интернет-порталы, мы можем убедиться в этом. Католические сайты, в отличие от православных, обладают качественным **«user experience»**. Существует достаточное количество ресурсов, посвященных молодежной аудитории. Рассмотрим некоторые из них: **«www.cdowcym.org»** – сайт католического министерства молодежи, который выделяется среди других большим количеством информации, интересующей подростков в поиске веры. Предлагается разнообразие услуг от консультации по переходу в католичество до религиозной и психологической поддержки людям, потерявшим родственников. Из минусов – нет ссылок на другие ресурсы, посвященных молодежи. Визуальные эффекты также привлекают внимание: например, **«www.catholicyouthwork.com»** – полноценный портал для детей и подростков, который призван облегчить общение между ними. Он обладает современным дизайном, во вкладках можно увидеть обновляющиеся публикации в большом количестве, которые знакомят подростков с верой посредством приложений для смартфона, а также интервью с различными популярными в среде взрослеющих детей людьми. Обращаем внимание на полный перечень ссылок с предложениями посетить разные молодежные конференции и лагеря. Сайт **«lifeteen.com»** похож на предыдущий, но является направленным конкретно на тинэйджеров. В статьях, написанных самими подростками, рассматриваются вопросы семьи и брака, первых серьезных отношений, скрупулезно описываются психологические проблемы, которые могут возникнуть у подростка, многое другое.

Сравнивая православные и католические Интернет-ресурсы, мы понимаем, что католическая церковь использует медиапространство, делая акцент на привлечение молодежи, рассматривая ее в качестве целевой аудитории. Таким образом, разработчики оперативно подстраиваются под новые тенденции, возникающие в сети, к примеру, изменение дизайна или использование иных инструментов донесения информации: «YouTube», «Twitter», «Facebook», что определенно не входит в круг первостепенных задач администраторов православных сайтов, посвященных молодежи в России. РПЦ, скорее всего, из-за специфики развития информационных технологий в России, если быть точнее, объективно демонстрирует более низкие темпы роста использования ИКТ [Кривушина, 2003, 110], поэтому находится в процессе осмысления данных проблем. Другой причиной высоких показателей использования ресурсов Интернета РКЦ является обсуждение наиболее актуальных вопросов, затрагивающих жизнь подростка, что

позволяет им более успешно привлекать новую молодую аудиторию. Отмечая отсутствие у РПЦ специализированных порталов для молодежи, приходим к выводам о недооценивании церковным руководством ИКТ, либо нежелании их использовать. Считаем, что опыт католических стран для успешного привлечения молодого поколения в лоно своей церкви был бы полезен для анализа и адаптированного применения.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Кривушина, В. Ю. Русское православие: идеологическая конструкция и Интернет / В.Ю. Кривушина // Вестник Евразии. – 2003. – № 4. – С. 107–131.

2. Botelho, J. Using the Internet for religion: a study of the possible use of the Internet for religious purposes among the Catholics of the Archdiocese of Mumbai, India. / J. Botelho. – United Kingdom: London, 2005. – 357 c.

3. Arasa, D. Religious internet communication: facts, experiences and trends in the Catholic Church / D. Arasa,, L. Cantoni., L. Ruiz. – Italy: Rome, 2010. – 410 c.

БЫКОВА Е.В.

Кандидат искусствоведения, доцент кафедры культурологии и социологии

Вятский государственный университет (Россия, Киров)

КОСТРОВ А.В.

Доктор исторических наук, профессор кафедры мировой истории и международных отношений,

Иркутский государственный университет (Россия, Иркутск)

ВИЗУАЛИЗАЦИЯ ЭСХАТОЛОГИЧЕСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ В СОВРЕМЕННОМ ЛУБКЕ ЧАСОВЕННЫХ СТАРООБРЯДЦЕВ «ВСЕМИРНАЯ СЕТЬ. МИРОВАЯ ПАУТИНА»

Аннотация. Визуальная картина эсхатологических представлений старообрядцев часовенных интерпретируется через лубок «Всемирная сеть. Мировая паутина» и связана с негативной оценкой информационного общества и научно-технического прогресса, глобализации и компьютеризации. Растиражированная рисованная картинка была создана на Дубчесе в Красноярском крае в 2010 году. Интернет-паутина, плетущая дьявольские сети, – основа мирового зла. Метафоричная характеристика современного общества как «компьютерный концлагерь» и «черепашня» подтверждает крайне негативное отношение старообрядцев часовенного согласия к реалиям жизни и противостояние «новому мировому порядку». В основе изображения лежит синтез вербального и визуального: «игра слов и смыслов», цитирование Священного писания, поясняющего мировоззренческие установки о конце света и пришествии Антихриста. Сочетание постмодернистских тенденций композиционного построения и древнерусских иконописных и книжных традиций создают сложнейшее политекстовое художественное произведение, использующее варианты иконографии Страшного суда и современной журнальной графики.

Ключевые слова: старообрядцы, часовенные, эсхатология, современный рисованный лубок, антихрист, духовный стих, Интернет.

BYKOVA E.V.
PhD, Assistant Professor
Vyatka State University (Russia, Kirov)
KOSTROV A.V.
Doctor of History, Professor
Irkutsk State University (Russia, Irkutsk)

CONTEMPORARY LUBOK «THE WORLD NETWORK. THE WORLD WIDE WEB» OF THE CHAPEL OLD BELIEVERS: VISUALIZATION OF ESCHATOLOGICAL IDEAS

Abstract. The visual picture of the eschatological representations of the Old Believers of the chapels is interpreted through the lubok "The World Network. The World Wide Web" and is associated with a negative assessment of the information society and scientific and technological progress, globalization and computerization. A retouched hand-drawn picture was created on Dubce in the Krasnoyarsk region in 2010. The Internet web, weaving the diabolical networks, is the basis of the world evil. The metaphorical characteristic of modern society as a "computer concentration camp" and "cherepashnya" (a huge number of diverse human skulls) confirms the extremely negative attitude of the Old Believers to the realities of life and opposition to the "new world order". At the heart of the image there is a synthesis of verbal and visual: "the play of words and meanings", the citation of the Holy Scripture, explaining the worldview of the end of the world and the coming of the Antichrist. The combination of postmodern tendencies of compositional construction and Old Russian icon painting and book traditions create a complex polytextual work of art that uses the iconography of the Last Judgment and modern journal graphics.

Keywords: Old Believers, chapels, eschatology, contemporary lubok, Antichrist, spiritual verse, Internet.

Эсхатологические представления старообрядцев-часовенных часто становятся объектом изучения в среде историков, археографов и фольклористов. Оцифровка и публикация рукописных книг и других письменных источников, привезенных с Енисея новосибирскими учеными, позволяет расширить наши представления об изменениях в современном, достаточно закрытом сообществе старообрядцев-часовенных [Духовная литература, 1999, 2011]. Опубликованные Н.Д. Зольниковой рукописи А. Мурачева свидетельствуют о неподдельном интересе старообрядцев к современным мировым процессам, в частности, технологичности и глобализации, и своеобразной интерпретации мироустройства, согласно доктринальных установок [Зольникова, 2000, 2018]. Со дня раскола старообрядцы живут в ожидании конца света. В различные исторические периоды подобные ожидания усиливались и находили свое проявление в различных формах протеста (например, гари). Ожидание Страшного суда и уверенность в наступившем царстве Антихриста послужили причиной того, что старообрядцы верили в свою избранность. Миссия избранничества нашла выражение в большом количестве письменных, изобразительных и книжных источниках, а также развернутых полемических спорах.

В ходе экспедиций в старообрядческие общины Тувы не раз можно было слышать о пришествии Антихриста или его ожидании в различных общественных и личных проявлениях, которые сопровождают эсхатологические представления. В среде старообрядцев в течение всего XX века велись споры о чувственной или духовной природе антихриста в старообрядчестве. При этом Агеева Е. А. отмечала, что повсеместно доминируют «чувственные» воззрения [Агеева,1997, 9].

Эсхатологическая тема находит интересное воплощение в визуальных образах старообрядческих лубков, обнаруженных на Енисее во время экспедиций 2016–2017 гг. Было выявлено 12 образцов народной картинки, которые размножены печатными технологиями с рисованных образцов. Согласно сложившимся стереотипам, образ жизни старообрядцев в большинстве своем связан с их прочным сопротивлением самого разного рода нововведениям, их мировоззрение представляется как замкнутое и закрытое для научно-технического прогресса и массовой культуры. И хотя духовная, нравственная сторона жизни древлеправославного христианина остаётся относительно неизменной, материальная, бытовая сторона его жизни подверглась серьезной трансформации в результате повсеместного внедрения и распространения массовой продукции, оказывающейся зачастую более практичной и удобной в использовании. Образцом такой продукции, тиражируемой и распространяющейся, в среде старообрядцев часовенного согласия послужили рисованные картинки, которые оцифрованы и распечатывают в полиграфических салонах Сибири и Америки. Рисованная картина «Всемирная сеть. Мировая паутина» была написана 3 апреля 2010 года, о чём свидетельствует автор картины в нижнем углу, после стиха «Билет в “Рай”». Здесь же сделана подпись: «*Просим прощения за ошибки. И помолитесь ГБ за детей*». Автор явно следует рукописным книжным традициям переписчика в концовке. Первый оригинальный вариант был выполнен на формате А1 (86х61 см) в смешанной технике с использованием фломастеров и акварели. Согласно данным полученным от информантов, современный рисованный лубок создан в старообрядческих скитах часовенного согласия на Среднем Енисее, но мы его видели только в тиражированном варианте.

Лубочная картинка посвящена актуальной теме современного мира: глобализация и «Всемирная сеть. Мировая паутина». Протест через визуальные образы доступные для одноверцев подробно объясняют тенденции греховности современного мира и выполняют воспитательные и назидательные функции конфессионального доктринального характера. Реальный поведенческий рисунок и фактические тенденции быта и хозяйствования современного старообрядца являются ярким примером вынужденного осознанного и в то же время стихийного компромисса адаптивного характера между традиционными религиозными догматами и социокультурной обстановкой, провозгласившей господство массовой культуры. Эта адаптация вызывает протест в сообществах, которые изначально выступают за сохранение старых традиций и стремящихся к изоляции.

Интернет-паутина в картинке «Всемирная сеть. Мировая паутина» трактуется как движение к концу света и имеет назидательное содержание. Художник показывает всемирную сеть как паутину. В центре большой паук на земном шаре пожирает человека как «жертву дьявола», от него отходит паутина. На пауке изображен сатана в виде чёрта с рогами и копытами, числовым обозначением «666» и над ним надпись «*единое мировое правительство / единая мировая религия*». Под пауком надпись: «*Последние минуты / мировая история подходит к своему скончанию*». Таким образом, художник говорит о пришествии Антихриста и конце света.

В выявленных народных картинках художник через подбор визуальных и вербальных рядов представляется как человек достаточно опытный и знакомый с технологиями информационного общества, о чём говорят отдельные детали и подписи: «*международный биомитрический стандарт*», под телефоном изображены антенны HAARP (программа по исследованию активных высоких частот ионосферы, психотропное и климатическое оружие массового поражения, в России есть в Васильсерске, Томске), ИНН, смарт-карта, микро-чип», ноутбук с информацией о человеке и веб-камерой и т.д.

В картине художник даёт метафоричную и очень острую характеристику современному обществу: «черепашня», «компьютерный концлагерь!». Зависимость от ком-

пьютерных технологий и потеря своей свободы, не физической, а духовной, подчёркивается через визуальные образы и комментирующие цитаты. Тема зависимости от современных компьютерных технологий звучит и в стихе «Билет в “Рай” (глобальный)», отражающем эсхатологические настроения художника. Современное мироустройство в стихе автор называет «*маскарадом лицемеров и лгунов*». Характеристика общества как «черепашня» свидетельствует об эсхатологическом восприятии современного общества и любимом приеме «игры слов и смыслов», не раз встречающихся в найденных лубочных картинках. Стилизованное изображение черепахи с панцирем в виде черепа, и головы людей, постепенно трансформирующиеся в черепа, подчеркивает метафоричность использования и игры слов «череп» и «черепаха».

Старообрядцы считают, что Антихристов мир – это внешний мир, который окружает человека, потому что в этом мире много искушений. В нижнем поле в стихе «Билет в “Рай” (глобальный)» представлены образные метафоры о греховном мире, в котором живет человек. Это современное литературное творчество старообрядцев-часовенных отражает душевное состояние возможности спасения через тихую молитву с призывом: «*Тихонько веруйте в душе*». Игровые элементы лубочной картинки подчеркнуты не только концепцией изображения, но и вербально. Об игровом пространстве современного старообрядческого лубка написано в статье, где подробно дается анализ другой рисованной картинки «Две дороги – два пути» [Быкова, Костров, 2018]. Приёмы конструирования изобразительного поля и игра со словом сближают эти картинки. Источники для изобразительного ряда также схожи, например, здание Брюсселя с компьютерным зверем. Автор подчеркивает возможности игровой основы со словами: «*Но чтобы не было проблем, ад изменили / словом “рай”*».

Тема загробного воздаяния – один из лейтмотивов рисованной картинки. Старообрядцы часто обращаются к этой теме в своих рукописных Цветниках и Синодиках, лицевых Апокалипсисах, в Житии Василия Нового и разнообразных сборниках. В небольших домашних иконах «Страшного суда» и «Сошествия во ад» композиции на тему праведной и дурной смерти начинают тиражироваться и распространяться в быту. Как отмечает О. Ю. Тарасов, в иконописных традициях образы загробного воздаяния сосредоточиваются в повседневном микромире человека [Тарасов, 1995, 113]. В художественном изображении в народной картинке соединилось несколько стилистических традиций. Элементы иконописи в виде змея, пылающего огнем и поглощающего людей. Над ними земля, люди идут с билетами, на них написано «отверженный». Всё это подчеркивает пристрастия к традициям иконографии Страшного Суда в визуальном и вербальном восприятии.

Под влиянием глобализации происходит унификация всего человечества, разрушая границы и стирая различия между государствами. Анализируя народное религиозное мировоззрение российской глубинки на примере лубка, можно сказать, что религиозные сообщества крайне негативно оценивают сложившуюся ситуацию. Установление нового мирового порядка и процессы глобализации – одна из тем, затрагивающая отношения художника к современному мироустройству. Комментарий через визуализацию современных нравов «*рогатая рука “нового мирового порядка”*» объясняется источником происхождения «*сатанинской библией*». Призыв в виде лозунга: «*Не попадайте в сети диавола! Блюди себе опасно!*» становится популярным и встречается в других картинках, что свидетельствует о едином происхождении рассматриваемого изобразительного материала» [Костров, Быкова, 2016]. Критике подвергается и экуменизм: «*многообразие в единстве*» с интересной попыткой изобразительной трактовки портретных зарисовок, названных «*советом нечестивых*».

Самый безнадежный пессимизм, пронизывавший эсхатологические построения староверов, всё-таки оставлял возможность маневра, который заключался в том, что все

ужасы конца мира, конца света состоятся в царстве антихриста, а для истинных христиан, не подчинившихся, не покорившихся его власти, это будет началом царства Божия на земле. Старообрядцы воспринимают Интернет-паутину как одну из основных частей процесса глобализации, поэтому эта информационная сеть при всех своих возможностях сама по себе была и остается явлением чуждым церковным традициям, новой площадкой для пропаганды неканонического поведения и сектантских религиозных учений.

Всемирная сеть Интернет – одно из проявлений глобализации. Анализируя лубок, посвящённый теме «Всемирная сеть! Мировая паутина!» можно сделать ряд выводов о визуальном опыте создателей. Во-первых, обилие предметов повседневного пользования городского жителя и правильное описание их использования говорит о том, что создатель лубка хорошо знаком с этой культурой и благами этой цивилизации. Например, кредитные карты – безналичный расчет, ИНН, штрих код для идентификации товаров, персональные карты для идентификации людей (пропуск), мобильный телефон. В Сандакчесском соборном уложении (с «историческими пояснениями») от 23–24.05.1994 г. радио и телевизоры названы «бесовскими кумирами», кинотеатр и дом с телевизором – «идольским храмом», где «прославляется диявол» – и вся эта техника губит душу [Покровский Зольникова, 2002, 95]. Технический прогресс воспринимается отрицательно, потому что признаёт доминирование ума без сердца. Также особо следует отметить, знание опасной и запретной темы для людей, как игровые автоматы: автор изображает запретность «Нового Вавилона» – искуситель «джек пот» на игровом автомате. Во-вторых, на лубке изображены предметы, о существовании которых знают не все горожане, о которых не рассказывают по телевидению. Беседы с информантами этого региона, подтверждают, что внешний мир грешен изначально, потому что в нем нарушаются заповеди Господни.

Эсхатологическая тематика претворяется в разнообразных жанровых формах, традиционных для старообрядческой литературной традиции – посланиях, поучениях, наставлениях, беседах. Рассуждения о современных реалиях и соотнесение их со Священным писанием создает новые мифологические образы. Так, эсхатология будущего воспринимается часовенным художником через современную инфраструктуру как «диавольские сети». Дьявольские сети, распростертые над всем миром, как признак последнего времени – следствие массированного использования технических средств и шествие большей части человечества по «широкому» пути.

Эсхатологические представления, связанные с главным компьютером, имеют европейские истоки. Изображение чудовищного спрута, щупальца которого тянутся из Брюсселя и охватывают Америку и Россию, имеет литературное происхождение. Впервые компьютер, «зверь», появляется в романе-антиутопии американского писателя Джо Массера (Joe Musser) «И се конь блед…» («Beholda Pale Horse», 1970). В середине 70-х годов XX века о нем уже как о реальности пишут в американской прессе, в связи с чем появляется Urban Myths [Ахметова, 2010]. Роман-антиутопия о супер-компьютере в Брюсселе нашёл отклик во многих религиозных практиках [Панченко, 2015]. В старообрядческой среде он получает распространение в 80-х годах XX века в устной и рукописной традиции. Согласно ей учет и контроль над закодированными людьми осуществляется через гигантский компьютер под названием «Зверь». Комментарий к спруту-сатане, с длинными щупальцами, запущенными в различные центры мира, свидетельствует о распространении апокалиптических представлений. Например, изображен суперкомпьютер «Зверь» и здание в форме креста, в котором он расположен в Брюсселе. Подобный рисунок взят с известной карикатуры протестантского священника. Лубок категорически отрицает все технологические новшества и считает их выдумкой дьявола на земле. Более того, на рисованной картине флаг Евросоюза держит дьяволь-

ское чудовище, а под ними флаги европейских стран, из чего следует, что Евросоюз – порождение дьявола. Оппозиционные идеи к государственности, свойственные старообрядцам-беспоповцам, находят свое воплощение в изображении ИНН. Базы данных, которые внедряет государство, также изображены как дьявольские козни, что ведет к подрыву доверия к государственным органам и руководству страны.

Таким образом, можно сделать вывод, что автор лубочной картины осведомлен в сфере новых технологий. Более того, на лубке можно найти изображение имплантатов и сканеров фирмы «VeriChip», которые были разработаны в 2001 году, а поставка в Россию была запланирована на 2004 год. Лубок отрицает глобализацию, считая, что она приведет к власти дьявола, а люди, которые пользуются достижением технического прогресса, попадут в ад, о чем говорит стихотворение «Билет в “Рай” (глобальный)». Эффект отрицания усиливается отрывками из религиозных текстов и изображениями миниатюр, что можно расценить как своеобразная визуальная и вербальная манипуляция. Если ранее распространение эсхатологических представлений было через устные фольклорные формы, письменные и книжные источники, то в современных условиях старообрядцы часовенные вернулись к традициям лубочной картинки. Используя современные методы полиграфии, в среде старообрядцев часовенных Сибири и Америки, тиражируются и распространяются картинки с эсхатологическими представлениями, в которых современными художественными средствами объясняются пороки современного общества и задается программа поведения в закрытом обществе

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Агеева, Е.А. Старообрядческая полемика об Антихристе на исходе XX века / Е.А. Агеева // Уральский сборник. Екатеринбург, 1997. – Вып. 1. – С. 9–15.

2. Ахметова, М.В. Конец света в одной отдельно взятой стране: религиозные сообщества постсоветской России и их эсхатологический миф / М.В. Ахметова. – М.: РГГУ; ОГИ, 2010. – 333 с.

3. Духовная литература староверов Востока России XVIII–XX вв. – Новосибирск: Сибирский хронограф. – 1999. – 799 с.

4. Духовная литература староверов Востока России XVIII–XX вв. – Новосибирск: Изд-во СО РАН, Сиб. отд-ние. – 2011. – Т. 3. – 405 с.

5. Быкова, Е.В. «Игра пространства» в современном старообрядческом лубке / Е.В. Быкова, А.В. Костров // Научные труды. – СПб., 2018. – Вып. 44. – Проблемы развития отечественного искусства. – Январь/март. – С. 174–185.

6. Зольникова, Н.Д. Сочинение писателя-старовера А.Г. Мурачева «О начертании» в свете споров о штрих-коде как печати Антихриста / Н.Д. Зольникова // Гуманитарные науки в Сибири. – 2018. – Т. 25. – № 1. – С. 96–100.

7. Зольникова, Н.Д. Полемика об Антихристе у часовенных на востоке России в XX в. / Н.Д. Зольникова // Источники по русской истории и литературе: Средневековье и Новое время. Новосибирск: Изд-во СО РАН. – 2000. – С. 237–271.

8. Костров, А.В. «Две дороги – Два пути»: мировоззрение староверов-часовенных в лубочных художественных образах / А.В. Костров, Е.В. Быкова // RES HUMANITARIAE. – 2016. – Вып. XX. – С. 177–193.

9. Покровский, Н.Н. Староверы–часовенные на востоке России в XVIII–XX вв. / Н.Н. Покровский, Н.Д. Зольникова. – М.: Памятники исторической мысли, 2002. – 471 с.

10. Тарасов, О.Ю. Икона и благочестие: Очерки иконного дела в императорской России / О.Ю. Тарасов. – М., 1995. – 495 с.

РАЗДЕЛ 4. СОВРЕМЕННЫЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ И ЭТНОРЕЛИГИОЗНЫЕ ПРОЦЕССЫ КАК ФАКТОР ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО РАЗВИТИЯ РОССИИ

ДОНЦЕВ С.П.

Кандидат политических наук, старший преподаватель кафедры теоретической и прикладной политологии

Российский государственный гуманитарный университет (Россия, Москва)

МИРОТВОРЧЕСКИЙ ПОТЕНЦИАЛ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В КОНТЕКСТЕ РОССИЙСКО-ГРУЗИНСКИХ ОТНОШЕНИЙ В НАЧАЛЕ XXI В.

Аннотация. В статье рассматривается участие Русской и Грузинской православной церквей в системе взаимодействий российских и грузинских государственных институтов в начале XXI в. Выделены основные направления взаимодействий, проведена их типологизация. Миротворческий потенциал двух Церквей оцениваться по результатам переговорного процесса в ходе урегулирования политических конфликтов в Южной Осетии и Абхазии. Показано, что особенностями Русской и Грузинской православных церквей, как акторов международных отношений является тесная согласованность их международной деятельности с работой государственных институтов соответствующих политических систем. Показана также роль каналов церковной дипломатии для налаживания коммуникаций между двумя государствами после конфликта 2008 г. и сделан вывод о миротворческом потенциале религиозных организаций.

Ключевые слова: российско-грузинские отношения, миротворчество, Русская православная церковь, Грузинская православная церковь, политический конфликт, церковная дипломатия.

DONTSEV S.P.

PhD in Political Sciences, Senior Lecturer of the Department of Theoretical and Applied Political Acience

Russian State Humanitarian University (Russia, Moscow)

THE PEACEKEEPING POTENTIAL OF THE ORTHODOX CHURCH IN THE CONTEXT OF RUSSIAN-GEORGIAN RELATIONS AT THE BEGINNING OF THE 21ST CENTURY

Abstract. The article discusses the participation of the Russian and Georgian Orthodox churches in the system of interaction of the Russian and Georgian state institutions in the beginning of XXI century. The main directions of interactions are defined, typology is carried out. The peacemaking potential of the two Churches is assessed by the results of the negotiation process in the course of the settlement of political conflicts in South Ossetia and Abkhazia. It is shown that the features of the Russian and Georgian Orthodox churches as actors in international relations is the close coordination of their international activities with the work of state institutions of the relevant political systems. The role of the channels of Church diplomacy for the establishment of communication between the two States after the conflict of 2008 is also shown, and the conclusion is made about the peacekeeping potential of religious organizations.

Keywords: Russian-Georgian relations, peacemaking, Russian Orthodox Church, Georgian Orthodox Church, political conflict, Church diplomacy.

Во второй половине XX в. тезис о монополии государств как основных акторов международных отношений стал менее очевидным. Появление и активная деятельность на международной арене новых игроков в лице институционально отделенных от государства организации, в том числе и религиозных, стали формировать принципиально новую структуру мировой политики. В контексте российско-грузинских отношений конца XX – начала XXI вв. указанная тенденция получила особое значение. Здесь следует отметить, что религиозный фактор во взаимоотношениях России и Грузии начиная с момента первых межгосударственных контактов и вплоть до сегодняшнего дня определяет формат политических, социальных и культурных взаимодействий двух государств. Принадлежность к православию, православной традиции на протяжении веков формировали контекст взаимодействий между двумя государствами и без его учёта любой анализ межгосударственных взаимодействий России и Грузии будет неполным.
При этом взаимоотношения Российской и Грузинской православных церквей на протяжении истории были непростыми. Потеря самостоятельности Грузинской православной церкви – ликвидация её автокефалии, переподчинение Правительствующему синоду и преобразование в экзархат – на протяжении XIX – начала XX вв. вызывали серьёзные протесты как среди иерархов грузинской церкви, так и национально ориентированной грузинкой интеллигенции. Ситуация усугублялось и издержками национальной политики Российской империи, которая применительно к грузинской церкви проявлялась в назначении экзархами русских иерархов (за исключением первого экзарха Варлаама (Эристави), вытеснением грузинского языка из богослужебной практики. После февральской революции противоречия ещё более обострились. Одностороннее восстановление грузинской церковью автокефалии на Мцхетском Соборе в марте 1917 г., смещение с кафедры Экзарха Грузии архиепископа Платона (Рождественского), давление на русские приходы с целью недопущения их административной самостоятельности привело к разрыву канонического общения двух церквей, которое было восстановлено только в 1943 г. Казалось бы, такой не самый благоприятный опыт взаимоотношений двух церквей должен был бы стать причиной отчуждённости и, как минимум, определённого недоверия в последующие годы. Однако, как будет показано ниже, он практически не повлиял на формат современных межцерковных коммуникаций. И если светские элиты на протяжении всего периода постсоветской истории периодически актуализировали антироссийский дискурс и он стал составной частью политики памяти и исторической политики грузинского государства, то в дискурсе, продуцируемом церковью, негативные сюжеты исторического взаимодействия двух церквей практически не задействованы. Возможно, одна из основных причин такой ситуации – достаточно тесные связи грузинской и российской иерархии начиная с 1943 г, совместное участие в мероприятиях, инициированных советским правительством, в том числе и в рамках советских миротворческих инициатив, а также личная позиция предстоятеля грузинской церкви – Католикоса-Патриарха Илии II, закончившего Московскую духовную семинарию, а затем и Московскую духовную академию и всегда с большой теплотой относящегося к российскому православию. Если в отношении политики российского государства Католикос-Патриарх и допускал порой жёсткие высказывания, то в отношении Русской православной церкви его позиция всегда была подчёркнуто корректной.

С распадом Советского Союза обе церкви стали приобретать политическую субъектность и в этом качестве стали оказывать влияние на общественно-политические процессы двух стран. В контексте настоящего исследования наибольший интерес представляет международной аспект деятельности двух церквей. И если во внутренней по-

литики мы можем наблюдать, что, например, грузинская церковь может по отдельным вопросам находиться в конфронтации с властями, то внешнеполитическая проблематика всегда демонстрирует корреляцию церковной и государственной позиции. И это относится как к Грузинской православной церкви и грузинскому государству, так и к Русской православной церкви и российскому государству. В каждом случае можно наблюдать различную степень согласованности в работе государственных и религиозных институтов на международной арене.

Эта традиция восходит ко времени существования СССР, когда и РПЦ и ГКЦ участвовали во внешнеполитической деятельности советского государства, но при этом их нельзя было рассматривать в качестве самостоятельных субъектов мировой политики. Например, участие обеих церквей в 1970–80 гг. в инициированных советским правительством движениях за мир и за разоружение, участие в деятельности Всемирного Совета Мира, а также Всемирного Совета Церквей с целью воздействия на общественное мнение за рубежом. Церкви также оказывали поддержку разнообразным международным инициативам Советского правительства, выпуская соответствующие декларации и осуждали деятельность его противников [Шкаровский, 2000, 306–307, 321]. И хотя миротворчество рассматривалось как одно из основных направлений деятельности советских религиозных организаций на международной арене в рамках поддержки советского внешнеполитического курса, однако непосредственно участвовать в урегулировании конфликтов в качестве посредника или организатора переговоров ни РПЦ, ни ГКЦ не могли.

С распадом Советского Союза начался процесс превращения Русской и Грузинской православных церквей в самостоятельных внешнеполитических игроков, однако, очевидно, что инерция прежних отношений сохранилась и, хотя участие РПЦ и ГКЦ в миротворческой деятельности перестало быть обязательной формой поддержки внешнеполитического курса государства, тем не менее, миротворческие инициативы двух церквей практически никогда не расходятся с официальной позицией их стран.

В рассматриваемый период две церкви могут оказывать влияние на российско-грузинские отношения следующим образом:

1) делая заявления в поддержку внешне- и внутриполитических инициатив России и Грузии или осуждая внешнеполитический курс страны-оппонента;

2) непосредственно участвуя в миротворческой деятельности, выступая с инициативами примирения конфликтующих сторон или реализуя гуманитарную миссию;

3) выступая каналом коммуникации между политическими системами России и Грузии.

Первое направление, связанное с использованием авторитета церкви для формирования общественного мнения, на контекст российско-грузинских отношений повлияло только косвенным образом. Дело в том, что тональность и сам характер заявлений представителей двух церквей в поддержку политического курса своих государств предопределил возможность появления более значимых, конкретных инициатив уже непосредственным образом влияющих на межгосударственные взаимодействия.

Ведь, казалось бы, две Церкви могли бы занять максимально критическую позицию в отношении противоборствующей стороны конфликта. Однако, хотя обе стороны и сделали заявления, идущие в русле государственной политики своих стран, но они были предельно абстрагированы от непосредственно межцерковных взаимодействий. Так, хотя патриарх-каталикос Илия II и заявлял неоднократно об Абхазии и Южной Осетии как об исконной грузинских землях [см., напр.: Грузия, 2008], а представители российского духовенства, выступали с обращениями, в которых говорилось о преступной грузинской политике [см., напр.: Обращение, 2008], вопрос о противостоянии двух церквей практически никогда не поднимался. Скорее наоборот, акцент ставился пре-

имущественно на общие духовные ценности конфликтующих сторон, что и являлось основанием для призывов к миру [см., напр.: Митрополит, 2008]. Безусловно, этому способствовала и официальная позиция Московской патриархии, отказавшейся от каких-либо претензий на управление югоосетинскими и абхазскими приходами и неоднократно официально подчёркивавшая их каноническую принадлежность Грузинской православной церкви. Хотя подобная позиция и привела к уходу югоосетинских и абхазских приходов в структуры неканонического «альтернативного» православия, но этот сюжет уже не связан непосредственно с проблематикой российско-грузинских отношений.

Возможности гуманитарной миссии двух Церквей проявились в ходе югоосетинского конфликта. Например, Грузинская православная церковь передавала продукты питания, медикаменты и одежду беженцам из зоны военного конфликта [см., напр.: Грузинская Патриархия, 2008]. РПЦ также организовала сбор средств и передачу гуманитарной помощи пострадавшим во время конфликта. На специально организованной пресс-конференции представители РПЦ утверждали, что именно церковь имеет возможность работать в зоне конфликта как никакая другая государственная или общественная структура, проиллюстрировав этот тезис сообщением о создании условий для размещения беженцев в монастырях [Русская Православная Церковь, 2008, 4]. Непосредственно миротворческие инициативы РПЦ в основном проявляются в призывах к конфликтующим сторонам сложить оружие [Алексий II, 2004, 1].

Использование каналов церковной дипломатии для налаживания коммуникаций между находящимися в условиях конфликта государствами является важнейшим направлением, которое оказывает влияние на контекст российско-грузинских отношений.

Естественно, коммуникативный потенциал актуализируется в условиях обострения межгосударственных взаимодействий. Так, в 2000 г. в период обострения российско-грузинских отношений проходила встреча Патриарха Алексия II и Патриарха-Католикоса Илии II с целью «восстановить братские отношения между единоверными народами» [Церкви, 2000]. Аналогичная встреча была проведена и в 2007 г. Однако наиболее ярко коммуникативные возможности двух религиозных лидеров проявились в ходе конфликта в Южной Осетии в начале августа 2008 г. Характерно, что контакты между ними не прерывались даже в наиболее острые моменты противостояния двух государств. Достоянием общественности стали факты телефонных переговоров между Илией II и председателем Отдела внешних церковных связей РПЦ митрополитом Кириллом (будущим патриархом), в ходе которых предстоятель грузинской церкви обратился с просьбой оказать содействие в передаче специального послания Президенту России Д.А. Медведеву и премьер-министру В.В. Путину. Просьба была удовлетворена, послания были переданы, как выразился митрополит Кирилл «по надлежащим каналам» [При содействии РПЦ, 2008].

После окончания активных боевых действий проблема коммуникации между двумя государствами вышла на первый план. В условиях полного отсутствия официальных контактов между Россией и Грузией любой вопрос, связанный с решением неизбежных проблем гуманитарного характера, решить было практически невозможно. В этих условиях коммуникативный потенциал двух церквей оказался как никогда востребован. Грузинская православная церковь фактически от лица государства вела переговоры по обмену военнопленными. Так, представитель грузинской церкви Митрополит Потийский и Хобский Григорий непосредственно участвовал в обмене военнопленными и именно ему были переданы освобождённые грузинские военнослужащие, задержанные в порту г. Поти [Освобожденные грузинские военнослужащие, 2008], а Патриарх-каталикос Илия II организовывал гуманитарный коридор для вывоза раненых

и убитых в контролируемом российскими войсками городе Гори. Когда МЧС России необходимо было передать гуманитарную помощь в г. Гори в отсутствие межгосударственных контактов это тоже можно было сделать только через Грузинскую православную церковь [МЧС, 2008]. Подобных фактов можно привести достаточно много.

Собственно, и последующее восстановление межгосударственных контактов между двумя странами происходило также при непосредственном участии двух церквей. В декабре 2008 г Патриарх-каталикос Илия II прибыл в Москву для участия в отпевании и погребении Патриарха Алексия II. Печальный повод для визита в Россию был использован в том числе и для решения внешнеполитических задач – Илия II в Патриарших покоях Храма Христа Спасителя провёл встречу с президентом России Д.А. Медведевым. По возвращению в Грузию Илия II незамедлительно встретился с министром иностранных дел Грузии Г. Вашадзе, ознакомив его с итогами своего визита в Москву, а чуть позже провёл аналогичную встречу и с грузинским президентом М. Саакашвилли. Основным итогом встречи патриарха-католикоса с Президентам РФ было достижение соглашения по вопросам, связанным с возвращением беженцев и открытием границ. Илия II и в дальнейшем проводил встречи с высшим руководством России. В том числе и при участии Патриарха Кирилла. Например, в 2013 г., когда предстоятель грузинской церкви передал В. Путину привет от премьер-министра Грузии Б. Иванишвили и сообщил ему о намерении последнего урегулировать российско-грузинские отношения [Патриарх, 2013].

Таким образом, в условиях ограниченности официальных межгосударственных каналов коммуникации России и Грузии актуализируется роль неофициальных дипломатических каналов, в качестве которых выступают две крупнейшие религиозные организации двух стран. При этом их роль не ограничивается декларативной формой поддержки соответствующих государств; в условиях конфликта две церкви приобретали политическую субъектность и фактически выполняли посреднические функции в налаживании взаимодействий между государственными институтами России и Грузии.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Алексий II. Заявление в связи с эскалацией военных действий в Южной Осетии / Алексий II // Церковный вестник. – 2004. – № 16. – С. 1.

2. Грузия никогда не смирится с потерей Южной Осетии и Абхазии – Илия II [Электронный ресурс] // Интерфакс-религии, 2008. – URL: www.interfax-religion.ru/?act=news&div=26582 (дата обращения 25.05.2018).

3. Грузинская Патриархия оказала помощь беженцам из зоны военного конфликта [Электронный ресурс] // Официальный сайт Московского патриархата, 2008. – URL: www.patriarchia.ru/db/text/450442.html (дата обращения 25.05.2018).

4. Митрополит Климент: «Мы же все – грузины, осетины, русские – православные» / интервью Управляющего делами Московской Патриархии, митрополита Калужского и Боровского Климента обозревателю «Известий» Борису Клину о грузино-югоосетинском конфликте // Известия. – 2008. – 3 авг.

5. МЧС РФ при поддержке местного православного духовенства оказывает помощь жителям Гори [Электронный ресурс] // Официальный сайт Московского патриархата, 2008. – URL: www.patriarchia.ru/db/text/449654.html (дата обращения 25.05.2018).

6. Обращение архиепископа Ставропольского и Владикавказского Феофана к пастве в дни траура по невинно убиенным жителям Республики Южная Осетия [Электронный ресурс] // Официальный сайт Московского патриархата, 2008. – URL: www.patriarchia.ru/db/text/449685.html (дата обращения 25.05.2018).

7. При содействии Русской Православной Церкви Святейший и Блаженнейший Католикос-Патриарх всея Грузии Илия II посетил Гори [Электронный ресурс] // Официальный сайт Московского патриархата, 2008. – URL: www.patriarchia.ru/db/text/448479.html (дата обращения 25.05.2018).

8. Освобождённые грузинские военнослужащие переданы митрополиту Потийскому [Электронный ресурс] // Официальный сайт Московского патриархата, 2008. – URL: www.patriarchia.ru/db/text/450796.html (дата обращения 25.05.2018).

Патриарх Илия Второй передал Путину привет от премьера Грузии [Электронный ресурс] // РИА НОВОСТИ, 2013. – URL: http://ria.ru/politics/20130123/919437055.html (дата обращения 25.05.2018).

9. Русская Православная Церковь не осталась в стороне от осетинской трагедии // Церковный вестник. – 2008. – № 15–16. – С. 4.

10. Церкви России и Грузии должны восстановить братские отношения между двумя единоверными народами, считают патриархи Алексий и Илия [Электронный ресурс] // Информационный портал Православие.RU, 2000. – URL: http://www.pravoslavie.ru/orthodoxchurches/39640.htm (дата обращения 25.05.2018).

11. Шкаровский, М.В. Русская православная церковь при Сталине и Хрущеве / М.В. Шкаровский – М.: Крутицкое Патриаршее Подворье, 2000. – 399 с.

ЕРЕМИН А.В.

Доктор культурологии, кандидат исторических наук, доцент, кафедра отечественной истории, начальник отдела научных исследований

Ярославский государственный педагогический университет им. К.Д. Ушинского (Россия, Ярославль)

ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЕ ДЕТЕРМИНАНТЫ ГОСУДАРСТВЕННО-ЦЕРКОВНОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ В ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНОМ РАЗВИТИИ РОССИИ

Исследование поддержано грантом Российского научного фонда, проект № 14-18-01833-II.

Аннотация. На рубеже XX–XXI веков российское общество переживает важный этап своего развития – формирование основ своей коллективной идентичности. Влияние «рубежности» столетий, новый «религиозные ренессанс» вызывает процессы актуализации цивилизационных детерминант, определяющих развитие России на протяжении всей её многовековой истории. Культура как целостная система бытия включающая архетипы, знаки, образы существования, отводит религии важное место в процессе ревитализации присущих для русской цивилизации парадигм. Одной из таких парадигм, укоренённой в религиозном мировоззрении, является парадигма «русской симфонии», в рамках которой проходило развитие государственно-церковных отношений России на протяжении длительного периода её историко-культурного развития. Данная парадигма – трансформация учений о «византийской симфонии» – определяла во многом особенности культурного вектора русской цивилизации, развитие государственности, ментальные особенности общества. Претерпев трансформацию в XVIII–XX вв., данная парадигма, несмотря на смену направления политического развития России, формирования новых идеологем, приобрела характер архетипической детерминанты, укорённой в религиозном (православном)

мировоззрении и с новой силой актуализировалась после 1988 года, который можно по праву назвать «новым крещение Руси». В данной работе автор уделяет внимание трансформации цивилизационной специфики России, обращая внимание на то, что православное мировоззрение как составная часть культуры определяло и определяет в современности особенности российской государственности. Автор уделяет внимание исследованию трансформации государственно-церковных отношений, характеризирует развитие цивилизационного дискурса. Культурно-исторический процесс воспринимается автором как связь прошлого и настоящего, так как в основе этой взаимосвязи находится культура как система координат мироздания (смыслов, символов, образов, знаков), в которых и развивается единая цивилизация, основы которой укореняются в религиозном мировоззрении.

Ключевые слова: цивилизация, ритуализация, сакрализация, государство, Церковь, религия, православие, «русская симфония», культура.

EREMIN A.V.

Doctor of Cultural Studies, Associate Professor, Head of the Department of Scientific Research

Yaroslavl State Pedagogical University named after. K.D. Ushinsky (Russia, Yaroslavl)

CIVILIZATIONAL DETERMINANTS OF STATE-CHURCH INTERACTION IN THE HISTORICAL AND CULTURAL DEVELOPMENT OF RUSSIA

The study is supported by a grant from the Russian Science Foundation, project No. 14-18-01833-II

Abstract. At the turn of the 20th and 21st centuries Russian society is experiencing an important stage in its development – the formation of the foundations of its collective identity. The influence of the "lineage" of the centuries, the new "religious renaissance" causes the processes of actualization of civilizational determinants that determine the development of Russia throughout its centuries-old history. Culture, as an integral system of being, including archetypes, signs, images of existence, gives religion an important place in the process of revitalizing paradigms inherent in Russian civilization. One of such paradigms, rooted in the religious worldview, is the paradigm of the "Russian symphony" within the framework of which the development of state-church relations of Russia took a long period of its historical and cultural development. This paradigm – the transformation of the teachings of the "Byzantine symphony" – determined in many ways the cultural vector of Russian civilization, the development of statehood, the mental characteristics of society. Undergoing a transformation in the 18th–20th centuries. this paradigm, despite the change in the direction of Russia's political development, the formation of new ideologies, has acquired the character of an archetypal determinant rooted in a religious (orthodox) outlook and renewed with new force after 1988, which can rightly be called a "new baptism of Rus". In this paper, the author pays attention to the transformation of the civilizational specifics of Russia, drawing attention to the fact that the Orthodox worldview, as an integral part of culture, has determined and determines the features of Russian statehood in modern times. The author pays attention to the study of the transformation of state-church relations, characterizes the development of civilizational discourse. The cultural-historical process is perceived by the author as a link between the past and the present, since at the heart of this relationship is culture, as the system of coordinates of the universe (meanings, symbols, images, signs) in which a single civilization develops, the foundations of which take root in the religious worldview.

Keywords: civilization, ritualization, sacralization, state, Church, religion, Orthodoxy, “Russian symphony”, culture.

На рубеже XX–XXI вв. происходит актуализация архетипических детерминант русской культуры, являющихся неотъемлемой частью цивилизационной специфики России. Россия как «страна-цивилизация» (О. Шпенглер) [Шпенглер, 2015], несмотря на различную палитру верований и национальных особенностей, основывалась на базисных императивах, которые определяли коллективную идентичность, несмотря на смену политических идеологий, кроскультурных влияний других цивилизационных систем. Актуализация традиции, как механизма сохранения культурно-исторической памяти, происходит на фоне укрепления положения традиционной институции – Русской Православной Церкви, которая длительный период исторического развития России выполняла роль государственно-образующей интегративной силы, наполняя смыслами повседневные практики людей в различных сферах жизни. Государственно-церковные взаимоотношения – детерминанта, которая, без преувеличения, была и остаётся основным фактором цивилизационной идентичности общества. В начале XXI века особое значение приобретает развитие проекта «русского мира» как ревитализированного культурного основания русской цивилизации. Государство в лице его первых лиц и предстоятели Русской Православной Церкви развивают данный message, который становится частью массовой культуры. «Русский мир» как базисная культурная парадигма наполняется вполне конкретным смыслом – культурная общность с единым ментальным кодом, основанным на духовно-нравственных, христианских ценностях. Стремительное возрождение Церкви в постсоветской России связано отнюдь не только с политикой государства, стремившегося к тому, чтобы заручиться поддержкой «духовной власти». Причина указанного «ренессанса» в актуализации императивов, существовавших в культурном поле России длительной период времени. Само стремление власти в постсоветской России к тесному сотрудничеству с Церковью демонстрирует актуализацию механизма сакрализации власти, как важнейшего условия его легитимности.

Назовём некоторые архетипические детерминанты, которые, на наш взгляд, укоренены в религиозной традиции и являются особенностями цивилизационной специфики России в прошлом и настоящем.

Ритуализация социально-политических практик и сакрализация власти

Э. Дюркгейм разработал теорию, согласно которой уровень религиозности в обществе определяет степень его социальной солидарности. Под религиозностью в данном случае понимается система символов и ритуалов, которая воспроизводится обществом с целью социальной интеграции [Дюркгейм, 1998]. В историческом опыте России ритуальная составляющая социокультурной сферы была обыденным явлением, без которого не мыслилась повседневная жизнь. Особое значение имели не только богослужебные ритуалы, но и ритуалы освящения власти, в частности, правителей, что особенно проявилось в венчании монархов и императоров. Более того, важнейшее символическое значение имели христианские праздники, в которых подчёркивалась взаимосвязь современного мира с библейской историей. Так, можно вспомнить религиозно-политический ритуал, ставший актуальным на рубеже XVI–XVII веков в период правления Василия Шуйского – крестоцеловальная запись (присяга с целованием креста), своеобразная клятва царя перед Богом. В обряде помазания на царство мы находим целый комплекс ритуальных религиозных действий, обозначающих сакральный характер события и указывающих на божественное участие в акте коронации. Свидетельствуют об этом и символы государства (флаг, герб) и

царской власти (скипетр, держава). Ритуальные практики являлись необходимыми формами бытия.

Особо стоит упомянуть обряд, имевший большое социокультурное и политическое значение, – «хождение на осляти». Этот обряд становится традиционным в XVI веке после появления института царя. Суть его состояла в том, что глава Церкви (митрополит, патриарх) садился на коня в Вербное воскресенье, символизируя Иисуса Христа, въезжающего в Иерусалим на осле. Царь вёл коня под уздцы, символизируя причастность к Спасителю и к духовному воскресению. В данном обряде подчёркивалась сакральность царской власти и её отношение к Церкви. Царь заботится о Церкви и спасении народа, подчёркивая первостепенность духовной власти. В данном обряде вся инсценировка принимала форму таинства, так как ассоциировалась с иконой «Вход господень в Иерусалим», а царь оказывался причастным к данной иконе, так как вписывался в её содержание. Сначала шествие происходило внутри Кремля, а в XVII веке (патриарх Никон, 1656 год) оно начиналось с Лобного места (Голгофа) и направлялось в Успенский Собор. Кремль воспринимался как прообраз Нового Иерусалима.

Ритуальные практики могли иметь различную специфику, в том числе и языческую, но главными и определяющими являлись те ритуалы, которые были связаны с социально-политическими императивами, интегрирующими единое цивилизационное пространство. Они основывались на православных представлениях о власти, государстве, на социокультурных доктринах Церкви и богословии. Повседневная, регламентированная ритуалами жизнь строилась преимущественно на тех же основаниях, что и политическая сфера, пронизанная религиозными представлениями, оформившимися в целостную идеологию, разделяемую на всех уровнях социального бытия.

Неразрывная связь цивилизационной идентичности и ритуализации позволяет сказать о том, что ритуалы являются механизмом, обеспечивающим укрепление цивилизационных основ. С актуализацией интеграционных императивов происходит и усиление роли ритуальных практик.

Мы полагаем, что в постсоветской России вместе с развитием процесса осознания обществом своей коллективной идентичности происходит ревитализация ритуализации, основанной на религиозных представлениях. Это проявляется в различных совместных религиозно ориентированных акциях, в которых задействованы представители власти и Церкви. Так, традиционным стало присутствие представителей власти, в том числе президента, на церковных службах, на крестных ходах, молебнах, посвящённых важным событиям. Владимир Путин позиционировал себя православным человеком и считал обязательным присутствие в храме на главных праздничных службах. Причём часто выбирались храмы в регионах России, а не в Москве, что символизировало духовное единство президента с православным большинством России. Примеру президента последовали и другие чиновники высшего ранга, например, Дмитрий Медведев, который посещал вместе с женой рождественские и пасхальные службы в храме Христа Спасителя.

Присутствие чиновников и Президента России было обязательным обычаем для периода президентства Б.Н. Ельцина, которого связывали дружеские отношения с патриархом Алексием II. Особое значение в социокультурном плане имела панихида по Б.Н. Ельцину 24 апреля 2007 года, совершённая в храме Христа Спасителя. Через сорок дней на Новодевичьем кладбище панихида была отслужена патриархом Алексием II. Впервые в постсоветской истории похороны и поминовение главы Российского государства прошли в соответствии с православными канонами.

Во время инаугурации Президента России в 1991 и 1996 годах патриарх Алексий II благословил Б.Н. Ельцина. В 1996 году он стоял рядом с Б.Н. Ельциным на сцене в момент его присяги, что являлось свидетельством значимости Церкви в России. В 2000, 2004 и 2008 годах после церемонии вступления в должность российских президентов Алексием II совершались молебны в Благовещенском соборе кремля, который являлся домовым храмом великих князей и царей. 7 мая 2012 года В.В. Путин посетил молебен, который отслужил патриарх Кирилл. В знак памяти президенту была вручена икона Божией Матери «Умиление». Молебен стал обязательным ритуалом и был совершён 7 мая 2018 года в Благовещенском соборе кремля после инаугурации президента. Патриарх подарил В. Путину икону Спасителя XVIII века из патриаршей ризницы.

Участие чиновников в мероприятиях, посвящённых православным праздникам, присутствие на службах – явление, характерное не только для центра, но и для провинции. В регионах мы можем наблюдать аналогичные процессы.

Традиционными становятся молебны предстоятеля РПЦ перед важными событиями. В постсоветской истории России мы можем наблюдать множество богослужений подобного плана. Приведём лишь основные молебны 2014 года. Они связаны с самыми главными событиями начала 2014 года – Олимпиадой в Сочи и ситуацией на Украине. 5 февраля 2014 года в храме Нерукотворного образа Спасителя в Сочи патриарх благословил российских спортсменов перед соревнованиями, а 14 марта 2014 года был совершён молебен о мире на Украине, также патриарх обратился к верующим с призывом о коллективной молитве.

Таким образом, ритуализация социально-политических практик является цивилизационным механизмом, обеспечивающим коллективную идентификацию на основе религиозных представлений.

Важным императивом русской цивилизации была сакрализация власти, которая происходила благодаря церковной легитимизации её действий. Правитель выполнял важную функцию защиты веры: «нет власти не от Бога». Через ритуальные механизмы сакрализация становилась необходимым условием властной вертикали. Мы полагаем, что основой власти длительное время российской истории с момента утверждения православия были не право и сила закона, а сакральная составляющая. В плане восприятия власти русское общество в основе своей оставалось традиционным вплоть до советского периода. Необходимо отметить, что сакрализация власти стала составляющей общественного сознания. Цари и императоры признавались и принимались людьми во многом благодаря религиозному мировоззрению, которое составляло и основу политической идеологии. Таким образом, сакрализация власти представляла не только идеологические паттерны, инициируемые Церковью и властью, но являлась цивилизационным императивом, который определял специфику социально-политической сферы.

Об укоренённости в цивилизационных основах общества этого императива говорит тот факт, что элементы сакрализации власти в ритуальном контексте мы видим и в советскую эпоху. Ярким примером является восприятие Иосифа Сталина как вождя и защитника народа, что может служить своеобразным свидетельством прообраза царя. Почитание партийных лидеров как аналог поклонения святым, вера в светлое будущее – коммунизм – являются прообразом рая. Для русской цивилизации была характерна религиозно-традиционная легитимизация царя. И этот императив актуализировался в постсоветской России.

Несмотря на демократические идеалы и стремление к западным формам существования, власть воспроизводила ритуалы, актуализирующие императив сакрализации. Доказательством этого утверждения могут быть инаугурации президента России Б.Н. Ельцина, о которых говорилось выше. В 90-ые годы по центральным

каналам прошёл фильм «Царь Борис», название и содержание которого демонстрировало особую роль Б.Н. Ельцина и указывало на традиции сакрализации властной вертикали.

В XXI веке стремление общества к сильной и авторитетной власти выразилось в поддержке россиянами политики В.В. Путина. Использование риторики, обращённой к историческим корням, традициям, к величию русской цивилизации, православная ориентация В.В. Путина и демонстрация его воцерковлённости запускали механизмы сакрализации власти. Политика президента по укреплению российских интересов в мире, курс на усиление патриотизма в стране и единение нации привели к резкому повышению популярности В.В. Путина в сравнении с первым президентом России. Среди причин популярности В.В. Путина стоит искать и цивилизационные механизмы, главным из которых мы можем назвать сакрализацию власти.

27 апреля 2005 года В.В. Путин прибыл в Иерусалим. Президент посетил храм Воскресения Христова, поставил свечу на Божественной Голгофе и поклонился Гробу Господню. В книге почётных гостей он оставил запись «Хранителям веры православной и интересов государства Российского в Святой Земле». Нужно отметить, что это был первый визит главы государства в Святую Землю. Визит в Иерусалим подчеркнул преемственность российской власти в деле защиты православия. Более того, он продемонстрировал православную ориентацию власти, подчеркнул взаимосвязь с историческим опытом, в котором были сильны традиции представления о России как о прообразе царства Божия – новом Иерусалиме, проявлявшиеся в ритуальной практике («хождение на осляти»).

Большое значение в плане укрепления церковного единства имела деятельность В.В. Путина по сближению РПЦ и РПЦЗ. В 2003 году президент встретился с главой РПЦЗ митрополитом Лавром, 27 мая 2004 года в Ново-Огареве прошла вторая встреча с предстоятелем РПЦЗ при участии Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. В 2005 году В.В. Путин встретился с митрополитом Лавром в Нью-Йорке. Таким образом, можно отметить, что объединение двух Церквей в 2007 году произошло при посредничестве Президента России, что, безусловно, укрепляло механизмы сакрализации власти [Акт, 2013].

Частые встречи Президента России с патриархом и представителями РПЦ, награждение иерархов Церкви, поддержка со стороны предстоятеля РПЦ и высших церковных иерархов в связи с новыми назначениями, инициативы В.В. Путина в духовной сфере и в содействии социокультурной деятельности Церкви способствовали укреплению его восприятия как православного лидера, способствующего духовному возрождению России.

Таким образом, выбирая под влиянием общественных устремлений курс на возрождение традиций и цивилизационных основ, власть прямо указывает на православную ориентацию своих социокультурных интенций. Это является своеобразным сигналом о преференциях РПЦ в социокультурном поле. Русская Православная Церковь выстраивает свою деятельность в контексте принятых властью механизмов обеспечения своей легитимизации, в основе которых находятся цивилизационные императивы. Сакрализация власти является в этой связи императивом, который развивается в русле парадигмы «русской симфонии», актуализировавшейся в постсоветской России.

Парадигма «Русской симфонии». Данная парадигма результат сциентизации византийской формы – идеи о симфонии государства и Церкви и русского культурного содержания. В «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви» [Основы, 2000] подчёркивается, что наилучшей формой взаимодействия государства и Церкви является византийская «симфония», которая предполагает независимое

сотрудничество двух институтов на благо духовного возрастания общества. Говоря об исторической локализации термина «симфония», отметим, что данный термин широко распространён в светской и религиозной современной практике (и имеет уже богатую традицию использования в постсоветской России).

Обратим внимание на то, что термин «симфония» используется в контексте его употребления в официальных и неофициальных текстах. То есть, когда мы говорим о «симфонии», мы имеем в виду то объяснение данного термина, которое есть в «Основах социальной концепции РПЦ» – сотрудничество государства и Церкви на благо духовного возрастания общества, как «сосуществуют тело и душа» и учитываем необходимость внимания к данному исторически сложившемуся понятию. Данные рассуждения, напомним, основываются на идеях высказанных императором Юстинианом в своей Новелле в VI в. н.э. То есть слово используется для обозначения парадигмы взаимодействия государства и Церкви. Подчеркнём, что мы ведём речь именно о парадигме. И, главное, в этой парадигме – тот смысл, который вкладывается в него самой Церковью – сотрудничество при условии независимости.

Парадигма «русской симфонии» стала важной составляющей российского культурного опыта. Она актуализировалась и в современной России. Мы полагаем, что в постсоветской России государственно-церковные отношения развиваются в русле парадигмы русской симфонии, которая предполагает независимое от государства существование, и в то же время большую роль РПЦ в конструировании социокультурной реальности, когда Церковь позиционирует себя как духовная власть, призванная наполнить смыслами социокультурное пространство и лигитимизировать светскую власть. То есть «русская симфония» создаёт условие для определённой православизации культуры.

Отметим, что симфонические отношения не предполагают обязательную гармонизацию. «Симфоничность» и «гармонизация» – это не синонимы. Парадигма «Русской симфонии» очень многогранна в плане конкретных воплощений и практических механизмов реализации. В постсоветской России – это кооперационная модель взаимодействия межу РПЦ и государством.

Эсхатологизм социального бытия.

В постсоветской России данная парадигма актуализируется в связи с влиянием глобализационных процессов, происходящих в условиях поиска интегративных цивилизационных начал и усиления коллективной идентичности. Парадигма эсхатологии социального бытия влияет на социокультурную деятельность Церкви, определяет специфику её позиции в отношении к прогрессу и путям развития российского общества. Наблюдается её влияние на особенности государственно-церковного взаимодействия, развивающегося в контексте парадигмы «русской симфонии».

Представления об опасности секуляризма и глобализационных процессов ведут к убеждению в том, что свобода человека должна быть ограничена для его же пользы различными институтами, в том числе религиозными. Нужно отметить, что эта особенность социального бытия являлась чертой русской цивилизации, укоренившейся в представлениях об опасном влиянии Запада, экспансирующего иную веру, революционные идеи, либерализм, отвергающего приоритет религиозных ценностей. Здесь необходимо вспомнить идеи К. Н. Леонтьева, высказанные в духе антропологического пессимизма, так называемого консервативного человекопонимания, о том, что только в религии можно найти защиту от западного влияния, угрожающего национальной идентичности [Леонтьев, 2013]. Данную парадигму восприятия человека как части единого социокультурного пространства, которого нужно оберегать и защищать с помощью религиозных духовно-нравственных

ценностей в силу потенциальной угрозы его гибели, можно назвать одной из цивилизационных особенностей российского общества, проявившихся в переходную эпоху и влияющих на специфику деятельности Русской Православной Церкви на рубеже XX–XXI веков.

Исихазм как религиозная и социально-политическая идея.

Важно отметить, что в современной науке исихазм понимается не только как богословское учение, предполагающее «бегство от мира» с целью уединённой молитвы и соединения с Богом. Для понимания культурного опыта важно учитывать подходы к исихазму, которые раскрывают его социокультурное и социально-политическое значение.

Первым, кто в научном плане попытался проанализировать феномен исихазма не только в богословском, но и в культурно-историческом аспекте, является от. Иоанн Мейендорф, а также в данном контексте исихазм изучал Г.М. Прохоров. От. Иоанн Мейендорф утверждал, что исихазм оказал определяющее влияние на политическую ситуацию Византии и Руси XIV века [Мейендорф, 1974]. Г.М. Прохоров развивал его идеи [Прохоров, 1968]. По его мнению, русские исихасты (Сергий Радонежский, Стефан Пермский и другие) определяли судьбы Московского государства и создали идеологию формирования великорусской народности.

В. Петрунин в своей книге «Политический исихазм и его традиции в социальной концепции Московского патриархата» впервые употребил термин «социальный исихазм» [Петрунин, 2009]. Монография была издана в 2009 году по благословению главы ОВЦС МП Илариона (Алфеева). Это очень важный показатель того, что современная Церковь признает мысль о том, что исихазм в своём социально-политическом контексте является частью современной церковной деятельности.

В таком ракурсе исихазм становится важной составляющей империи, цивилизационного проекта и конкретных социокультурных практик. Исихазм выходит за рамки замкнутого религиозно-политического учения. Стремление к обожению, к «святой Руси» и «святому народу» становится стратегической целью цивилизационного проекта, который реализуется во многом благодаря Церкви и государству. Такая специфика трансформации исихазма оказывает влияние и на современную позицию Церкви, которая поддерживая проект «Русского мира», активизирует мессианские императивы и конструирует смыслы бытия, основанные на христианских, духовно-нравственных ценностях, которые должны быть, по её мнению, основой российской цивилизации, употребляя выражение патриарха, основой «островом Россия».

В постсоветской России этот дискурс актуализируется, в том числе, и в основном документе Русской Православной Церкви – «Основах социальной концепции РПЦ», в котором лейтмотивом звучит мысль о православном патриотизме и преобразовании мира на основе духовно-нравственных ценностей, в политике – это тесное сотрудничество с властью – проявление актуализирующейся парадигмы «русской симфонии».

Ревитализация архетипичных проявлений русской культуры является своеобразным ответом на вызовы современных парадигм, что приводит к повышению роли Церкви в современном обществе и способствует секуляризации церковной жизни, так как Церковь в силу своего статуса занимает место «духовной власти» принимающей участии в конструировании социально-политических и культурных реалий современной жизни.

Подведём итог.

В современной России мы можем фиксировать ревитализацию цивилизационной специфики, укоренённой в религиозных императивах. Актуализация архетипических

детерминант происходит в важнейшей для историко-культурного развития России сфере государственно-церковных отношений, которая во многом определяет специфику развития государственности и трансформации общественного сознания в постсоветской России.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Шпенглер, О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории [Электронный ресурс] / О. Шпенглер. – Т. 2. Всемирно-исторические перспективы. – URL: http://www.gumer.info/bibliotek _Buks/History/Speng/ (дата обращения: 19.04.2014).

2. Дюркгейм, Э. Элементарные формы религиозной жизни. Тотемистическая система в Австралии / Э. Дюркгейм // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. – М., Антология, 1998. – С. 174–230.

3. Акт о каноническом общении [Электронный ресурс]. – URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/155920.html (дата обращения: 10.01.2013).

4. Основы социальной концепции Русской православной церкви. – М., Изд-во Московской Патриархии, 2000. – 51 с.

5. Интервью Святейшего Патриарха Кирилла для программы «Национальный интерес» (телеканал «Россия») [Электронный ресурс]. – URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/950675.html (дата обращения: 13.03.2014).

6. Леонтьев, К.Н. Византизм и славянство [Электронный ресурс] / К.Н. Леонтьев. – URL: http://knleontiev.narod.ru/texts/vizantizm.htm (дата обращения: 14.06.2013).

7. Мейендорф, И.Ф. О византийском исихазме и его роли в культурном и историческом развитии Восточной Европы в XIV веке / И.Ф. Мейендорф // Труды отдела древнерусской литературы. – 1974. – Т. XXIX. – С. 291–305.

8. Прохоров, Г.М. Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе в XIV в. / Г.М. Прохоров // Труды отдела древнерусской литературы. – 1968. – Т. XXIII. – С. 86–108.

9. Петрунин, В.В. Политический исихазм и его традиции в социальной концепции Московского Патриархата / В.В. Петрунин. – СПб.: Алетейя, 2009. – 163 с.

СИТНИКОВ М.Н.

Главный редактор интернет-ресурса Центра религиоведческих исследований «РелигиоПолис» Religiopolis.org (Россия, Москва)

РЕЛИГИОЗНЫЙ ФАКТОР КАК ИНСТРУМЕНТ СОЦИАЛЬНОГО МАНИПУЛИРОВАНИЯ В РОССИИ

Аннотация. В статье рассматривается историческая традиционность использования религиозной мотивации во внутренней и внешней политике государства на российском примере. Изменения качества религиозности за последние столетия и, особенно, в последнее время, существенно отразились на содержании религиозного фактора, где личная религиозность не является основой и вытесняется клерикальной идеологией. При этом гарантированная Основным законом свобода совести (в т.ч. религиозная свобода) используется и для формирования международного имиджа страны, и для продвижения новой тоталитарной идеологии внутри неё, призванной структурировать социум по соответствующей ей модели.

Ключевые слова: религиозность, религиозная мотивация, религиозный фактор, социальное манипулирование, клерикальная идеология.

SITNIKOV M.N.
Editor in chief of the Internet resource of Center for Religious Studies «ReligioPolis» Religiopolis.org (Moscow, Russia)

RELIGIOUS FACTOR AS AN INSTRUMENT OF SOCIAL MANIPULATION IN RUSSIA

Abstract. The article considers the historical tradition of using religious motivation in the domestic and foreign policies of the state in the Russian example. Changes in the quality of religiosity over the last centuries and, especially, recently, have significantly affected the content of the religious factor, where personal religiosity is not the basis and is being replaced by clerical ideology. Moreover, the freedom of conscience guaranteed by the Basic Law (including religious freedom) is also used to shape the country's international image, and to promote a new totalitarian ideology within it, designed to structure the society according to its corresponding model.

Keywords: religiosity, religious motivation, religious factor, social manipulation, clerical ideology.

Для уточнения предмета разговора уместно сразу определиться со смыслом, который вкладывается далее в понятия, заявленные в теме. Так, например, «религиозный фактор» предполагается использовать не только как аналогию «религиозной мотивации», что было бы в целом справедливо для 2–3 предшествующих нынешнему столетию веков истории России, но и как результат политико-идеологической активности некоторых современных религиозных организаций в стране. Понятие социального «манипулирования» применяется здесь без наделения его непременно негативной или позитивной коннотацией: такое манипулирование в разных случаях может оказываться как конструктивным, так и деструктивным явлением для общества и страны. Понятие «религиозной свободы» в данном случае трактуется в соответствии с гарантией, данной Конституцией РФ, согласно которой это «свобода вероисповедания, включая право исповедовать индивидуально или совместно с другими любую религию или не исповедовать никакой, свободно выбирать, иметь и распространять религиозные и иные убеждения и действовать в соответствии с ними» [Конституция РФ, Ст. 28]. Таким образом, все достаточно банально, но сразу оговориться об этом имеет смысл, так как в сравнительно небольшой период истории последних веков страна переживала заметные изменения, которые сегодня становятся только стремительнее.

Мобилизующая функция, присущая любой религии, на примере России факт многократно подтверждённый. Высокий уровень религиозности 17–19 веков (даже в атеистическую эпоху СССР) несмотря на мощную государственную пропаганду, пострадал не столь значительно, как сообщалось о том в официальных отчётах или СМИ. Государственные инициативы, как агрессивные, так и направленные на внутреннее социальное развитие в условиях дореволюционного периода неизменно опирались на религиозную мотивацию населения, а официальная православная церковь выполняла в большей мере функцию презентации этой мотивации (с 1721 управление Русской церковью перешло к Синоду, что означало её полное подчинение светской власти).

Религиозная мотивация доминировала при ведении войн с Турцией, Польшей, Францией, Великобританией (Крымская война), Японией и др., и при захвате Российской империей Петра Первого Прибалтики, Правобережной Украины, Беларуси, части

Польши, Бессарабии, Северного Кавказа, а в 19 веке – Финляндии, Закавказья, Казахстана, Средней Азии, Памира. Защита «своей веры» была в большой степени мотивацией людей в историях с Наполеоном, «турецкими басурманами» и при «миссионерских» аннексиях иноверческих земель, в т.ч. «православизации» народов Севера и Сибири.

В 20 веке, уже после большевистского переворота и периода антирелигиозного бума 20–30-х годов религиозная мотивация стала мощнейшим стимулом во всенародной борьбе против иноземного врага в войне, которую называют в стране Великой Отечественной. Известное радиообращение к «братьям и сёстрам», как бытует это в православии, говорило о том, что реалистичное представление о силе религиозной мотивации имело и руководство страны. Позже будут развенчаны мифы о том, что массы людей шли на смерть в этой войне с криками «за Родину, За Сталина», потому что в реальности при обострениях боевой обстановки, как свидетельствовали участники этих событий, матерились, крестились и молились, писали записки родным, каялись в тяжких грехах.

То есть, не говоря о дореволюционных временах, в 20 веке религиозным фактором оставалась преимущественно личная и личностная религиозность, а в более широком плане – принадлежность к громадному религиозному сообществу «православных христиан», с которым идентифицировали себя и бывшие язычники – мордва, чуваши, марийцы, удмурты, мурома, меря, черемисы и т.д. Личная религиозность большинства населения в пору официального безбожия выражалась внешне в своего рода благоговении перед православными обязанностями – посещением храмов, причащением, крещением детей и отправлением погребальных обрядов. Ко всему этому скрытно прибегали почти все, в том числе и советские служащие. При этом даже низкая религиозная грамотность людей не являлась препятствием для «истовой веры Богу» как старших до военных, так и первых послевоенных поколений. Именно это лежало в потенции религиозного фактора, который был востребован во время войны 1941–45 гг. и который к концу 20 века постепенно растворялся с уходом поколений её носителей.

Нельзя не отметить, что в 60–70-х годах наблюдался новый достаточно заметный феномен резкого всплеска интереса к религии среди молодёжи. Но в данном случае внимание интересующихся концентрировалось не только на православии и христианстве в целом, но и на других религиозных направлениях, где превалировали религии Востока (буддизм, индуизм, шаманизм) и различные формы псевдорелигиозного мистицизма (оккультные направления). В отличие от религиозности более ранних поколений, молодёжь здесь в заметной мере и стремилась, и имела возможности углублять свои «знания предмета». Нынешние религиозные авторитеты зрелого возраста – в том числе, православные во всем многообразии своих пристрастий (от откровенных мракобесов и лицемерных слуг «кого надо» до немногих искренних молитвенников, религиозных мыслителей и педагогов), начинали свой путь именно в этой волне.

Так называемые «перестроечный» и «постперестроечный» периоды серьёзно отразились и на состоянии религиозности, и на отношении общества к религии в целом, и на уровне массовых представлений об этом феномене. Ну и, разумеется, на том, что именуется сегодня «религиозным фактором» в новом значении этого понятия применительно к социуму и государству.

Резкое изменение свойств информационного поля, расширение коммуникативных возможностей для людей и совпавший с этим религиозный бум 1990-х годов повысил, в основном, чисто утилитарный интерес к религии в широком смысле. Абстрагируясь от сравнительно небольших сообществ, которые представлены в России религиозными меньшинствами, обратимся здесь к изменениям, происходящим с того времени до сих пор в сфере религий, прописанных в ФЗ «О свободе совести и о религиозных объединениях» в качестве «традиционных». Организации именно этих религий ещё в

90-х годах вызывали наиболее массовый интерес, количество людей, которые заявляли о своей принадлежности к ним увеличивалось. Бывшие «атеисты» внезапно становились православными, мусульманами, иудеями или буддистами. Соответственно, расширялись и обретали больший общественный вес и ре-лигиозные организации. В первую очередь, это организации Московского патриархата, наилучшим образом зарекомендовавшего себя в глазах управленческой номенклатуры ещё в советский период. Затем это отдельные организации мусульман, иудеев и буддистов, ставших далее сателлитами РПЦ в плане государственно-религиозных отношений.

Первенство, а скорее особую привилегированность у государственной номенклатуры и иллюстративную, если можно так выразиться, популярность в среде населения, а главное – низовых управленцев, обрела крупнейшая клерикальная корпорация в стране Русская православная церковь (РПЦ МП). Религиозная структура со всеми входящими в неё и образованными ею организациями и движениями, пользуясь широкими преференциями государства, само собой, взамен связывалась обязательствами по выполнению в этом государстве вполне определённых функций. Разумеется, это не только лишь российский, но и широко распространённый в мире феномен, который касается разных религий. Но в России, в условиях светского согласно Конституции РФ государства и необычайного религиозного многообразия [Агаджанян, 2000, № 2, С. 3–27], такой симбиоз доминирующей религиозной структуры с государством, изначально воспринимался создающим определённые риски.

Уместно напомнить, что государственные преференции организациям крупнейшей религиозной структуры начинались с передачи ей закрытых храмов, гарантий прав на организацию религиозного образования при приходах, предоставление священникам возможностей участия в общественной жизни и т.п., а закончились к настоящему времени осуществлением бюджетной программы массовой застройки новыми храмами городов; передачей церкви немалого количества памятников истории и культуры, составляющих культурное достояние народов России (в т.ч. инославных культовых и светских объектов); внедрением, а затем узакониванием преподавания священнослужителями религиозных дисциплин в светских школах и ВУЗах; предоставлением прав на «религиозное окормление» в системе Вооруженных Сил РФ; передачей церкви крупных территорий, фактически отчуждаемых от светского государства, как, например, Валаамский архипелаг [Ромашенкова, 2006] или территория «Духовно-культового центра (ДКЦ) Московской патриархии Русской православной церкви (РПЦ)» в Геленджике [Шевченко, 2011]. В открытых СМИ освещались и продолжают освещаться сведения о банковской деятельности РПЦ МП, о финансово-имущественном состоянии священнослужителей и клерикальных функционеров разного ранга, об использовании бюджетных потенций для удовлетворения нужд данной религиозной корпорации и т.д.

В результате предоставление церковью своих ответных услуг всевозможным государственным структурам и персонам удивлять не должно. В их ряд входит участие в решении проблем внутренней и внешней политики государства, где можно говорить и о политической пропаганде, и о предвыборной агитации, и о популистских акциях с освящением оружия или даже военизированных операций за рубежом. Это и являет собой современное использование «религиозного фактора» в его нынешнем значении – в данном случае, с апелляцией к авторитету Московского патриархата.

Эффекты от аналогичного функционирования отдельных исламских радикальных структур, в основном за рубежом, можно наблюдать на территории России в виде фундаменталистски мотивированных террористических акций, что чаще всего имеет место в Кавказском регионе. Это, например, и сравнительно недавнее нападение на храм Михаила Архангела в Грозном (Чечня), где одетые в камуфляж юнцы обстреляли культовое здание, убив при этом двух человек. [Хазов-Кассия, 2018]. При этом, россий-

ские мусульманские организации, как правило, резко осуждают подобные явления и, что особенно важно, не замечались в пропаганде или инспирировании экстремистских, а тем более террористических акций, хотя силовые структуры и судебная система все чаще инкриминируют это отечественным мусульманам.

В наши дни всё, что именуется «религиозным фактором», имеет мало общего с религиозностью как таковой и природой религиозной (основанной на ценностях религиозной веры) мотивации былых времён. Религиозно мотивированные лишь формально идеологии служат в основном достижению далеко не религиозных целей и только во вторую очередь, для поддержания религиозного имиджа вырабатывающих их структур. Они могут быть ориентированы на сотрудничество с действующими политическими режимами, на обоснование социально-экономических (в т.ч. социально деструктивных) тенденций, на регулирование состояния общественного сознания в целом, на мобилизацию или, напротив, усыпление внимания населения в отношении тех процессов и явлений, от которых, по существу, зависит его судьба.

Не секрет, что возникшая в начале 1990-х мода на православную вероисповедную принадлежность в значительной мере сохраняется до сих пор. Но это – именно «мода», потому что одновременно в обществе наблюдается и серьёзный упадок в плане личной религиозности как ориентира на собственно религиозные ценности – то есть, на соответствие людей религиозной (христианской) морали в быту, личной и общественной жизни. Принадлежность к православию давно стала своего рода сигналом или «лейблом» политико-идеологической лояльности стилю и результатам деятельности системы управления страной. Именно в этом смысле «православность» отождествляется расплодившимися функционерами и просто профанами с «русскостью», независимо от их этнической принадлежности.

Мода на такую религиозность, по сути, заместила православную религиозность в России, сложившуюся сравнительно недавно. Как иронизировал в нач. 2000-х один уже покойный православный иерарх, «веру в Бога подменила вера в патриарха». Впрочем, осенью 2017 нынешний руководитель Московского патриархата лично подтвердил это с амвона заявлением: «Если у кого-то ещё сомнения, что нужно ли делать то, чему патриарх учит, то оставьте все сомнения и строго исполняйте то, что я повелеваю! Потому что не от своей мудрости говорю, а от мудрости всего епископата Русской православной церкви. Другого пути для нашей церкви сегодня нет» [Патриарх, 2017].

Да не сочтёт кто-то иронией признание абсолютной верности последних слов процитированного заявления главы РПЦ, так как с некоторых пор «другого пути» у крупнейшей клерикально-политической структуры в России при её нынешнем курсе, похоже, и в самом деле не существует.

Избрание РПЦ источником религиозной составляющей при формировании некоей новой единой идеологии, произошло, разумеется, не против воли её руководства, хотя есть все основания полагать, что действительно верующих православных это вовсе не устраивает. Тем не менее, крайне небольшое количество таковых (судя по посещаемости храмов в Великие праздники от 2 до 4% населения [Данные о посетивших пасхальные богослужения, 2018]) никак не определяет религиозной политики Московского патриархата. Тогда как сами церковные структуры, утрачивая собственно религиозные черты, при идеологической работе с населением страны опираются на аргументы культового антуража или, как говорят сами православные, «поминание Имени Божьего всуе».

Вот это, вкупе с уровнем синхронности намерений и действий религиозных структур со светским администрированием, и представляет сегодня то, что принято называть «религиозным фактором». Если исходить их того, что главной целью любого управления любым государством является эффективность манипулирования населени-

ем (общественными настроениями, страхами, надеждами, идеалами и т.п.), то значимость этого фактора для манипулировании миллионами людей в России, сегодня трудно переоценить.

Здесь стоило бы сделать небольшое отступление. Дело в том, что массовое восприятие религии в нашей стране не определяется знаниями об этом феномене в целом, знаниями истории религии и церкви в России, да и, собственно, достаточными познаниями в отдельной «религиозной области». Для тех, кто называет себя верующими, чаще всего достаточно приблизительного знания каких-то фрагментов молитв, имён религиозных персонажей, наименований и иногда дат крупных праздников и некоторых иных явлений культового ряда. Об основах же заявленного вероисповедания большинство имеет очень приблизительные представления. Но всё это никак не влияет на генетически обусловленную подсознательную установку в восприятии людьми всего, что имеет отношение к религии со своего рода «суеверным трепетом». Авторитетность любых инициатив, рекомендаций и указаний со стороны религиозных функционеров – особенно, если их статус высок, – работает безотказно. Этой специфике восприятия всего «божественного», хотя оно лишь клерикальное, подвержено абсолютное большинство россиян, независимо от личного отношения людей к религии и их социального статуса. В этом смысле шок, например, малообразованного жителя глухомани, впервые попавшего в храм Христа Спасителя, по существу, мало чем отличается от безусловной чиновнической готовности непременно угодить своему местному архиерею.

При едва ли не поголовной склонности к суевериям, такое отношение ко всему церковному и околоцерковному выглядит в условиях в лучшем случае примитивных в массе представлений о религии, совершенно естественным. Таким образом, «религиозный фактор» в своём нынешнем значении, даже при низком уровне реальной религиозности населения, является ценным инструментом для манипулирования сознанием громадных масс людей.

Теперь вспомним, что Основной закон РФ гарантирует равенство всех религиозных объединений перед законом и недопустимость определения какой-либо религии «в качестве государственной или обязательной» [Конституция РФ, Ст. 14]. Эта вполне цивилизованная формулировка вкупе с конституционной гарантией свободы совести (см. выше) с момента принятия Конституции РФ способствовала созданию России имиджа развитой в социально-культурном отношении страны. В том числе, в плане религиозной свободы. Однако фактически, с самого начала 21 века, религиозная атмосфера в стране становится всё более и более неблагополучной.

Межрелигиозные отношения в современной России выглядят довольно странным образом: в полной мере обеспечена всеми соответствующими возможностями и гарантиями лишь одна религиозная структура. Всем остальным жить становится все сложнее.

Пользуясь широкими государственными преференциями, Русская православная церковь (МП) проявляет свою заинтересованность в судьбах других религиозных сообществ и организаций весьма специфическим образом, а именно, способствует распространению в отношении многих из них недостоверной информации посредством входящих в её структуру миссионерских отделов большинства епархий. Созданный по благословению предыдущего главы РПЦ (патриарха Алексия II) «Центр религиоведческих исследований во имя священномученика Иринея Лионского» участвует в работе таких отделов, занимаясь, согласно его собственной информации, «проблемами новых религиозных движений, сект и культов». Церковные «сектоведы» под руководством основателя антикультистского (антирелигиозного) движения А.Л. Дворкина выступают как сообщество церковных функционеров, согласно заключениям которых светская ад-

министрация «сортирует» религии и ре-лигиозные организации России в соответствии с естественной конфессио-нальной антипатией к иноверию со стороны РПЦ. То же стремление к созвучию с позицией церкви свойственно всем силовым структурам и судебной системе.

К сожалению, конфессиональное неприятие привилегированной религиозной структурой других религиозных направлений и сообществ не только как «неполноценных» или «ложных» с позиции православия (что свойственно любой из религии в отношении других), но и как неравноправных, распространяется системными СМИ, формируя негативные представления о любых «неправославных» организациях и соотечественниках во всем обществе. По существу, все это похоже на системную кампанию по возбуждению ненависти и вражды по признаку вероисповедания, но это мало кого волнует.

Следует вспомнить, что одновременно с такой откровенно деструктивной деятельностью религиозный или, корректней, «клерикальный» фактор, продолжает актуализироваться во внутренней политике государства, где играет серьёзную роль в формировании новой идеологии. В то же время, если закрыть глаза на драмы других религиозных направлений, опыт самого Московского патриархата представляется блестящей демонстрацией благополучного присутствия в светском государстве декларированной им как «традиционной» религии и её организаций, состоящих в юрисдикции РПЦ.

То есть формально конституционные гарантии полностью и неукоснительно действуют в отношении определённого религиозного направления, тогда как в отношении других – новых религиозных движений (НРД или не являющихся сателлитами РПЦ исламских, христианских протестантских и православных религиозных организаций) – эти гарантии остаются пустым звуком. Тем не менее, правоприменительное двуличие властей по отношению к двум типам религиозных организаций – сотрудничающих и не сотрудничающих с политическим режимом, – вынуждает международное сообщество (опять же формально!) констатировать в России соблюдение принципа свободы совести (в т.ч. религиозной свободы), делая лишь оговорки о нарушениях в этой сфере.

Упомянутые же нарушения, как известно, вопиюще скандальны. Это волевая ликвидация с использованием для того судебной системы РФ целого религиозного направления (Свидетели Иеговы) с квалификацией вероисповедания «экстремистским» с арестами верующих «за веру» и лишением религиозных организаций созданной их силами недвижимости. Это обвинения в «экстремизме» ряда протестантских церквей и мусульманских религиозных групп. Это не мотивированные правом препятствия для организации религиозных объектов индуистов. Это произвольные запреты на строительство и отъем уже существующих религиозных объектов у мормонов, православных вне юрисдикции РПЦ МП и т.д.

При достаточно абсурдной оценке религиозных практик, литературы или при объявлении отдельных религиозных авторов «экстремистскими» зона уникального религиозного многообразия в России продолжает сужаться. Аналогичным образом сужается и светское пространство, так как в регламентирование его жизни – науку, образования, искусство и т.д., – все настойчивей внедряются элементы внутриклерикальной этики крупнейшей религиозной структуры. Фактически, в стране, таким образом, в процессе искусственного создания и внедрения в сознание масс некоей единой или, говоря нынешним языком тоталитарной идеологии, основанной на исторических неомифологемах, при поддержке крупнейшей клерикальной структуры, по существу, происходит «ползучая» смена государственного строя.

Нужно отметить, что манипулирование сознанием основной массы населения без помощи Московского патриархата вряд ли могло оказаться столь эффективным.

Так что и сегодня, как и в предыдущие столетия, осо-бые заслуги в происходящем «религиозного фактора» сомнений не вызывают.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Агаджанян, А.С. Религиозный плюрализм и национальная идентичность в России / А.С. Агаджанян // Международный журнал по мультикультурным обществам. – 2000. – № 2. – С. 3–27.

2. Данные о посетивших пасхальные богослужения в 2018 году [Электронный ресурс] / ИАЦ «Сова». – URL: https://www.sova-center.ru/religion/discussions/how-many/2018/04/d39207 (дата обращения 07.05.2018).

3. Конституция РФ [Электронный ресурс]. – URL: http://www.constitution.ru/ (дата обращения 07.05.2018).

4. Патриарх предостерёг духовенство от формального отношения к своему служению [Электронный ресурс] / РИА-Новости. – 2017. – 21 сентября. – URL: https://ria.ru/religion/20170921/1505238036.html (дата обращения 07.05.2018).

5. Ромашенкова, Т. Раскольники / Т. Ромашенкова // Профиль. – 2006. – 6 ноября. – № 41.

6. Хазов-Кассия, С. Малая кровь [Электронный ресурс] / С. Хазов-Кассия // Репортаж радио «Свобода». – 2018. – 22 мая. – URL: https://www.svoboda.org/a/29241385.html (дата обращения 07.05.2018).

7. Шевченко, Д. Дача патриарха / Д. Шевченко // Частный корреспондент. – 2011. – 22 февраля.

ФРОЛЕНКОВА И.Ю.

Аспирант

Кафедра государственно-конфессиональных отношений, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации (Россия, Москва)

СОЦИОКУЛЬТУРНАЯ И ГРАЖДАНСКО-ПОЛИТИЧЕСКАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ: К ПРОБЛЕМЕ МЕСТА И РОЛИ РЕЛИГИОЗНОГО ФАКТОРА

Аннотация. Россия находится в стадии очередного формационного цикла, связанно с трансформациями социально-политической, экономической и других сфер общественной жизни. Совершенствование инструментов и механизмов развития гражданского общества и солидарности, включая практику моделирования гражданско-государственного отношений, является вызовом стабильности. В статье рассматриваются вопросы формирования идентичности и повышение значимости религиозных традиций и организаций, а также актуализируются проблемы самоидентификации в условиях социальной нестабильности.

Ключевые слова: Религия, идентичность, ценности, религиозная традиция, религиозный фактор.

FROLENKOVA I.YU.
Post-graduate student
Depatment of state confessional relations, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (Russia, Moscow)

SOCIOCULTURAL AND CIVIL-POLITICAL IDENTITY: TO THE PROBLEM OF THE PLACE AND ROLE OF THE RELIGIOUS FACTOR

Abstract. Russia is in the stage of the next formation cycle, connected with the transformations of the socio-political, economic and other spheres of public life. The improvement of tools and mechanisms for the development of civil society and solidarity, including the practice of modeling civil-state relations, is a challenge to stability. The article examines the issues of identity formation and increasing the importance of religious traditions and organizations, as well as the problems of self-identification in the conditions of social instability.
Keywords: Religion, identity, values, religious tradition, religious factor.

С середины XX в. наблюдаются значительные изменения во всем мире, которые связаны с глобализацией и технологизацией. Вопросы, относящиеся к терроризму и экстремизму, демографии и экологии и проч. находят своё отражение в работах обширного круга исследователей, включая дискуссии разного уровня. Аксиологический контекст проблем при этом все чаще звучит как «нравственный упадок общества», «размывание коллективной идентичности» и относится к числу главных угроз для человечества, а потому поиск механизмом для обеспечения консолидации различных слоёв общества, снижению напряжённости между носителями разных этно-культурных, религиозных традиций и конфессий.

Актуальность изучения религиозного фактора и его влияния на формирование коллективной идентичности определяется общей неустойчивостью в социально-политической сфере общества, поливариантностью альтернатив и смысло-означений в сфере бытия личности – вопросах её самоопределения и становления.

Исследователи-религиоведы отмечают, что религиозный фактор – понятие/термин, который характеризует влияние религии как социального института на другие стороны общественной жизни, а в своём развитии-становлении он является культурным кодом нации [Шмидт, Телегин, Телегина, 2012].

Вопрос определения роли религиозного фактора в общественной и социальной жизни общества в контексте взаимовлияние политики и религии друг на друга – воспроизводства существующих норм и правил, идеократической функции, все ещё не получил достаточного внимания. Проблемы обеспечения коллективной идентичности, в том числе с учётом ресурса религиозных систем, рассматриваются в работах широкого круга исследователей – формируют представление о культуре, культурной политике, трансформации идентичностей [Астафьева, 2011; Делокаров, 2015; Елишев, 2012; Мчедлова, 2015; Перепелкин, 2010; Шмидт, 2012].

В связи с тем, что любое государство в целях обеспечения (строительства) коллективной идентичности и единения нации формирует свой уникальный арсенал инструментов, в котором религия и идеология занимают особое место, оказываясь при этом, с точки зрения системно-институционального, социологического и политологического подходов, до неразличения схожими инструментом. Ввиду того, что Российская Федерация является мультинациональным (мультикультурным и мультирелигиозным) обществом / государством, проблемы соотношения общегражданской и национальной идентичности, с учётом этно-культурного и религиозного разнообразия (факторов), и её идеологического сопровождения – обеспечения идеократической функции,

являются стратегическим вызовом стабильности и устойчивости [Мчедлова, 2015, 35–48].

В России сложилась смешанная структура верующих, которые исповедуют разные религии, а итог – перед государством стоят непростые задачи в сфере гражданско-государственно управления, среди которых воспроизводство норм, правил, ценностей доступными и непротиворечащими этнокультурным и религиозным традициям и укладам политико-правовыми инструментами.

Несмотря на трансформации, которые происходят в связи с культивацией идеи общества потребления и утратой ценностных ориентиров, можно утверждать, что культура выступает определённым духовным ресурсом, который удерживает тождество и препятствует полному размыванию идентичности россиян, поскольку так называемые базовые, фундаментальные ценности есть ценности бытия – всех его уровней/видов [Астафьева, 2011].

Так, Ж. Бодрийяр в своей работе «Общество потребления» говорит о подчинении людей на всех уровнях жизнедеятельности общества страху упустить что-либо – упустить наслаждение: потребление становится долгом, а получение удовольствия используется как принуждение и обязанность человека, как новый тренд [Бодрийяр, 2006, 109].

По оценкам специалистов, часть населения России все же разделяет такую позицию, и стратегия жизни определяется как «иметь».

Согласно социологическим опросам по теме, что является для вас самым главным (опрос проводился среди молодёжи в возрасте от 18 до 30 лет, 2016 г.) творчество, увлечения, самореализация уступают место материальному благополучию и комфорту [Захаренко (Хвыля-Олинтер), http://rusrand.ru/analytics/cennosti-molodeji-chto-doljno-nastorojit].

Вместе с тем, нельзя не согласиться с мнением К.Х. Делокарова о том, что «культурно-ценностная доминанта России никогда не сводилась только к стремлению к выгоде, прибыли, богатству, потребительству [Делокаров, 2015, 119–131]. Безусловно, сохранение/обновление ключевых ценностных установок определяет трансформацию общества в целом. Научные исследования в сфере воспитания и внедрение их результатов в систему образования, работа по поддержанию имиджа и привлекательности связанных с воспитательной деятельностью профессий – все это значимый ресурс по сохранению и эффективному (качественному) воспроизводству не только семиотической системы, но и его нравственно-смыслового ядра.

Не менее значимым является понимание того, что профессионально-личностная компетентность работников сфер, связанных с выработкой и обеспечением внутренней политики, включая сферу государственно-религиозных и межнациональных отношений, этнополитики, требует постоянного внимания и совершенствования [Шмидт, 2015, 167–190]. Основополагающими документами, которые направлены на решение проблемы формирования коллективной идентичности россиян, кроме Стратегии государственной национальной политики до 2025 г., также являются Основы государственной культурной политики и Стратегия государственной культурной политики на период до 2030 г., Стратегия развития воспитания в РФ на период до 2025 г., Основы государственной молодёжной политики РФ до 2025 г., Стратегия национальной безопасности РФ и концепции – Концепция государственной семейной политики в России на период до 2025 г. и Концепция внешней политики РФ.

Лейтмотивом данных документов является верховенство традиционных ценностей, развитие системы образования и воспитания, так как именно они обеспечивают воспроизводство культуры и являются инструментом политической интеграции россиян: «содействие укреплению гражданской идентичности и единству многонациональ-

ного народа Российской Федерации» – отмечено в Стратегии государственной культурной политики [http://static.government.ru/media/files/AsA9RAyYVAJnoBuKgH0qEJA9IxP7f2xm.pdf].

Опираясь на ценности и архетипические – образы, знаки, символы, которые одновременно цементируют коллективную идентичность, являясь маркёром и способом реализации функции консолидации (объединения), в современных условиях наиболее эффективными становятся такие формы взаимодействия как солидарное действие от организации проекта, до его завершения, где сторонами-партнёрами одновременно выступают органы государственного управления, неправительственные и некоммерческие организации, бизнес-структуры.

О.А. Митрошенков, например, также указывает, что «любая идентичность, помимо того, что она является продуктом сложных взаимодействий культуры, истории, множества факторов и процессов, есть ещё и результат сознательного целевого воздействия и управления со стороны социальных субъектов. Иначе говоря, любая идентичность есть итог сложных отношений и воздействий, в совокупности которых исключительно важны управленческие отношения» [Митрошенков, 2006, 14–28].

Мировоззренческая функция, которую маркирует и актуализирует религиозный фактор, в своём пределе обеспечивает собственно национальную картину мира, оказывает влияние на поведение и установки человека [Шмидт, Телегин, Телегина, 2012, 92–107], а потому и позволяет с наименьшими затратами достигнуть политических целей. Рассуждая о механизмах укрепления идентичности, опыт и роль религиозных организаций закономерно признается ведущим. Так, М.М. Мчедлова констатирует, что морально-нравственные нормы становятся необязательными для исполнения, но у религиозных традиций есть потенциал по воссозданию нормативной регуляции и возвращению ценностей как жизненных ориентиров [Мчедлова, 2016, 110–118]. Ведь, если говорить о «человеке религиозном», то для него характерны черты, связанные с социальной активностью на благо общества, телеологизмом – акцентуациями на религиозно окрашенные ценности и установки [Перепелкин, 2010, 60–67]. И в этом смысле актуальное будущее – в молодёжной политике как цели=задачи сего дня. Как подчёркивает С.О. Елишев, молодёжная политика в формировании национальной идентичности играет стратегическую роль, поскольку именно молодыми поколениями воспроизводится то, что является определённым идентификатором, укоренившемся в обществе. А потому молодёжные проекты имеют особую значимость и востребованность, поскольку их реализация – формирование у молодёжи системы ценностных ориентаций, которые и будут завтра характером и содержание «консервативизма» [Елишев, 2012, 113–119].

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Стратегия государственной культурной политики на период до 2030 года [Электронный ресурс]. – URL: http://static.government.ru/media/files/AsA9RAyYVAJnoBuKgH0qEJA9IxP7f2xm.pdf (дата обращения: 1.06.2018).

2. Астафьева, О.Н. Коллективная идентичность в условиях глобальных изменений / О.Н. Астафьева // Вопросы социальной теории. – 2011. – Т. 5. – С. 223–241.

3. Бодрийяр, Ж. Общество потребления / Ж. Бодрийяр. – М., 2006. – 272 с.

4. Делокаров, К.Х. Проблемы российской идентичности в контексте современный вызовов / К.Х. Делокаров // Ислам, идентичность и политика. – 2015. – Т. 11. – С. 119–132.

5. Елишев, С.О. Молодёжная политика в процессе формирования ценностных ориентаций современной российской молодёжи / С.О. Елишев // Пространство и время. – 2012. – №. 1(7). – С. 123–130.

6. Митрошенков, О.А. Идентичность: от теоритического концепта к управленческим воздействиям (социально-философский анализ) / О.А. Митрошенков // Власть. – 2006. – № 2. – С. 14–28.

7. Мчедлова, М.М. Российская идентичность: патриотизм, государство, религиозно-мировоззренческий фактор / М.М. Мчедлова // Ислам в современном мире. – 2015. – Т. 11. – № 3. – С. 35–49.

8. Перепелкин, Л.С. Религия ислам и идентичность в современном мире / Л.С. Перепелкин // Ислам в современном мире. – 2010. – № 3–4.

9. Шмидт, В.В. Религиоведение в системе вызовов и народохозяйственных задач России начала XXI в. / В.В. Шмидт // Религиоведческие исследования. – 2015. – № 1 (11). – С. 167–186.

10. Шмидт, В.В. Религиозный фактор как инструмент политики стран Европейского Союза / В.В. Шмидт, В.Н. Телегин, С.В. Телегина // Евразия: духовные традиции народов. – 2012. – № 2. – С. 92–107.

11. Захаренко (Хвыля-Олинтер), Н.А. Ценности молодежи: что должно насторожить [Электронный ресурс] / Н.А. Захаренко (Хвыля-Олинтер). – URL: http://rusrand.ru/analytics/cennosti-molodeji-chto-doljno-nastorojit (дата обращения: 1.06.2018).

ШМИДТ В.В.

Доктор философских наук, профессор

Кафедра государственно-конфессиональных отношений, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации (Россия, Москва)

РЕЛИГИЯ: ОПРЕДЕЛЁННОСТЬ КАК ПРОБЛЕМА БЕЗОПАСНОСТИ (ФИЛОСОФСКИЙ, ТЕОЛОГИЧЕСКИЙ, РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ)

Аннотация. В условиях современных вызовов – общественно-политических трансформаций – рассматривается потенциал отраслевых подходов к определению религии, конструируются основы теории, в рамках которой предлагается определять религию как возникающий на фидеистских интенциях (и/или эмпатии) субъекта опыт отчуждения модели отношений с миром, включая собственное Я, и предстающий в форме метафизической системы, в которой ино-бытие (трансцендентное) и его проекции (сакральное, ценностное, включая механизм взаимодействия) довлеют над бытием (профанным) и переживаются (непосредственно/прямо [катафатически] или инверсивно [апофатически]) в категориях долженствования, субординации и трансгрессии. Таким образом, религия описывается как сложный (полифункциональным) объект: модель бытия с инвариантами миропорядка; миропорядок, принцип организации которого соответствует типу/модели онто(аксиоматика)-логии(логики) и эксплицируется в социальных функциях и аксиологии; система миропредставлений (мировоззренческая система с уровневыми спецификациями) с ин-вариантами причинно-следственных отношений (праксиологии – виды логик и типы аксиологий).

Ключевые слова: религия, религиозная традиция, религиозный комплекс, феномен, понятие, категория, концепция, теория, эпистема, религиоведение, философия, теология.

SCHMIDT W.V.
Doctor of Philosophy, Professor
Department of State-Confessions Relations, Russian Academy of National Economy and State Service under the President of the Russian Federation, Counselor of Russian Federation (Russia, Moscow)

RELIGION: CERTAINTY AS A SECURITY PROBLEM (PHILOSOPHICAL, THEOLOGICAL, RELIGIOUS CONTEXT)

Abstract. In the context of modern challenges – sociopolitical transformations – the potential of sectoral approaches to the definition of religion is considered, the fundamentals of the theory are being constructed, within which it is proposed to define religion as arising on the subject's intentions (and / or empathy) of the subject's experience of alienating the model of relations with the world, including one's own Self , and appearing in the form of a metaphysical system, in which the other-being (transcendental) and its projections (sacred, valuable, including the mechanism of interaction) dominate being (profane) and experienced (directly / right [kataphatic] or in-versivno [apophatically]) in terms of duty, and subordination transgression. Thus, religion is described as a complex (polyfunctional) object: a model of being with invariants of the world order; world order, the principle of organization of which corresponds to the type / model of onto (axiomatics) – logy (logic) and is explicated in social functions and axiology; system of world representations (world outlook system with level specifications) with in-variants of cause-effect relationships (praxeology – types of logics and types of axiologies).

Keywords: religion, religious tradition, religious complex, phenomenon, definition, category, concept, theory, episteme, study of religion, philosophy, theology.

В Российской Федерации, как и всякой иной стране, в целях оценки перспектив и задач по воспроизводству кадров ежегодно подводятся итоги абитуриентской кампании [Минобрнуки, http://минобрнауки.рф/новости/8708], а с ними специалисты фиксируют парадоксальную ситуацию – среди социально-гуманитарных направлений подготовки «Религиоведение», «Теология» и «Конфликтология» остаются практически не востребованы как выпускниками школ, так и широкими слоями населения, хотя статистика говорит о неуклонном росте религиозности населения [Религиозность, https://infographics.wciom.ru/theme-archive/society/religion-lifestyle/religious-tolerance.html]. Невостребованность образовательных услуг в целях повышения «качества» религиозности и этнокультурной компетентности позволяет некоторым религиозным деятелям соединять проблему религиозной некомпетентности с экстремизмом[1].

Представители органов государственной власти всех уровней, включая президента, также говорят о высокой востребованности специалистов в этно-религиозной сфере для обеспечения потребностей общества и государства – сегодня их крайне мало. Согласно рейтингу FORBES, первую десятку наиболее востребованных специалистов замыкает именно «Эксперт по абсорбции, национальным и религиозным конфликтам» [Самые востребованные профессии, http://moscow-city.online/news/14260/], но анализ динамики воспроизводства таких специалистов в России свидетельствует, что со временем их и вовсе может не быть.

В 2012 г. на международном симпозиуме «Религия, демократия и гражданское общество» (Прово, BYU) в докладе «Человек – индивид – личность: религиозный фактор как проблема религиозного комплекса и картины мира (к перспективе гражданско-политической как национально-государственной и региональной стабильности)» мы отмечали: «Рассуждая о структуре системы и идеологии системы, мы неизменно будем

выходить на её аксиологическое ядро – то и только то, чем человеческое общество будет отличаться от всех иных объектов этого мира. Мы – человек и человеческие сообщества – всегда будем апеллировать к системе ценностей, т.е. тому, что планом своего выражения имеет область сакрального и священного с аутентичными ей сакральными и священными объектами и предметами <…> недостаточно чёткое представление о сути религиозного комплекса и религиозном факторе, а также неспособность "договориться" об ответе на извечное вопрошание к самому себе – человеку, – что он суть, порождает широчайший спектр проблем, которые так и остаются неразрешёнными с увеличивающимся потенциалом конфликтогенности» [Шмидт, 2014, https://www.iclrs.org/event.php/2012+Annual+Sym-posium/Media/Russian/540].

В условиях нарастающих дискуссий о глобальных трансформациях, как было отмечено в 2017 г. в Тбилиси на международной конференции «Религия и наследие Советского государства: 25-летняя ретроспектива», возникает острая потребность вернуться к проблеме определения (дефиниции) религии как одного из фундаментальных явлений, от подхода(ов) к пониманию которого зависят определённости форм реальности и принципы организации миропорядка – те универсалии, которые задают систему институциональной иерархизации, принципы легитимации и модели взаимодействия; кроме того, политизация и идеологизация религиозного фактора, как мы это можем видеть в регионах мира и отдельных странах, является существенным вызовом и угрозой национальной и государственной безопасности общества, стабильности и миру [Шмидт, http://www.religiopolis.org/documents/11749-v-v-shmidt-religiya-i-ee-opredelenie-kak-prob-lema-etnokulturnoj-ustojchivosti-i-vyzov-natsionalnoj-bezopasnosti-tbilisi-iyun-2017.html; также см.: Значение, http://igsu.ranepa.ru/news/p62907/].

* * *

Религия – простейшее явление действительности – явление природы, включая социальную, экзистенциально-трансцендентального порядка и/или феномен обособленной, уникальной реальности – явление духовного-трансцендентного, номиналистического порядка.

Религия рассматривается практически всеми отраслями наук, поскольку такой феномен как религиозный фактор относится к фундаментальным. (Это, в частности, также является проблемой, учитывая особенности его выведения в естественнонаучных и номиналистических [идеалистических] системах.) Фундаментальность религии и религиозного фактора обусловлена тем, что они *суть система отношений*, в которой предельными сторонами выступают «А» и «не-А», т.е., в зависимости от историко-культурных и гносео-праксеологических традиций – Трансцендентное, Абсолют, Сущее, Бог и собственно Человек (его внутреннее Я), а их связь [= отношения] – не что иное, как вера, суть *вера*. Следовательно, вне веры (без веры) нет религиозных отношений. (Заметим: не всякая вера является основанием как религиозных отношений, так и, в будущем, когда религия как традиция = культура начнёт проходить период институционализации, религиозной системы.)

С точки зрения логики, особенно формальной, такая *система отношений* есть не что иное как пра-логическая, пра-гносеологическая, пра-аксиологическая модель, т.е. собственно модель мира [= бытия] (P.S.: забегая несколько вперёд, заметим, что этот 3-частный / 3-единый комплекс – эпистема – и есть матрица [= фрактал] бытия – его код, – который в культурах, как правило, табуирован) [Харитонов, Шмидт, 2012].

Эта модель есть образ мира (природы), в котором бытует познающее себя человечество, а потому она как модель-эпистема является базовой для иных – она первична; потому и религиозный фактор наличествует как неизбывное на всех уровнях бытия, как бы далеко они не отстояли от «ядра» культуры (= действительности). Структура действительности может быть как простой, так и усложнённой[2] – может восходить как к

вещности, материальному, так и к духовному, идеальному. В первом случае (в материалистических философских традициях) мы получаем религию как явление социального, надстроечного, порядка, которое преодолевается гносеологическим инструментарием [= просвещение], т.е. религия здесь есть идеология; а во втором (в идеалистических философских традициях) религия выступает как базовое, фундаментальное основание системы – её онто-телеология. (В этой, второй, модели бытия различаются две основополагающие традиции – собственно рационалистическая (= катафатическая, а потому позитивистская, философская) и иррационалистическая (= апофатическая, а потому интуитивистско-экзистенциалистская, тео-[телео-]логическая; с учётом «инверсий» в рамках «вечного вопроса философии», «первенство» легко смещается, в том числе и за счет именования системы, – мы имеем концепции «объективного реализма», «метафизического реализма» и т.д.), содержание и противоречие которых сводится к тому, как именно мыслится/понимается трансцендентное, т.е. *потустороннее*).

Итак, мир, т.е. посюсторонее, человеку дан опытно – исключительно в опыте и как опыт – вне опыта ничего не знать, не познать принципиально невозможно, а потому трансцендентное = потустороннее как таковое не существует – его просто нет и быть не может – трансцендентное есть лишь аксиоматическое допущение к тому, чтобы была возможность мыслить – совершать ментальный акт, акт сознания. Это – категорическая, неизменная позиция всякой философии как науки о предельных основаниях бытия; начиная с Нового времени всё, что вне этого – не наука.

Следствием этого основания и/или его итогом является и условие (принцип) для любой классификация – задавать единообразие не только требований, но и удерживать, обеспечивать способ универсализации: 1) любая классификация верна только если двухчленна; каждый из членов – также является двучленом; 2) попадающий под классификацию объект есть не внутреннее единство образующих его элементов, а внешнее – тех взаимодействующих в его составе, как среде взаимодействия, противоположностей; 3) изменение объекта эффективно, если изменяется не он, как среда, а воздействующие на него факторы. (Для сущности субъекта воздействия изменение не губительно, если оно несущественно – не приводит к трансформации); 4) знание об объекте исследования полно, если известен и его состав, и факторы, образующие его сущность.

Как и всякий объект, религия познает как опытно, так и теоретически, как извне, так и изнутри, как своими собственными средствами (инструментами), так и заимствованными из иных отраслей. Как знание внутреннее, для-себя-бытие, религия суть теология, данные которой способны составлять не только ценность, но и значимость, особенно для наук, работающих с «прикладными» данными, отраслевым знанием, – философии и религиоведения, как наук мета-уровня.

В отличие от всех классических наук, опирающихся на аксиомы формальной логики, теология (и христианская, и мусульманская) говорит об обратном – именно «трансцендентное»[3] (= инобытие) и есть то самое «истинное, сущностно значимое» Небытие, из которого и/или от которого начинается творение – бог есть НИЧТО, а потому это Ничто и есть Сущее без которого и/или вне которого всякое конкретно-определённое [= тварное] не может быть, т.е. именно благодаря Ему всё, что сотворено, т.е. всё, что наличествует в мире и наличествует как мир есть, бытийствует. Следовательно, если есть желание/намерение познавать мир, изучайте закон, каким этот мир утверждается – закон Бога-творца, который им же установлен и дан как закон естественный (= Откровение). Как познавать? – просто: необходимо вести диалог (= молиться) – вступать в отношения (= верить) с Богом и, таким образом, быть взаимосогласованными в волях (= сотворчествовать)…

Религиоведение как междисциплинарная, философская отрасль в своих исследованиях религиозных традиций исходит из выделения и полагания основным объектом

именно *религиозного комплекса* – исторически сложившихся или возникающих представлений о боге (сакральном, сущем, Абсолюте, трансцендентном), представлений о человеке, представлений об их отношениях, включая ритуал и культ, а также их факте; о религиозном и нерелигиозном сознании (мировоззрении) и их диалоге; о религиозной и нерелигиозной деятельности индивида и группы (организации). Учитывая сложную структуру собственно объекта этой науки – религиозного комплекса, – становится понятным столь внушительный (большой) разброс не только определений религии [1000 дефиниций, http://religiousstudies.in/proekt/1000-definicij-religii-enciklopediya/], но и их интерпретаций; в контексте же замечаний о классификации и обычных процедур уточнения понятий, с учётом уровня и способа его образования, все может значительно упроститься, если исследователь изначально поставит себе целью заполнить таблицу – обеспечит верификацию понятия:

№ п.п.	главный определяемый объект / отрасль знания / отраслевой подход		Бог	Человек	Вера / Религиозные отношения	Ритуал	Культ	Сознание (мировоззрение: религиозное / нерелигиозное)	Деятельность (религиозная / нерелигиозная)
1	Теология (с учетом вида религиозной традиции)								
2	История (исторический / формационный / цивилизационный)								
3	Психология *и/или* Феноменология								
4	Социология (социологический и виды)								
5	Политология *и/или* Правоведение (процессуально-правовой / институциональный / формационный)								
6	Культурология *и/или* Этнография								
7	Кибернетика *и/или* Коммуникология								
8	Философия	материалистические концепции							
		идеалистические концепции							
9	Религиоведение								

Очевидно, что всякая очередная эпоха и бытующие в ней научная традиция и традиция повседневности (бытовое мышление) эксплуатируют наработанную семиотическую и гносеологическую систему [Рахманин, 2009; Кун, 2003; Поппер, 1983; Шмидт, 2011; Элбакян, 2012; Повседневность, http://www.religiopolis.org/religiovedenie/-

5985-povsednevnost-religii-ili-religija-povsednevnosti.html], редко задумываясь об объёме используемых понятий и контекста, определившего их содержание и отражающего не только процессы верификации как собственной их реальности, так и применимость к процессам действительности[4], ярким примером чему может служить острая, но мало продуктивная для России дискуссия о проблеме секуляризма, если не придавать ценность лишь опыту собеседников в жонглировании понятиями и именами[5] и опыту экспрессивной метафоризации [Эпштейн, 1996, 2013].

На наш взгляд, любые попытки сказать что-то о мире, не прибегая к сознанию – определению статуса Я-мышления с принципом его онтологизации, – обречены на неудачу[6]. Не больший результат ожидает и тех, кто игнорирует аналитико-синтетические способности мышления – способность к абстрагированию – производству категорий общее/целое/единое/Абсолют и рассмотрению явлений Мира (= целое) как отношений часть/целое или наоборот [Харитонов, Шмидт, 2012].

По состоянию бытующих в академической традиции на начало XXI в. представлений об историо- и онтогенезе, нет необходимости заниматься реконструкциями истории мира/человечества как историй локальных этнокультур и цивилизаций с установлением корреляций гражданско-политических форм бытования институционально-формационному их воплощению, репрезентируемому в системах социально-политической и философско- культурологической мысли, включая религиозно-философскую / теологическую мысль, чтобы доказывать очевидное – единство континуумов:

– физического бытия и бытия метафизического (семиотического);

– трансцендентального (образно-чувственной и понятийно-категориальной конкретности сфер) и трансцендентного (образ[ы] бинома «А = неА» с качественно определяемым отношением между ними как логико-гносеологической родо-видовой подчинённостью);

– взаимообусловленности праксеологических, гносеологических и трансцендентных моделей в рамках уклада конкретной этнокультурной традиции как картины мира, что и составляет собственно иерархизированную в своей структуре/основе онто-гносео-аксиологическую модель как ядро картины мира, которая постоянно разворачивается как система интерпретации/реинтерпретации, ре-/де-конструкции и представляет конкретный опыт производства-воспроизводства в рамках конкретного[ых] поколения[ий] с учётом социокультурной, социально-экономической прогностики в части базовых смысло-определенностей и смысло-полаганий [Молчанов, 1992; Забияко, 2010, 2011; Пылаев, 2011].

Благодаря специфике религиоведения, его мета-теоретическим возможностям, впервые в истории науки удаётся, на наш взгляд, преодолеть проблему «вечного вопроса» философии и их с теологией вековое противостояние, а также «этимологическую вульгаризацию», когда re-ligio воспринимается как «блуждание во тьме» [Философия, http://igsu.ranepa.ru/news/p35110/], поскольку бытующие представление о 3 уровнях сознания – мифологическом (синкретизм), религиозном / обыденном (пра-логическом) и сциентистском (понятийно-категориальном = научном, философском) – при учёте их качественных показателей дают возможность утверждать, что *религия* – базовое ядро, продукт метафизических систем, а его онто-гносеологический, философский «антидор» – идеология.

На отдельные аспекты недоразумений этого противостояния в начале XX в. в «Философ и Теология» указывал Э. Жильсон [Жильсон, 1995]; о проблемах «мощности» категорий Бытие-Небытие рассуждал А.Н. Чанышев в «Трактате о Небытии» [Чанышев, 1990]; большую часть проблем в «вечном вопросе» философии и отношении к теологии, похоже, также удалось преодолеть и нам – см.: «Практикующая философия: к обоснованию телеологического подхода» [Харитонов, Шмидт, 2012].

С учётом сказанного, в заключение можно предложить ещё одно, универсального порядка, определение религии:

– (*вариант 1*) Религия – возникающий на фидеистских интенциях (и/или эмпатии) субъекта[7] опыт отчуждения[8] модели отношений с миром (А – не-А), включая собственное Я, и предстающий в форме метафизической системы, в которой ино-бытие (трансцендентное) и его проекции (сакральное, ценностное, включая механизм взаимодействия) довлеют наличному (профанному) и переживаются (непосредственно/прямо [катафатически] или инверсивно [апофатически]) в категориях долженствования, субординации и трансгрессии;

– (*вариант 2*) Религия – жаждущая бытия эпистема (самосознание).

Религия, таким образом, оказывается сложным (полифункциональным) объектом:

– моделью бытия с инвариантами миропорядка,

– миропорядком, принцип организации которого соответствует типу/модели онто(аксиоматика)-логии(логики) и эксплицируется в социальных функциях и аксиологии,

– системой миропредставлений (мировоззренческая система с уровневыми спецификациями) с инвариантами причинно-следственных отношений (праксиологии – виды логик и типы аксиологий)

* * *

Мы вынуждены напоминать эти во многом тривиальные положения лишь потому, что в начале XXI в. в Российской Федерации и в целом на постсоветском пространстве в условиях демократизации и становления институтов гражданского общества возникла ситуация перехода [Повесть, http://www.vedomosti.ru/opinion/articles/2016/12/28/671519-povest-o-sovetskom] к усложнённым моделям политической культуры при вульгаризации правосознания – избирательном применения правовых норм к субъектам гражданско-хозяйственных отношений [Институт. http://igsu.ranepa.ru/p50856/p52571/p53350/], прежде всего в религиозной сфере, что, с одной стороны, входит в противоречие с конституционными нормами и гарантиями их охраны со стороны государства, а с другой – установками государства (представителей органов госуправления) на понимание содержания и условий национальной и государственной безопасности, включая формы и методы её обеспечения. Не затрагивая логику причинно-следственных отношений и тех следствий – угроз конституционному строю Российской Федерации в целом, – которые несут в себе логические следствия последних решений судов всех уровней РФ в отношении новых (нетрадиционных) религиозных движений (традиций), «малых» религиозных групп и объединений в условиях полиэтнического общества – взаимообусловленности статей 14, 19, 28 и 5, 71–73 и др. Конституции РФ, мы укажем на специфическое явление – фактический отказ (и/или неспособность) академического сообщества в современных социально-политических условиях от вскрытия противоречий, которые обусловливают социально-политические, этико-правовые, идеологические трансформации – трансформации формационного порядка (Проведённое нами исследование с ноябрь 2016 по июнь 2017 г. [URL: http://igsu.ranepa.ru/p50856/p52571/p53350/] – более 30 интервью с представителями академического, религиозного, гражданского общества – демонстрируют спекулятивный общекультурный, общеполитический дискурс и желание избежать конкретных суждений и оценок. Схожая ситуация складывается с научными конференциями, посвящёнными итогам 100-летия Советской Социалистической революции, – их предметное поле и повестка дня в основном направлены на причинные отношения и далеки от разработки противоречий.)

На наш взгляд, это обусловлено реакцией общественного сознания на процессы идеологизации и политизации духовной сферы последнего десятилетия –

возрастающим уровнем запроса (востребованности) у человека и общества интерпретационных моделей, связанных не с онтологическими, а метафизическими проекциями и телеологическими концептами, которые активно встраиваются в бытующие и акутализируемые идеологемы. Наращиваемая аксиологизация дискурсов в условиях низкой политико-правовой культуры, реализуемой все больше в форме скоморошества, способна не только перегружать смысло-значимые элементы семиотического пространства культуры и усиливать социокультурную, этно-политическую напряженность, но и составлять реальную угрозу политической стабильности, что повышает уровень внимания к этно-религиозной и религиозно-идеологической сферам жизни общества, в целом, и отдельных групп, в частности, со стороны как силовых структур государства, так и политических сил. Высокий уровень конкуренции общественных организаций в доступе к государственному заказу (бюджетам) не в меньшей мере стимулирует «политизацию» религиозной сферы, в том числе в аспекте правоопределённости – кто именно и по каким основаниям может являться «религиозным»[9].

Обращая внимание на широкую общественно-научную дискуссию о развитии религиоведческих и теологических компетенций [Кимелев, Еремеев, Шмидт, 2012] в системе мировоззренческих и общекультурных компетенций, её можно считать завершённой – эта позиция не является более актуальной, но её проблемность при этом остаётся острой: в соответствии с подпунктом «г» пункта 2 перечня поручений Президента Российской Федерации по итогам заседания Совета при Президенте Российской Федерации по межнациональным отношениям от 04.12.2016 № Пр-2338, Правительству Российской Федерации было поручено обеспечить утверждение профессионального стандарта специалиста по вопросам межнациональных и межконфессиональных отношений (поручение Правительства Российской Федерации от 7 декабря 2016 г. № АХ-П44-7462) и в настоящее время работы по формированию Профессионального стандарта № 1191 «Специалист в сфере национальных и религиозных отношений» завершены [Козлов, Шмидт, 2017]. В соответствии с рекомендациями Управления Президента по внутренней политике Администрации Президента Российской Федерации и согласно приказу Минтруда России, в отличие от предложений группы разработчиков, данный профстандарт ориентирован лишь на «специалистов в области политики и администрирования» (код Общероссийского классификатора занятий – 2422, код по Общероссийскому классификатору видов экономической деятельности определён 84.11 – деятельность органов государственного управления и местного самоуправления по вопросам общего характера), т.е. на государственных и муниципальных служащих, чья деятельность должна определяться исключительно Общими квалификационными требованиями для замещения должностей муниципальной службы в органах местного самоуправления. Из двух обобщённых трудовых функций «Организация деятельности по сохранению этнокультурного многообразия народов России, укреплению межнационального (межэтнического) и межрелигиозного мира и согласия» (код А, уровень квалификации 6) и «Управление национальными и религиозными отношениями народов России в деятельности организации, включая социальную и культурную адаптацию мигрантов» (код В, уровень 7) в итоговой версии профстандарта осталась одна – «Организация и обеспечение деятельности государственных и муниципальных служащих, общественных объединений и организаций, направленной на укрепление общероссийской гражданской идентичности, сохранение этнокультурного многообразия народов России, межнационального (межэтнического) и межрелигиозного согласия, социальную и культурную адаптацию и интеграцию» (код А, уровень 7), из которой была исключена формула «*общественных объединений и организаций*».

Всё это, на наш взгляд, говорит об устойчивой тенденции – последовательном усугублении противоречий системного, сущностного порядка, о чем уже упоминалось

выше: подобные решения органов исполнительной власти, сколь бы формально логичными и обоснованными на первый взгляд они не казались, именно такой логической (по сути – идеологической) ущербностью они формируют политико-правовые условия, подрывающие конституционные основы государственно-политического (общественного) устройства Российской Федерации – нивелируют/упраздняют те базовые принципы, на которых покоится Российское государство как государство федеративное, в частности – формируют условия правового ограничения доступа институтов гражданского общества и граждан к обеспечению государственной программы Российской Федерации «Реализация государственной национальной политики» (утверждена постановлением Правительства Российской Федерации от 29.12.2016 № 1532) и разбалансировки стратегических целей государственной национальной политики Российской Федерации за счёт невозможности исполнять нормы Федерального закона «О независимой оценке квалификации» от 03.07.2016 № 238-ФЗ.

Все вышесказанное указывает на:

1) потребность в формировании новых подходов к пониманию процессов и явлений в духовной жизни общества, особенно в её крайних пределах – религиозно-аксиологической и политико-идеологической, учитывая беспрецедентно высокий набор инструментов, сформированных в философско-методологических разделах гуманитарного знания и способных не только продуцировать реальности неклассического типа, но и удерживать их средствами пропаганды сколь угодно долго в зависимости от политической задачи;

2) ревизии понятийно-категориального аппарата и переосмысления подходов к типологии и классификации религиозных систем [Религиоведение, http://igsu.ranepa.ru/news/p36745/], включая и социально-мифологические, с учётом формирования тенденций к определённостям нового уровня – принципов и универсалий, способных задавать и удерживать модели миропорядка, определяемые как глобальные, универсальные.

В качестве апробации предлагаем следующие тезисы в основание если не теории, то новой типологии и классификации:

1) *противоречие первого уровня*: мировоззренческие (религиозные) свободы, включая их гарантии и защиту, – признак правового государства и зрелости общества, но государство в лице его институтов и системы права испытывает давление вплоть до клерикализации в условиях необеспеченности принципа равноудалённости от права субъектов правоотношений и стимулирования политизации религии (религиозной радикализации), что в свою очередь приводит к регрессу правоотношений – идеологизации права – борьбе с инакомыслием и условиями мировоззренческого плюрализма – ограничению свобод в условиях религиозной радикализации;

2) *противоречие второго уровня*: уровень и структура реальности, включая её культы и шкалу (иерархию) ценностей, находится в прямой зависимости, вплоть до тождественности, со способами и механизмами актуализации индивидуализации-идентификации (принцип субвенциализма при этом – не только залог устойчивости и безопасности системы индивид-государство, но и суть, диалектика их идеократической функции); отчуждение воли как и иных атрибутирующих субъект признаков ради формирования общностей разного уровня и порядка находится в прямой зависимости от уровня их правового обеспечения – равных гарантий на свободу их отчуждения и институционального (политико-правового) потребления/использования;

3) *к проблеме определения понятия*: понятие *религия* в своём формальном, пустом изводе есть ни что иное как (суть) противоречие, снимаемое / выражающееся в культе (его форме), который есть (суть) установление тождества между сформированной в результате снятия новой реальностью (= природа) и условиями её появления. Природ может быть множество – все зависит от противоречия, способного быть сня-

тым – задавать реальность, реализоваться как сущность. И каждое новое воплощение/становление/разворачивание реальности есть не что иное, как взыскание себя – вхождение в свою полноту, полноту себя – соотнесение себя в умопостижении с умопостигнутым умопостигаемым (умопостижением) – именем. А это не что иное, как неизменно повторяющийся праксео-гносеологический акт: мифология извечно «беременна» – вынашивает метафизику (религию и философию), из которой рождается «пожирающая» их наука, – и так до бесконечности. Форма форм – вот и сущность, и образ, и метафора Бога, открывающие и прообразующие диалектику реальностей – религию, её бытие. (Соотношения их – принцип, лежащий в основе бытия = жизни, потому в динамике и мерности мы ощущаем полноту, гармонию, потенцию; смысл начинает быть лишь как опыт и открытие этих закономерностей, их мерности с учётом уровня/вида реальности.) В условиях полионтологизма / высвобожденного сознания, семиогенез утрачивает догматизм – становится «пластичным», что проявляется в «дурной виртуализации» – создании симулякров, которые, в свою очередь, формируют квазипространства, обеспеченные не неотчуждаемыми ценностями, а квази-ценностями, за счет которых и которыми и обеспечивается диффамацию ценностей неотчуждаемых, традиционных.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Аринин, Е.И. 750 определений религии: история символизаций и интерпретаций / под ред. Е.И. Аринина. – Владимир, 2014. – 459 с.

2. Аринин, Е.И. Религия, философия религии и «глокальное религиоведение»: между «экзотикой», «совестью» и «профессионализмом» (к дискуссиям на Конгрессах российских исследователей религии) / Е.И. Аринин // Вопросы философии. – 2017. – № 4. – С. 35–36.

3. Аринин, Е.И. Философия религии: Академическое введение в основные концепции и термины: учебн. пособие для студентов специальности и направления «Религиоведение» / Е.И. Аринин. – Владимир, 2014. – 407 с.

4. Аринин, Е.И. Что такое религия: 500 определений термина с комментариями / Е.И. Аринин. – Владимир, 2013. – 245 с.

5. Аркадьев, М.А. Временные структуры новоевропейской музыки: опыт феноменологического исследования / М.А. Аркадьев. – М., 1993. – 167 с.

6. Аркадьев, М.А. Лингвистическая катастрофа / М.А. Аркадьев. – М., 2013. – 504 с.

7. Жильсон, Э. Философ и Теология / Э. Жильсон. – М., 1995., – 192 с.

8. Забияко, А.П. Феноменология религии (статья первая) / А.П. Забияко // Религиоведение. – 2010. – № 4. – С. 152–164.

9. Забияко, А.П. Феноменология религии (статья вторая) / А.П. Забияко // Религиоведение. – 2011. – № 1. – С. 114–126.

10. Забияко, А.П. Феноменология религии (статья третья) / А.П. Забияко // Религиоведение. –2011. – № 3. – С. 88–94.

11. Кимелев, Ю.А. Модель религиоведческого и теологического образования в системе образования России / Ю.А. Кимелев, игумен Петр (Еремеев), В.В. Шмидт // Евразия: духовные традиции народов. – 2012. – № 3. – С. 39–46.

12. Козлов, М.В. «Специалист в сфере национальных и религиозных отношений»: проблемы и перспективы профессионального стандарта / М.В. Козлов, В.В. Шмидт // Государственная служба. – 2017. – № 4. – С. 73–78.

13. Кун, Т. Структура научных революций / Т. Кун. – М., 2003. – 605 с.

14. Молчанов, В. Парадигмы сознания и структуры опыта / В. Молчанов // Логос. – 1992. – № 3. – С. 7–36.

15. Поппер, К. Миф концептуального каркаса / К. Поппер // Поппер К. Логика и рост научного знания: избран. работы. – М., 1983. – 605 с.

16. Пылаев, М.А. Категория «священное» в феноменологии религии, теологии и философии XX в / М.А. Пылаев. – М., 2011. – 220 с.

17. Рахманин, А.Ю. К метатеории религиоведения: концептуальный каркас и проблема нормативного критерия науки / А.Ю. Рахманин // Религиоведческие исследования. – 2009. – № 1–2. – С. 7–23.

18. Ризоев, Ш.Х. Власть: к проблеме дефиниции / Ш.Х. Ризоев, В.В. Шмидт // Вестник Томского государственного университета. Сер. Философия. Социология. Политология. – 2018. – № 6.

19. Рязанова, С.В. Категориальный аппарат религиоведения: границы, принципы, парадигмы / С.В. Рязанова // Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения Российской академии наук. – 2013. – Т. 13.– Вып. 1. – С. 37–50.

20. СВЕЧА-2013. – Т. 23: Религия, religio и религиозность в региональном и глобальном измерении: мат-лы Международной конференции «Религия и религиозность в локальном и глобальном измерении» (30–31.10.2013, Владимир, ВлГУ). – Владимир, 2013.

21. Струп, К. Российские истоки так называемого «постсекулярного момента»: некоторые предварительные наблюдения / К. Струп // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. – 2014. – № 1 (32). – С. 9–39.

22. Трубецкой, С. Учение о Логос в его истории / С. Трубецкой. – М., 2001. – 466 с.

23. Харитонов, А.С. Практикующая философия: к обоснованию телеологического подхода / А.С. Харитонов, В.В. Шмидт // Евразия: духовные традиции народов. – 2012. – № 3. – С. 15–38.

24. Чанышев, А.Н. Трактате о Небытии / А.Н. Чанышев // Вопросы философии. – 1990. – № 10. – С. 158–165

25. Шмидт, В.В. О знаке и символе в религии и обществе в аспектах межинституционального диалога / В.В. Шмидт // Религиоведение. – 2011. – № 3. – С. 69–74.

26. Шмидт, В.В. Сакральное – профанное: политико-идеологические аспекты бытия / В.В. Шмидт // Этносоциум и межнациональная культура. – 2014. – № 10 (76). – С. 18–24.

27. Элбакян, Е.С. Повседневность религии или религия повседневности? / Е.С. Элбакян // Религия в меняющемся мире. – СПб, 2012. – С. 309–331.

28. Эпштейн, М.Н. Пост-атеизм, или бедная религия / М.Н. Эпштейн // Октябрь. – 1996. – № 9. – С. 158–165.

29. Эпштейн, М.Н. Религия после атеизма: новые возможности теологии / М.Н. Эпштейн. – М., 2013. – 416 с.

Примечания

[1] Иларион, митр. Волоколамский: «…для предотвращения терроризма необходимо полноценное религиозное образование – от начальных классов школы до аспирантуры. Мы должны, наконец, обеспечить нашим гражданам такой уровень грамотности в религиозных вопросах, который сделает невозможным увлечение террористической идеологией под какой бы то ни было религиозной маской. Каждый гражданин нашей страны любого возраста должен знать, чему учат традиционные религии, и понимать, что идеология терроризма противоречит фундаментальным основам любой религии. Выстроить полноценную систему религиозного образования – наша общая задача» [В Москве, https://mospat.ru/ru/2018/03/27/news158285/; Выступление, https://mospat.ru/ru/2018/05/12/news159861].

[2] Всё зависит от уровня организации – способов снятия противоречий, возникающих в социальном мире, начиная с перехода к родо-племенным и вплоть до пост-индустриальных общностей, включая формации

с их технологическими укладами – существо проблемы масштабно иллюстрирует Гегель; в редуцированном виде – Энгельс в «Происхождении семьи, частной собственности и государства».

[3] Сделаем оговорку: Трансцендентное не в прямом, философском, смысле, а как указание на потустороннее – инобытие, божественное, сакральное – то, что не-/анти-профанно, т.е. не природно, не наличное в смысле естественно-научности, которое дано нам в ощущении, но при этом оно все же не перестаёт быть естественно-налично, поскольку оно также природно – имеет свой контекст противоречий, «снятие» которых происходит когнитивными средствами, а выражение – в номиналистических образах, вслед которым образуются понятия и категории.

[4] На проблему переосмысления бытующих в религиоведении понятий и их ревизии в российском религиоведении мы неоднократно обращали внимание: бытующее некорректное понятие «религиозное сознание» вместо «религиозное мышление» или, в условиях мультирелигиозного общества, «государственно-конфессиональные отношения» вместо «государственно-религиозные». Об опыте осмысления см., наприм. [Аринин, 2013; Аринин, 2014; Аринин, 2017, 4; Рязанова, 2013; СВЕЧА–2013; Аринин, http://polatulet.narod.ru/dvc/com/arinin_filofosija_religii.html; Забияко, http://religious-life.ru/2013/03/zabiyako-religiya-opyit-ponimaniya-i-tipologii].

[5] См. раздел «Дискуссия» в журнале «Религиоведческие исследования» [№ 1–2 (5–6) за 2011]: Апполонов А.В. О понятиях «религия» и «светское» в средневековой европейской традиции; Узланер Д.А. О «религии» и «секулярном» ещё раз: ответ Алексею Апполонову; Апполонов А.В. Ещё раз о том же. Об освоении проблем секулярно-постсекулярного пространства-традиции, связанных, по сути, с частным исследовательским интересом и отдельными рецепциями идей западно-европейской религиоведческой жизни см. в журналах: «Государство, религия, Церковь в России и за рубежом» [2012. № 1 (30), « 2 (30)], «Логос» [2011. № 3 (82)]. О взгляде на российскую действительность см. [Струп, 2014].

[6] Базирующиеся на методологических основаниях полионтологизма концепции и подходы «постсекулярного мира», в частности, когнитивизм, вызывают большой интерес, но вряд ли они дадут нечто более основательное и убедительное в сравнении с «классическими» эпистемами (см.: Агаджанян А. Религия и теория: современные тенденции; Шахнович М. Когнитивная наука и исследования религии; Михельсон О. Подходы к изучению религии в современной эволюционной психологии; Гирц А. Новые атеистические подходы в когнитивной науке о религии; Пахомов С., Рахманин А., Светлов Р. Творческое наследие Евгения Торчинова и особенности его типологии религий; Аринин Е. Религия как «аутопойетическая система» в работах Никласа Лумана; Астахова Л. Интерпретативная антропология религии Клиффорда Гирца: религиозные практики как сети значений // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2013. № 3 (31)], даже если и принять во внимание фундаментального порядка разработки проф. М.А. Аркадьева, который строит свою концепцию на положении, что язык, во всей его невообразимой сложности – причина (а не следствие) человеческого сознания, т.е. сознание (в узком, а не обычном широком смысле) он рассматривает как особую различающую, объективирующую и отчуждающую способность, возникшую благодаря различающей силе и структуре языка [Аркадьев, 1993, 2013].

[7] P.S. – *аксиоматическое допущение*: Человек – объект, знающий себя как нетождественное себе. Как следствие: Человек – закон бытия; отчуждённаая воля – власть.

[8] При рассмотрении такого феномена как вера (религия) – анализа объёма и содержания этого/этих понятий, – мы предлагаем опираться на их качественный семантический (генетический) признак – *отчуждение,* который вместе с тем есть фундаментальное начало становления «Я» (субъектности и суверена). Особенность природы «отчуждения» – этой фундаментальной функции – открывать, обеспечивать проявление универсалий и/или категорий, базовыми из которых являются биномы «бытие – ничто», «сакральное – профанное», «духовное – вещное», «идеальное – материальное», «Бог / Абсолют – человек», «трансцендентное – трансцендентальное / имманентное», «власть – право / обязанность», «единое / целое – конкретное / индивидуальное» «общее – частное» и т.п. Именно эта «природная», по отчуждению, схожесть Религии и Власти обусловливает процессы сакрализации/клерикализации власти и религиезации политики как и идеологизации и политизации (этатизации) религии – по сути, диффамации каждой, если в культуре институты науки и образования не обеспечивают онто-аксиологическое удостоверение их оснований, а законодательные и правоохранительные органы не обеспечивают разделение властей и развитие гражданско-государственных процессов и институтов [Ризоев, Шмидт, 2018].

[9] Подробнее см. здесь, в трудах Конгресса: Аллахвердян Я.О. и Шмидта В.В. «Религия в системе гражданских и государственных отношений: вызовы, контекст, задачи».

ШМИДТ В.В.
Доктор философских наук, профессор
Кафедра государственно-конфессиональных отношений, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации (Россия, Москва)
АЛЛАХВЕРДЯН Я.О.
Аспирант
Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации (Россия, Москва)

РЕЛИГИЯ В СИСТЕМЕ ГРАЖДАНСКИХ И ГОСУДАРСТВЕННЫХ ОТНОШЕНИЙ: ВЫЗОВЫ, КОНТЕКСТ, ЗАДАЧИ

Аннотация. Религиозная система рассматривается как элемент более сложной системы. Выделяются особенности систем и определяются взаимообусловливающие принципы их взаимодействия с учетом вызовов в условиях глобальных трансформаций. Определены противоречия, парадокс и поставлены задачи: обеспечить ревизию отраслевых тезаурусов и переосмыслить понятийно-категориальный аппарат; задать концептуальную определенность религиозной сферы гражданско-государственных отношений; выделены принципы профессиональной деятельности исследователя идеократических систем.
Ключевые слова: религиоведение, теология, философия, религия, религиозная традиция, религиозная система, идеократическаясиста, принцип, категория, концепция, эпистема, религиозной сфера, гражданско-государственные отношения.

SCHMIDT W.V.
Doctor of Philosophy, Professor
Department of State-Confessions Relations, Russian Academy of National Economy and State Service under the President of the Russian Federation, Counselor of Russian Federation (Russia, Moscow)
ALLAHVERDIAN YA.O.
Post-graduate student, Russian Academy of National Economy and State Service under the President of the Russian Federation (Russia, Moscow):

RELIGION IN THE SYSTEM OF CIVIL AND STATE RELATIONS: CHALLENGES, CONTEXT, TASKS

Abstract. The religious system is considered to be an element of a more complex system. The features of the systems are identified and the mutually reinforcing principles of their interaction are determined, taking into account the challenges in the context of global transformations. The contradictions, the paradox and the tasks are defined: to ensure the revision of branch thesauruses and to rethink the conceptual and categorical apparatus; set the conceptual certainty of the religious sphere of civil-state relations; highlighted the principles of professional activity researcher ideocratic systems.
Keywords: Study of the Religion, theology, philosophy, religion, religious tradition, religious system, ideocratic system, principle, category, concept, episteme, religious sphere, civil-state relations.

Базовым условием существования общества является логическая непротиворечивость его систем, а управление – способ организации противоречий как условие ста-

новления субъектности (традиционализм – модернизм, институциализм – де-/реконструктивим). Семиотическое пространство культуры, обеспечивая, с одной стороны, процессы идентификаций акторов, с другой – испытывает их деконструктивизм от нормативности (содержания) до опыта иерархизации, что не способствует консолидационным процессам – повышает рискогенность – радикализацию, криминализацию и, как следствие, неустойчивость системы в целом: люди с разным культурным и политическим опытом демонстрируют несовпадение представлений по, казалось бы, общим проблемам, а государство наращивает репрессивные меры.

В связи с этим особое значение приобретает проблема воспроизводства идеократической функции – принципа организации модели управления системой отчуждения, видов и форм институционализации, объёма полномочий с механизмами распределения, обеспечения и контроля, образ которой предстаёт в виде религиозного комплекса .

Общество – это не только разнообразие институциональных форм, но и традиции, которые не менее разнообразны – от институциональных до не институционализированных – и имеют свои, обусловленные / соотносимые с выработанными в истории метафизическими системами (аксиоматическим ядром, представленным в форме онтогносеологических и аксиологических моделей-практик) ценности и принципы иерархизации, цели и задачи, органы управления. Удовлетворение духовных потребностей и интересов своих членов, а также обеспечение жизнедеятельности и воспроизводства традиции осуществляется посредством взаимодействия собственно Традиции как внутри себя (внутреннее), так и вне (внешнее) – с такими же по «природе», рядоположенными, субъектами, образующими социальную плоскость-сферу, и «ино-природными», образующими политическую плоскость-сферу, – акторами, обеспечивающими функции управления (контрольно-распределительные) в лице органов государственной власти и органов местного самоуправления. Единство этих сфер как систему обеспечивает система права, принцип организации которой есть все тот же опыт отчуждения – практика аскезы и способа легитимации / интерпретации права на насилие в его формах, видах и объёме.

Разнообразие метафизических систем – систем этнокультурных (национальных) и религиозных – условие бытия мира, его фундаментальный признак – признак фундаментальности, неотвратимости: многообразие было и останется фактором, объединяющим, консолидирующим и/или индивидуализирующим, раскалывающим. Учитывая национальное российское как гражданско-политическое единство с одной стороны и религиозное, этнокультурное и этно-политическое многообразие (многообразная множественность) с другой, Российская Федерация в контексте задач по обеспечению своей суверенизации – истории и исторической преемственности своего политического бытия, обязана обеспечить существование и развитие такой модели и/или организационно-правовых форм взаимодействия всех национальных (этно-политических), этнокультурных, религиозных систем (= традиций) между собой и российским государством, которые позволят быть/сделать эти системы – каждую в отдельности и все как одну (единое / общее / общность) – стабильными, способными к видоизменениям, и устойчивыми, чуткими к вызовам будь то внутренним/внешним, глобальным/локальным [Этнический, 2012; Данненберг, Шмидт, 2013; Козлов, Шмидт, 2013].

К середине второго десятилетия XXI в. – периоду истории, вполне способному по качеству/количеству «майских указов» и стратегий развития, учитывающих идеократический элемент, определяться эпохой, – религиозная система Российской Федерации завершила своё формирование – сложилось не только видовое разнообразие, и разнообразие организационно-правовых форм, сформированы инструменты горизонтального и вертикального взаимодействия, налажены механизмы учёта и контроля за деятельностью систем, а также воспроизводства – формируется система перехода от обще-

системных (формально-статистических) к качественным показателям – совершенствуется система стандартизации – обеспечивается «гармонизация» образовательных стандартов с системой профессиональных стандартов. Вместе с тем, вопрос взаимодействия существующих на территории России традиций с российским государством, которое обязано в силу своей базовой, неотчуждаемой функции, обеспечивать безопасность государственных, социальных, общественных систем, остаётся актуальным – в середине второго десятилетия XXI в. он сместился в плоскость обеспечения именно безопасности, в частности, противодействия «экстремизму и терроризму», надо полагать, в силу издержек глобализации – «прозрачности» государственных границ, свободного перемещения «человеческого капитала» и широкой доступности не только к технологическим и финансово-политическим ресурсам национальных экономик, но и систем образования. Поскольку одной из сторон этого взаимодействия выступает государство (и выступает на системной основе), предполагается, что у сторон диалога есть/формируется/будет потребность в определении не только предметной области взаимодействия, но и его диапазона – хотя государственной политики defacto в форме концепции/стратегии нет, но есть закон «О свободе совести и о религиозных объединениях» (ФЗ № 125 от 26.09.1997) – зреет необходимость в концептуализации и формализации стратегических положений взаимодействия государства, институтов гражданского общества и религиозных организаций, а также механизмов государственной поддержки их социально значимой активности, которые станут обязательными для всех сторон [Вопросы, 2017; Шмидт, 2015; Шмидт, 2016].

Так, к середине второго десятилетия XXI в. в сфере религиозных общественно-государственных отношений сложилась система противоречий, решение которых во многом предопределит историческую судьбу суверена в условиях нового миропорядка – новой формационной эпохи, определяемой как пост-индустриальная, информационная по базовому признаку – «инструментализации/технологизации» сознания, которое теперь высвобождено и не является базовым признаком, задающим / определяющим качество человека – его личностному началу:

1) *противоречие первого уровня:*

мировоззренческие (религиозные) свободы, включая их гарантии и защиту, – признак правового государства и зрелости общества, но государство в лице его институтов и системы права испытывает давление вплоть до клерикализации в условиях необеспеченности принципа равноудалённости от права субъектов правоотношений и стимулирования политизации религии (религиозной радикализации), что в свою очередь приводит к регрессу правоотношений – идеологизации права – борьбе с инакомыслием и условиями мировоззренческого плюрализма – ограничению свобод в условиях религиозной радикализации;

2) *противоречие второго уровня:*

уровень и структура реальности, включая её культы и шкалу (иерархию) ценностей, находится в прямой зависимости, вплоть до тождественности, со способами и механизмами актуализации индивидуализации-идентификации (принцип субвенциализма при этом – не только залог устойчивости и безопасности системы индивид-государство, но и суть, диалектика их идеократической функции); отчуждение воли как и иных атрибутирующих субъект признаков ради формирования общностей разного уровня и порядка находится в прямой зависимости от уровня их правового обеспечения – равных гарантий на свободу их отчуждения и институционального (политико-правового) потребления/ использования;

3) *к проблеме понятия – парадокс эпистемы:*

понятие *религия* в своём формальном, пустом изводе есть не что иное, как противоречие – суть противоречие, снимаемое / выражающееся в культе (его форме), кото-

рый есть (суть) установление тождества между сформированной в результате снятия новой реальностью (= природа) и условиями её появления. Природ может быть множество – все зависит от противоречия, способного быть снятым – задавать реальность, реализоваться как сущность. И каждое новое воплощение/становление/разворачивание реальности есть не что иное, как взыскание себя – вхождение в свою полноту, полноту себя – соотнесение себя в умопостижении с умопостигнутым умопостигаемым (умопостижением) – именем. А это – не что иное, как неизменно повторяющийся праксеогносеологический акт: мифология извечно «беременна» – вынашивает метафизику (религию и философию), из которой рождается «пожирающая» их наука, – и так до бесконечности. Форма форм – вот и сущность, и образ, и метафора Бога, открывающие и прообразующие диалектику реальностей – религию, её бытие. (Соотношения их – принцип, лежащий в основе бытия = жизни, потому в динамике и мерности мы ощущаем полноту, гармонию, потенцию; смысл начинает быть лишь как опыт и открытие этих закономерностей, их мерности с учётом уровня/вида реальности.) В условиях полионтологизма (полицентризма) / высвобожденного сознания семиогенез утрачивает догматизм – становится «пластичным», что проявляется в «дурной виртуализации» – создании симулякров, которые, в свою очередь, формируют квази-пространства, обеспеченные не неотчуждаемыми ценностями, а квази-ценностями, за счёт которых и которыми и обеспечивается диффамацию ценностей неотчуждаемых, традиционных.

В связи со сказанным, определим проблемные поля:

1) *Ревизия отраслевых тезаурусов и переосмысление понятийно-категориального аппарата.*

В российском сегменте, как в и целом, в мировом сообществе стремительно нарастает дискуссия о глобальных трансформациях, в связи с чем представляется актуальным возврат к проблеме места и роли в контексте определения религии и типологизации религиозных систем как одного из фундаментальных явлений, от подхода к пониманию которого зависят определённости форм реальности и принципы организации миропорядка – те универсалии, которые задают систему институциональной и иерархизации, принципы легитимации и модели взаимодействия [Роббрес, 2009; Элбакян, 2012; Мчедлова, 2016; Мирошникова, Сгибнева, 2017; Сторчак, Элбакян, 2017; Загребина, Пчелинцев, Элбакян, 2017].

С учётом некоторых успехов в области межрелигиозного и межведомственного диалога, в том числе и за счёт включения Теологии в систему отраслей наук (научного знания), в реальной ситуации это мало что меняет, поскольку диалог остаётся «политическим» – диалогом институций и их лидеров, ему не достаёт того, что меняет собственно менталитет и стереотипы, среду и атмосферу внутри- и меж-религиозных отношений – личностного измерения и формирования религиозной политической культуры [Мельник, Шмидт, 2013(a); Мельник, Шмидт, 2013(b); Шахов, 2016].

2) *Концептуальная определённость религиозной сферы гражданско-государственных отношений: проблемы инструментализации и политико-правового обеспечения.*

Статья 14 Конституции Российской Федерации закрепляет принцип светскости, в соответствии с которым никакая идеология [особенно религиозная. – Авт.] не может устанавливаться в качестве государственной, а сами религиозные объединения отделены от государства и равны перед законом. Принцип светского государства является условием не только межрелигиозного (межконфессионального) мира в России, но и: 1) условием здорового гражданско-политического существования общества, поскольку в случае отказа от принципа светскости произойдёт диверсификация системы права – нужно будет преодолеть посягательство на фундаментальные права и свободы – слова, совести и вероисповеданий, на труд; 2) федеративности российского государства, поли-

тико-административное устройство которого учитывает этно-политические особенности становления и развитие народов и народностей, образующий, как сказано в преамбуле Конституции – «МЫ» – «многонациональный народ Российской Федерации, соединённые общей судьбой на своей земле, утверждая права и свободы человека, гражданский мир и согласие, сохраняя исторически сложившееся государственное единство, исходя из общепризнанных принципов равноправия и самоопределения народов…».

Развитие структуры общества – гражданских институтов, включая и религиозные, – одна из внутриполитических задач государства, связанная с эффективностью как процессов общественного воспроизводства, так и управления, что, в свою очередь, приводит к проблеме стандартизации – формализации системы качества услуг и профессиональных квалификаций и компетенций . Многостороннее же сотрудничество гражданских, религиозных, правительственных организаций и органов власти по организации и обеспечению ориентированных на социально-гражданскую сферу проектов закладывает наиболее значимый ресурс будущего, поскольку в таком взаимодействии обеспечивается эффективное естественное развитие политической культуры в широком и узком смыслах слова – солидарность и взаимная ответственность за созидаемый мир.

На этом фоне встаёт одна из непростых проблем: в какой модели должны реализовываться государственно-религиозные отношения – отделительной (сепарационной), государственной церкви или кооперационной, – учитывая специфику, с одной стороны, идеократической функции государства, а с другой – её природы – воспроизводства в «недрах» религиозных традиций. Относительно долгая неартикулированность этого принципа, как и политико-правовое «экспериментирование» на местах, способно привести к трагическим последствиям или для всей системы права, или религиозной системы – духовной сферы общества в целом, поскольку политико-правовое равенство идеологий (мировоззренческих / метафизических систем) и соответствующих им религиозных и нерелигиозных, этнокультурных и этно-политических укладов как пранациональных есть материальный источник права – фундаментальное суверена [Мирошникова, 2017; Горшков, 2017; Мчедлова, 2017; Шахов, Шутова, 2003; Элбакян, 2012].

3) *Принципы и критерии профессиональной деятельности исследователя идеократических систем – политико-идеологической и религиозной сфер гражданско-государственных отношений.*

Экспертно-аналитическое сопровождение традиций всех видов и типов гражданско-государственного воспроизводства – залог стабильности, устойчивого развития и безопасности. Межотраслевое и межведомственное взаимодействие видится гарантом данных процессов, с учётом развития системы повышения квалификации – доступности к методам эффективного и качественного возобновления и использования информации. Создание инструментов – экспертных сообществ (советов), которые бы работали на профессиональной основе, не будет эффективным, если не установить чётких, строго соблюдаемых критериев с понятными и прозрачными, не двусмысленными, мерами личной ответственности как в части членства, так и в отношении деятельности. (Согласно закону от 03.07.2016 № 238-ФЗ «О независимой оценке квалификации» от 03.07.2016, установление критериев и аттестация обеспечивается только средствами профессионального сообщества.)

Поскольку к задачам религиоведческого сообщества относятся анализ и прогноз развития системы идеократии, оказание квалифицированной помощи в обеспечении процессов воспроизводства политико-идеологической идентичности – сопровождения процессов, испытывающих влияние религиозного фактора, а также обеспечение религиоведческой экспертизы, установление и поддержание диалога между традицией(ями)

и государством, встаёт проблема определённости и собственно идеократической функцией государства – быть/не быть её инструментом, т.е. иметь/не иметь конфликт интересов [Шмидт, 2015; Вопросы религии, 2017; Загребина, Пчелинцев, Элбакян, 2017; Аллахвердян, Шмидт, Элбакян, 2017].

Следовательно, осознавая особый статус в жизни человека/общества религиозных явлений, их исследователи, следуя академическим (научным) традициям, обязаны не только понимать, что философские системы и доктрины (философия), религиозные системы и доктрины (теология) и общенаучное знание о них – религиоведение (религиоведческие подходы и системы) одновременно являются и системообразующими, универсальными элементами бытия (картины мира), и инструментами обеспечения идеократической функции общества и государства, а потому имеют высокие риски ангажирования – быть политизированными и идеологизированными. Из этого следует, что принципиально (категорически) и последовательно обеспечивая де-политизацию и де-идеологизацию своей профессиональной деятельности – любого рода ангажированность, – исследователь претендует иметь статус академического эксперта и выступать в этой роли в интересах общества и государства; при этом его мировоззренческая уникальность обеспечивается личным творческим актом – способом интерпретации полученных результатов в рамках конкретно-научного подхода, неизбывно реализуемого в контексте конкретной метафизической системы.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Аллахвердян, Я.О. Религиоведение в контексте национально-государственной безопасности / Я.О. Аллахвердян, В.В. Шмидт, Е.С. Элбакян // Государственная служба. – 2018. – № 4, 5.

2. Атлас современной религиозной жизни России: в 3 т. / под ред. М. Бурдо, С. Филатова. – М., 2005–2009.

3. Вопросы религии и религиоведения. – Вып. 2: Исследования. – Кн. 1 (III): Религия и религиозный фактор: контекст повседневности и проблемы демаркации: сборник научно-методических материалов / сост. В.В. Кравчук, В.В. Шмидт (общ. ред.). – М.; Ростов-на-Дону, 2017. – 672 с.

4. Данненберг, А.Н. Религиозное пространство Евразии: к проблеме диалога / А.Н. Данненберг, В.В. Шмидт // Евразия: духовные традиции народов. – 2013. – № 1–2. – С. 8–33.

5. Загребина, И.В. Религиоведческая экспертиза: учебник для бакалавриата и магистратуры / И.В. Загребина, А.В. Пчелинцев, Е.С. Элбакян. – М., 2017. – 449 с.

6. Козлов, М.В. Религиоведческая экспертиза в России: проблемы и перспективы / М.В. Козлов, С.А. Панин // Религиоведение. – 2016. – № 1. – С. 77–109.

7. Козлов, М.В. Религиозный фактор и идеология: проблемы метода социально-политического моделирования / М.В. Козлов, В.В. Шмидт // Евразия: духовные традиции народов. – 2013. – № 3–4.

8. Козлов, М.В. Специалист в сфере национальных и религиозных отношений»: проблемы и перспективы профессионального стандарта / М.В. Козлов, В.В. Шмидт // Государственная служба. – 2017. – № 4. – С. 73–78.

9. Мельник, С.В. Межрелигиозный диалог: принципы организации и опыт (к 15-летию Межрелигиозного совета России) / С.В. Мельник, В.В. Шмидт // Национальные и федеративные отношения. – 2013(a). – № 4. – С. 5–31.

10. Мельник, С.В. Съезд лидеров мировых и традиционных религий в Астане: от десятилетия Свидетельства к десятилетию Дей-ствия / С.В. Мельник, В.В. Шмидт // Евразия: духовные традиции народов. – 2013(b). – № 1–2. – С. 11–21.

11. Мирошникова, Е.М. Модели отношений государства и религиозных объединений / Е.М. Мирошникова // Энциклопедический словарь социологии религии. – СПб., 2017. – С. 133–146.

12. Мирошникова, Е.М. Религиозная политика светского государства в условиях религиозного многообразия / Е.М. Мирошникова, О.И. Сгибнева // Logoset & Praxis. – 2017. – Т. 16. – № 3. – С. 62–73.

13. Мчедлова, М.М. Религия между традицией и современностью: российский контекст / М.М. Мчедлова // Роль религии в современном мире: материалы науч.-практ. конф., Москва, 2016 г. – М., 2016. – С. 133–146.

14. Мчедлова, М.М. Российская поликонфессиональность и современные политические вызовы: угроза религиозного экстремизма в фокусе экспертных оценок / М.М. Мчедлова // Вестник Российской нации. – 2017. – № 6 (58). – С. 11–24.

15. Новые религиозные организации России деструктивного и оккультного характера: справочник / Миссионерский отдел Московского Патриархата РПЦ. – Белгород, 1997.

16. Религии народов современной России: словарь / ред. кол. М.П. Мчедлов, Ю.И. Аверьянов, В.Н. Басилов и др. – М., 1999.

17. Религии России: учебное, справ.-аналит. пособ. по вопр. гос.-конфес. отнош. и религиовед. / сост. и общ. ред. О.Ю. Васильевой, В.В. Шмидта. – М., 2009.

18. Роббрес, Г. Государство и религии в Европейском Союзе (опыт государственно-конфесиональных отношений) / под ред. М.А. Воскресенского, А.А. Красикова, Р.Н. Лункина и др. – М., 2009.

19. Российское общество и вызовы времени / под ред. М.К. Горшкова. – М., 2017.

20. Современная религиозная жизнь России: опыт систематического описания: в 4 т. / отв. ред. М. Бурдо, С.Б. Филатов. – М., 2004–2006.

21. Сторчак, В.М. Социология религии: учебник для академического бакалавриата / В.М. Сторчак, Е.С. Элбакян. – М, 2017.

22. Шахов, М.О. Внутренние установления религиозных организаций / М.О. Шахов // Юридическое религиоведение. – 2016. – № 1. – С. 3–27.

23. Шахов, М.О. Государственно-конфессиональные отношения: анализ типологии и «силовая модель» / М.О. Шахов, О.С. Шутова // Полития. – 2003. – № 3. – С. 158–178.

24. Шмидт, В.В. Религиоведение в системе вызовов и народохозяйственных задач России начала XXI в. / В.В. Шмидт // Религиоведческие исследования. – 2015. – № 1 (11). – С. 167–186.

25. Шмидт, В.В. Религиоведение и Теология – науки о религии: к проблеме отраслевого строительства / В.В. Шмидт // Межконфессиональная миссия [Миссия конфессий]. – 2016. – № 14. – С. 14–29.

26. Элбакян, Е.С. Обзор религиозно-конфессиональной ситуации в странах постсоветского пространства и Восточной Европы: в 2 ч. / Е.С. Элбакян. – М., 2012.

27. Элбакян, Е.С. Религии России: словарь-справочник. – М., 2014. – 464 с.

28. Этнический и религиозный факторы в формировании и эволюции российского государства / отв. ред. Т.Ю. Красовицкая, В.А. Тишков. – М., 2012. – 448 с.

ЛЕЩИНСКИЙ А.Н.
Доктор философских наук, профессор
Казанский федеральный университет (Россия, Казань)

ЭВОЛЮЦИЯ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ ГРАЖДАНСКО-ПОЛИТИЧЕСКИХ И РЕЛИГИОЗНЫХ ИНСТИТУТОВ В РОССИИ

Аннотация. В статье представлены результаты изучения эволюции взаимодействия религиозных и гражданско-политических институтов в России. На основе метода историзма, системного подхода к изучению социальных явлений, анализа изменяющейся религиозной ситуации и кратологических (светских и теологических) воззрений выделяются периоды, отличающиеся теми или иными векторами и моделями государственно-конфессиональных отношений. Уделяется большое внимание постсоветскому периоду, когда не создаются центральные органы, а государственные структуры не исполняют распорядительных функций в отношении религиозных объединений, но взаимодействуют с ними во благо общества. Автор также приходит к выводу о том, что одним из средств отношений между изучаемыми институтами становится диалог. В новых социально-политических условиях он необходим и возможен.

Ключевые слова: Россия, религия, церковь, религиозная ситуация, государственная политика в отношении религии и церкви, трансформация государственных органов по взаимодействию с религиозными объединениями.

LECHTCHINSKI A.N.
DSc (Philosophy), Professor
Department of Religious Studies, Kazan Federal University (Russia, Kazan)

THE EVOLUTION OF CIVIL-POLITICAL AND RELIGIOUS INSTITUTIONS INTERACTION IN RUSSIA

Abstract. The article presents the results of the study of the evolution of interaction between religious and civil-political institutions in Russia. On the basis of the method of historicism, the systematic approach to the study of social phenomena, the analysis of the changing religious situation and cratological (secular and theological) views, the periods are distinguished by various vectors and models of state-confessional relations. Much attention is paid to the post-Soviet period, when central bodies are not created, and state structures do not perform administrative functions in relation to religious associations, but interact with them for the benefit of society. The author also comes to the conclusion that one of the means of relations between the institutions under study will be a dialogue. It is necessary and possible in the new socio-political environment.

Keywords: Russia, religion, Church, religious situation, state policy towards religion and the Church, transformation of the state bodies for cooperation with religious associations.

В России в XX веке произошло три кардинальных перемены в отношениях гражданско-политических и религиозных институтов.

Каждая перемена происходила в том или ином политическом контексте исторического периода, в котором получала развитие ему соответствующая модель государственно-конфессиональных отношений. В дореволюционное время действовала идентификационная или конфессиональная модель государственной церкви, в советское время сепарационная или отделительная, в постсоветское - формируется кооперационная.

Эволюция взаимодействия религиозных и гражданско-политических институтов в России исследуется на основе метода историзма, системного подхода к изучению социальных явлений, анализа изменяющейся религиозной ситуации и кратологических (светских и теологических) воззрений. Среди гражданских институтов большое значение имели государственные органы. Их смене, в процессе названной эволюции, будет уделено в настоящей статье особое внимание.

Итак, первая перемена происходила с марта 1917 г. до нач.1918 г.; вторая – в советское время; третья – в конце перестроечного.

Первая перемена начинается с упразднения, действовавшего в течение двухсот лет, Святейшего Правительствующего Синода. Этому уникальному в своём роде учреждению в Своде Законов Российской империи давалось следующее определение: «Святейший Всероссийский Правительствующий Синод – есть соборное, обладающее в русской православной церкви всеми видами высшей власти и состоящее в сношениях с заграничными православными церквями правительство, через которое действует в церковном управлении верховная самодержавная власть, его учредившая» [Свод, 2005].

Следствием утверждающегося монархического абсолютизма стало упразднение патриаршества на основе «Духовного регламента» (1721 г.). Действовавшая византийская симфония паритета двух властей – священства и царства – в синодальный период чрезвычайно трансформировалась в цезарепапизм. Таким термином обозначают отношения Церкви и государства, при которых устанавливается примат светской власти над духовной. Между тем ещё в патриаршее время, то есть перед реформой Петра I, отдельно существовали власти – царская и церковная. Вторая имела самостоятельность в управлении своими институциональными структурами. Ещё в XVII в. в сфере церковного управления и суда патриарх был независимым и никем не стеснённым. У патриарха был свой двор, свои бояре, окольничьи, стольники, стряпчие, дворяне, дети боярские, которым поручались патриархом разные дела по управлению. Действовали разряды и приказы. Патриарх вместе с высшим духовенством призывался на земские соборы и в царскую Думу. Патриарх Филарет даже имел официальный титул, как и светский правитель, – «великий государь». Однако начиная с Алексея Михайловича и принятого при нем Уложения 1649 г. стала значительно принижаться патриаршая власть и церковная иерархия в государстве. Некоторые функции по управлению Церковью были возложены на государственно-церковный орган – Монастырский приказ. Согласно же «Духовному регламенту» 1721 г. стала действовать Духовная коллегия, вскоре получившая название Святейший Синод. Синод с 1835 г. располагался, в здании Правительствующего сената в центре Санкт-Петербурга.

В приведённом выше определении Синода законодательное положение о верховной самодержавной власти указывает на то, что гражданская власть через Синод управляет церковью.

Перечень функций, которые исполнял этот государственно-церковный орган, займёт много страниц. Кратко можно сказать, его компетенции были такими: от разработки законодательных актов, касающихся деятельности церкви до решения бракоразводных дел. Однако изначально ещё Петром I была определена наиглавнейшая функция – контроль за деятельностью церкви, её служителями. И ещё следует заметить, что при Николае I стал издаваться Свод законов Российской империи. Имея в виду уже тогда существовавший поликонфессионализм, именно в Синоде был разработан, если так можно выразиться, конфессиональный табель о рангах. Законодательно было утверждено деление религий, церквей и других религиозных организаций на: первенствующую и господствующую – Российскую православную греко-кафолическую церковь; признанные, терпимые; непризнанные, нетерпимые. Таким образом, ни о каком равенстве между адептами различных религиозных институтов речи быть не могло.

Однако вернёмся к состоянию Святейшего Синода. Громоздкая его административная система разделялась на две части, что было его важной особенностью. В первую входило небольшое число членов Синода – присутствующие (до 11), преимущественно священно-церковнослужители со своей канцелярией. Во вторую – государственные чиновники. Среди которых главным был обер-прокурор – «око государево», руководивший, по существу, всеми делами Синода и подчинявшийся только императору. Также имел свою канцелярию. Он не входил в состав членов Синода и не был его председательствующим, но без его ведома никакие дела не решались в Синоде: ни большие, ни малые. Отсюда существовала длительная борьба между синодалами (преимущественно митрополитами) и обер-прокурором. Чаще всего побеждал последний.

В эпоху реформ Александра II начали появляться критические воззрения на утвердившиеся ненормальные государственно-церковные отношения. Ректор Казанской духовной академии, будущий епископ Смоленский Иоанн (Соколов) (1818–1869), в 1864 г. в журнале «Христианское чтение» опубликовал серию статей под общим названием «О свободе совести» [Иоанн (Соколов), 1864, 1865]. В них известный на тот момент в России знаток канонического права, исходя из исторического и современного опыта взаимоотношений церкви и государства, высказывает мысли о том, что гражданская власть может входить в церковь не далее наружных дверей, но внутрь церкви, в её духовные дела церковь власть не допускает, причём даже царя. Сила же государства, отмечает автор, была са-мой враждебной для церкви.

Политический контекст, в котором осуществлялись отношения религиозных и гражданско-политических институтов не способствовал и развитию диалога между ними.

На невозможность ведения такого диалога, включая и межрелигиозный, указывал татарский мыслитель, исламский богослов Шигабутдин Марджани (1818–1889). По его убеждению, пока в стране не существует межконфессионального равноправия, не может быть нормального взаимодействия между религиями, включая и диалог между ними. Говоря конкретно об исламе, он обращал внимание гражданской власти и представителей господствующей церкви на то, что «ислам должен перестать считаться иноверием, а должен иметь такой же статус, как у Православной Церкви, а мусульманское духовенство – обладать теми же правами, что Российская православная церковь...» [Цит. по: Юзеев, 2005, 79].

Марджани как один из представителей реформирования государственно-религиозных отношений отстаивал необходимость постоянного диалога с российским государством.

Особенно много и преимущественно критических воззрений на исследуемые в данной публикации отношения, стало появляться на рубеже XIX–XX вв. Это было время перемен – один из самых сложных, наполненных противоречиями периодов истории России. Отсюда неоднозначность оценок многих явлений того периода людьми, которые были его современниками. Были оценки, причём весьма противоречивые, состояния официальной церкви и её взаимоотношений с государством. Терминологически амплитуду оценок можно выразить так: от сугубо консервативных (К.П. Победоносцев) до либерально-радикальных (Л.Н.Толстой, Д.С. Мережковский).

Выдающийся церковно-государственный деятель, богослов, историк церкви протопресвитер военного духовенства Георгий Шавельский, являвшийся присутствующим членом Синода с 1915–1917 гг., отмечает, что Синод страдал непомерной централизацией. Были дела, которые действительно должен утверждать Синод, но и много дел, которые могли бы решаться на епархиальных уровнях.

В системе Св. Синода получила развитие наряду со светской бюрокра-тией и церковная.

Протопресвитер указывает на то, к чему привела беспрестанная и неумеренная опека Церкви со стороны государства. Благодаря ей Русская церковь, по наблюдениям богослова, в предреволюционный период жила слишком безмятежной жизнью, в атмосфере безопасности, спокойствия, внешнего благополучия. Её враги считались врагами государства, которое с ними и боролось. По словам протопресвитера «замирала церковная жизнь, требующая воодушевления, горения духа, устремления вперёд» [Шавельский, 2005, 53].

Таким образом, церковь была лишена своего управления, а равно независимости от государственной власти даже в делах духовных.

Неудивительно, что в февральско-августовские дни 1917 г., вместе с падением монархического строя прекратил своё существование и Святейший Синод как орган государственного правления.

5 августа 1917 г. перед началом работы долгожданного Церковного собора Святейший Правительствующий Синод по Постановлению Временного правительства в реорганизованном виде вошёл в состав нового государственного органа Министерства исповеданий. В новый гражданско-политический орган вошли и подразделения из Министерств внутренних и иностранных дел, осуществлявшие много десятилетий также в жёстком политическом контексте отношения с другими религиозными объединениями. Министерство просуществовало недолго и ликвидировано с вхождением в силу после октября 1917 г. Декрета об отделении церкви от государства (23 января 1918 г.).

Следует заметить, что в годы Гражданской войны и деятельности Белого движения на не занятых большевиками территориях созданы были правительства, возглавляемые генералами бывшей царской армии. Там утверждались органы, взаимодействующие с церковными структурами, причём на основе принципа отделения церкви от государства. Так, например, в Сибири, где руководил адмирал А.В. Колчак, действовало Главное управление по делам вероисповеданий [Лещинский, 2018, 98].

Вторая перемена – в советский период. Он характеризуется борьбой нового нарождающегося государства с религией и стремлением к её искоренению. Развернувшаяся борьба исходила из социальной парадигмы строительства коммунистического общества. Именно западная секулярная модель государственно-конфессиональных отношений была воспринята в России после ноября 1917 г., претерпевшая в дальнейшем значительную трансформацию.

Одновременно с политическим переворотом начинает происходить и переворот идеологический, основа которого материалистическое марксистско-ленинское учение противоположное религиозному мировоззрению. Антирелигиозная работа ведётся средствами пропаганды. Однако несколько десятилетий, особенно в довоенное время государство не шло с представителями религиозных объединений на диалог и действовало по отношению к ним преимущественно карательными методами. К ним прибегали такие властные органы и отдельные в них структуры как НАРКОМЮСТ, ВЧК, ОГПУ, НКВД и позднее – служб госбезопасности.

Ф.Э. Дзержинский в записке от 3 декабря 1920 г., направленной в Секретный отдел ВЧК, отношение к церкви выразил следующим образом: «...церковь разваливается. Поэтому церковную политику развала должна вести ВЧК, а не кто-либо другой» [Дзержинский Ф.Э., 1920].

Представители упомянутых органов восприняли идейные установки, поставленные задачи, но действовали они разрозненно без централизованного управления. С результатами их деятельности сейчас уже можно ознакомиться в открытой печати (ранее многие из них были засекречены). Имеются ввиду статистические данные, говорящие о числе закрытых и разрушенных культовых зданий, прекращении действия духовных образовательных учреждений, репрессированных, расстрелянных священно-

церковнослужителей Русской православной церкви и служителей других культов. Религиозные институты были лишены двух фундаментальных прав – права юридического лица и права на собственность.

Руководители большевистского государства ещё до окончания войны приходят к мнению об утверждении специальных органов, которые бы осуществляли посреднические функции между государством и религиозными организациями. Правда, командно-административные методы по отношению к религиозным объединениям никто не намеревался отменять.

В середине 40-х гг. было положено начало созданию специальных государственно-церковных органов по связям с религиозными организациями. Правительство, отделив Церковь от государства, решило в 1943 г. создать свой орган – Совет по делам Русской православной церкви, а на следующий год Совет по делам религиозных культов. В 1965 г. их объединили в Совет по делам религий (далее Совет). При всём сущностном различии со Святейшим Синодом Совет воспринял централизацию, контроль за деятельностью церкви и вмешательство во внутреннюю её жизнь, включая перестановку священно-церковнослужителей. Как орган по осуществлению связей с религиозными объединениями он представлял из себя централизованную организацию при Совете Министров СССР. Информацию о своей деятельности направлял также в идеологический отдел ЦК КПСС. Центральным аппаратом руководил председатель.

Автор настоящей публикации приступил к работе в Совете перед нача-лом перестройки. Тогда его структуру составляли отделы: организационно-инспекторский, по делам православных церквей, мусульманской и буддистской религий, протестантских церквей, иудейской религии и сект, римско-католической и армянской церквей, международной информации, статистики и анализа, юридический, первый отдел и общий отдел. Кроме центрального аппарата, Совет имел уполномоченных в союзных и автономных республиках, краях и областях, которые подчинялись и Совету, и региональным органам власти. В некоторых республиках были свои Советы. Главную задачу, которую должен был выполнять Совет – это реализация политики партии и правительства в их отношении к религии и церкви. Одна из главных его функций – координация процесса регистрации и снятия с регистрации религиозных организаций. К другим функциям надо отнести контроль за выполнением законодательства о религиозных культах как самими религиозными организациями, так представителями властных структур и других гражданских обществ, также контроль за финансово-хозяйственной деятельностью религиозных организаций, ведение патриотическо-воспитательной работы среди служителей культа. Совет выходил с предложениями по использованию закрытых культовых зданий и учёту культовых ценностей, относящихся к памятникам искусства.

На Совет было возложено немало контрольно-распорядительных функций. В качестве примера можно назвать просмотр религиозной (включая богослужебную) литературы и установление тиражей.

В годы перестройки Совет начинает действовать на основе новых подходов в отношении верующих граждан и к их организациям. Партийно-государственные институты, пронизанные моноидеологией, постепенно демонтируются. Вектор государственной политики направляется в сторону реализации ранее декларируемой свободы совести вообще и вероисповеданий в частности [Лещинский, 1990]. Приведу лишь некоторые материалы подтверждающие данный вывод. В 1984 г. автора статьи направили в командировку в Чернигов и Черниговскую область (УССР) с целью изучения государственно-церковных отношений. Надо было изучить и ситуацию, связанную с письмом, поступившим в высокие инстанции. Письмо за тысячью подписей верующих было от архиепископа Антония (Вакарика), правящего архиерея Черниговской епархии. Верующие просили вернуть церкви мощи св. Феодосия Черниговского (ум. 1696). Изуче-

ние вопроса на месте показало, что мощи находились в местном государственном музее. Чтобы не отдавать их в музей решил устроить выставку, посвящённую «Слову о полку Игореве», в своих помещениях. Но на вопрос, как святые мощи преподобного будут смотреться в такой экспозиции, никто не мог ответить. В справке по итогам командировки было отмечено, что нецелесообразно передавать на эту выставку мощи, а правильнее удовлетворить просьбу верующего народа Чернигова. Справка в Москве пошла в ЦК КПСС, в Правительство. Через некоторое время стало известно, что мощи были переданы. Передача стала второй в советское время, после того, как в 1947г из музеев Московского Кремля были перенесены в Богоявленский собор мощи святителя Алексия митрополита Московского (ум.1378). Совет также положительно стал решать вопросы регистрации религиозных организаций, передачи культовых зданий и строительства новых. Совет готовил и историческую встречу – беседу-диалог Генсека ЦК КПСС М.С. Горбачева с членами Синода Русской православной церкви (состоялась в Кремле 29 апр.1988г.).

Однако в начале 90-х гг. и этот гражданско-политический орган был упразднён. Властная вертикаль Совета была демонтирована.

Таким образом, начинается, согласно новому законодательству о свободе совести, третья перемена во взаимоотношениях гражданско-политических институтов с религиозными. Вместо ликвидируемых органов в административных подразделениях на разных уровнях от федерального до регионального создаются небольшие по численности сотрудников структуры. Они и осуществляют связи с религиозными институтами. Так, в Администрации Президента РФ – отдел по связям с религиозными объединениями, в Министерстве обороны – группа по связям с религиозными объединениями (в том и другом автору также довелось работать). В Татарстане (после действовавшего с 1996 г. Совета по делам религий) с 2008 г. утверждено Управление по делам религий при Кабинете министров РТ.

Обобщая деятельность вновь создаваемых структур в сфере государственно-конфессиональных отношений, следует отметить, что в их компетенции входят, во-первых, обеспечение взаимодействия учреждений государственной власти с религиозными организациями; во-вторых, координация деятельности исполнительных органов гражданской власти в целях реализации действующего Законодательства о свободе совести и религиозных объединениях.

Созданы и общественно-государственные совещательные и консультативные органы. В качестве примеров можно назвать Совет по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте РФ, Комиссия по вопросам религиозных объединений при Правительстве РФ, Совет при Президенте Республики Татарстан по межнациональным и межконфессиональным отношениям и др. В Госдуме РФ готовится утверждение Совета по культуре, религии и национальным отношениям – при спикере нижней палаты.

Получили распространение экспертные советы по проведению религиоведческих экспертиз. Такой совет действует при Министерстве юстиции РФ. В 2013 г. создан Независимый экспертный религиоведческий совет (НЭРС), состоящий из специалистов по философии религии и религиоведению.

В наше время порой на научно-практических конференциях некоторые выступающие выходят с предложениями о введении на федеральном уровне структуры в сфере государственно-конфессиональных отношений. Можно согласиться с таким предложением, но при условии, чтобы он не имел ни контролирующих, ни распорядительных функций. На место прежних форм и средств взаимодействия и сотрудничества между гражданско-политическими и религиозными институтами учреждаются другие, среди которых важное значение имеют – соглашения. После упомянутой встречи в

Кремле в сфере отношений гражданско-политических и религиозных институтов получает развитие и диалог. В те годы автору по роду профессиональной деятельности довелось быть в гуще перестроечных событий. Именно тогда активно и систематически начинается диалог между представителями религий и различных сфер общества. Одной из вех в таких взаимоотношениях можно назвать диалог в формате заседания «круглого стола», организованного в Москве весной 1993 года Российским общественно-политическим центром. Обсуждаемая проблема звучала так:

«Перспективы межрелигиозного сотрудничества в контексте современных социальных и духовных процессов в России». Впервые за всю российскую историю, в диалоге участвовали представители православия, католицизма, армяно-григорианской церкви, баптизма, адвентизма, ислама, буддизма, иудаизма, кришнаизма. Приняли участие и представители государственных учреждений – гражданских и военных, науки и общественных структур. Причём не было гостей – все присутствовавшие имели статус участников. В российском социуме такие встречи становятся систематическими.

Таким образом, сущность эволюции взаимодействия гражданско-политических и религиозных институтов в России заключается в том, что в условиях развития демократии и изменения религиозной ситуации уходит в прошлое политический контекст отношений между этими двумя родами институтов, но формируется государственная политика. В её основе принципы – свободы совести, толерантности и конфессиональное равенство перед гражданским законом. Одним из необходимых средств отношений между изучаемыми институтами получает развитие и диалог.

***

Автор полагает, что Конгресс будет иметь и практическое значение. В этой связи есть предложение, которое касается упомянутого в статье в Санкт-Петербурге бывшего здания Сената, Считаю необходимым музеефицировать зал заседаний Святейшего Синода с воссозданием, как его называли, «присутствующим», стола, а также и кресла императора, и некоторые прилегающие к залу кабинеты. Там же, где заседал Святейший Синод, создать постоянно действующую экспозицию «История отношений государства и Церкви в России». В Санкт-Петербурге есть ещё один объект, относящийся к нашей теме и вполне достойный будущей музейной экспозиции. На Литейном проспекте сохранилась квартира, в которой жил и работал один из выдающихся государственных деятелей и обер-прокуроров К.П. Победоносцев.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Дзержинский, Ф.Э. Записка от 3 декабря 1920 г. / Ф.Э. Дзержинский // ЦПА ИМЛ, ф. 76, оп. 1, д. 3546.

2. Иоанн Соколов, архимандрит. О свободе совести. / Иоанн Соколов, архимандрит // Христианское чтение. – 1864. – Ч. 3. – № 9. – С.39–103; № 10. – С. 115–172; № 11. – С. 227–272; № 12. – С. 392–416; 1865. – Ч. 1. – № 3. – С. 255–286; Ч. 2. – № 7. – С. 427–458; № 8. – С. 459–502.

3. Лещинский, А.Н. Церковь и правительство Белого движения на Юге России: особенности взаимодействия / А.Н. Лещинский // Государство, общество и церковь. Материалы Международной научно-практической конференции. – Иваново: ИГУ, 2018. – 505 с.

4. Лещинский, А.Н. Время новых подходов. О советских государственно-церковных отношениях / А.Н. Лещинский. – М.: «Знание», 1990. – 80 с.

5. Свод Законов Российской империи. Основн. т. 1, ч. 1, ст. 43.

6. Цит. по: Юзеев А. Татарские интеллектуалы: исторические портреты / А. Юзеев. – Казань: 2005. – 180 с.

7. Шавельский, Г.И. Русская церковь пред революцией / Г.И. Щавельский. – М.: Артос-Медиа, 2005. – 509 с.

ДАВЫДОВ И.П.
Кандидат философских наук, доцент
Кафедра философии религии и религиоведения, Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова (Россия, Москва)

РЕЛИГИОВЕДЧЕСКО-ПРАВОВЕДЧЕСКИЙ АСПЕКТ РЕЛИГИОЗНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

Аннотация. Объектом данного исследования является феномен религиозной само/идентичности, а предметом – способы религиозной само/идентификации. В научный оборот вводится новое понятие «религиозной стигматизированной идентичности», описывающее явление навязанной субъекту извне религиозной идентичности с резко негативной коннотацией. Подвергается критике распространённый в отечественном религиоведении взгляд на религиозную идентичность как на результат самоидентификации верующих.
Ключевые слова: религиозная идентичность, агенты и способы идентификации, функция кульпабилизации, теория стигматизации.

DAVIDOV I.P.
PhD (Philosophy)
Department of Philosophy and Religious Studies, Lomonosov Moscow State University (Moscow, Russia)

RELIGIOLOGICAL AND LEGAL ASPECT OF RELIGIOUS IDENTITY

Abstract. In this communication an attempt is made to analyse the phenomenon of religious (self-)identity and means of religious (self-)identification, and the concept of "religious stigmatised identity", that describes negatively connotative religious identity imposed from without, is introduced. The idea of religious identity being a result of the believers' self-identification, widely spread in the Religious Studies in Russia, is criticised.
Keywords: religious identity, agents and means of identification, function of culpabilisation, theory of stigmatisation.

Главный методологический вопрос – формулировка адекватных родовых определений само/идентичности и само/идентификации и разработка новых концептуальных подходов к изучению их многоразличных видов, – остаётся до сих пор не решённым и весьма актуальным в свете проблем, поднимаемых в вышедшей недавно фундаментальной коллективной монографии «Идентичность: Личность, общество, политика» [Идентичность, 2017].

На наш взгляд, в родовое понятие идентичности каждый мыслитель всякий раз вкладывает в него собственный смысл и накладывает на социальную действительность теоретические рамки, интуитивно понятные только ему. Об этом говорят Ойген Бусс в своем предисловии, Йоахим Георг Пипке в «Философско-теологическом комментарии к проблеме религиозной идентичности в постиндустриальном пространстве» и А.Н. Крылов во введении к третьему изданию монографии [Крылов, 2014, 10–23]. А задолго

до них – Роджерс Брубейкер [Брубейкер, 2012, 61–126]. Примером такого словоупотребления может также служить книга авторитетного итальянского правоведа Карло Кардиа, озаглавленная «Европейская религиозная и культурная идентичность. Вопрос о распятии», в которой термин «идентичность» вынесен в заглавие, но остаётся совершенно не прояснённым в тексте и нигде специально итальянским автором не обсуждается [Кардиа, 2011].

Аналогично обстоит дело с более узким понятием «религиозная (конфессиональная) идентичность». Автор соответствующего раздела новейшей коллективной монографии «Идентичность» М.М. Мчедлова настаивает на том, что: «Религиозную идентичность можно рассматривать как результат самоотождествления личности или референтного сообщества с определённым религиозным учением или его частью <курсив оригинала. – И.Д.> <…> Конфессиональная идентичность представляется составляющей религиозной идентичности, результатом <…> самоотождествления себя с определённым религиозным течением или конфессией» [Идентичность, 2017, 335].

Такая узкая интерпретация агентов идентификации, вероятно, продиктована философским подходом, согласно которому, по словам В.С. Малахова, «…идентичность может быть атрибутирована только индивидами, поскольку только индивиды обладают качеством субъектности и, соответственно, способны относить <…> к себе определённые значения. Приписывать идентичность группам позволительно лишь в переносном <…> смысле» [Новая философская энциклопедия, 2001, 78]. Однако правовед или юрист не согласился бы с этим тезисом, указав на наличие специальной правосубъектности и у юридического лица.

Поскольку идентичность – это результат само/отождествления индивида или социальной группы индивидов с ассоциацией (консолидированным объединением хотя бы в логическом измерении; множество может быть и содержательно пустым), то идентификация – это непрекращающийся процесс такого само/отождествления. Отождествление поливариантно, построено на многообразных принципах, по разным основаниям и берущим во внимание различные маркеры-идентификаторы. Некоторые из обычно учитывающихся нами, приведены ниже.

Индивидуальная идентичность/ идентификация осуществляется в рамках:

1) инклюзивизма / эксклюзивизма. Об idem- / ipso- идентичностях говорил, основываясь на взглядах Джона Локка, Поль Рикёр. «Idem-» – указывает на включенность в общину («я – свой»), а «ipso-» – на обособленность от группы («я сам по себе»);

2) активности / пассивности определяемого субъекта. В этом смысле следует разводить по аналогии с я-памятью и меня-памятью, как это делает Алейда Ассман [Ассман, 2014, 128]), Я-идентичность (результат добровольного, самостоятельного причисления себя к группе) и МЕНЯ-идентичность (навязанный субъекту извне результат чужих идентификационных усилий, к примеру, в ходе административно-бюрократического учета и контроля);

3) «экстрацептивности» / «интрацептивности» наблюдателя. Ин-траверт чаще занимается саморефлексией, в том числе анализирует «себя-самого-как-другого», вынося собственную точку зрения на себя вовне, и замыкается в себе (в пределе эта позиция смыкается с солипсизмом).

Коллективная идентичность / идентификация должна учитывать политическую идентичность, которая включает в себя национальную, религиозную и проч., в том числе смешанные формы, например, этноконфессиональную.

Историческая политика вырабатывает мемориальные стратегии, компенсирующие лакуны коллективной памяти. Такие стратегии могут использовать целый арсенал средств, о которых предупреждал еще Р. Козеллек: мифологизация истории, «контрпроект» духовного ренессанса, нравственно-культурный очистительный катарсис,

кульпабилизация (например, поиски внутреннего и внешнего врага, чей образ способствует консолидации группы, и т.д. О ней см. подр., напр., в: [Давыдов, 2013, 77–87]).

Национальные идентичности, согласно взглядам А. Ассман, в чистом виде бывают субнациональными, супранациональными и эклективными [Ассман, 2014, 274–275]. По аналогии с ними нами конструируются идеальные типы религиозной идентичности: субконфессиональная (например, сектантская или орденская), строго конфессиональная (ординарная), супраконфессиональная (религиозная), синкретическая (надрелигиозная, например, пантеистическая, панентеистическая, деистическая и т.п.).

Хотелось бы особенно подчеркнуть, что неразличение идентичности и самоидентичности, с одной стороны, и идентификации и самоидентификации – с другой, приводит к следующему парадоксу.

Как известно, существует феномен «стигматизированной идентичности» [Новая философская энциклопедия, 2001, 79] (т.е. навязанной извне с резко отрицательной коннотацией), хорошо знакомый криминологам и социальным психологам. Криминологические теории стигматизации подразумевают «клеймение (жертвы) позором» [Криминология, 1998, 304–322]. И даже с точки зрения обыденного здравого смысла (не учитывающего мазохистские девиации) в мире вряд ли найдётся много людей, искренне желающих быть опозоренными и заклеймёнными, т.е. добровольно стигматизированными. Значит, следует строго различать идентичность и самоидентичность, идентификацию и самоидентификацию.

В контексте религиозной идентичности это правило столь же применимо, поэтому возможно сконструировать понятие «религиозной стигматизированной идентичности». Данное новое понятие, вводимое нами в научный оборот, на наш взгляд, наиболее адекватно отражает современные российские реалии, когда у религиозных общин, не относящихся к «традиционным <для России> конфессиям», возникают многочисленные сложности при перерегистрации, регистрации прав на недвижимость и т.п., о чем много и подробно пишут, например, А.В. Пчелинцев, И.В. Загребина, Р.Н. Лункин и другие религиоведы, правоведы и правозащитники (избранную библиографию их работ см., напр., в: [Религия и право, 2017, 34–35; 41]).

Очевидно, что ни один верующий не хотел бы сам себя считать изгоем общества, поэтому религиозная стигматизированная идентичность – это всегда внешнее навешивание ярлыков.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Ассман, А. Длинная тень прошлого: Мемориальная культура и историческая политика / А. Асман / пер. с нем. – М.: Н.Л.О., 2014. – 328 с.

2. Брубейкер, Р. Этничность без групп. / Р. Брубейкер / пер. с англ. И. Борисовой. – М.: ИД ВШЭ, 2012. – 408 с.

3. Давыдов, И.П. Эпистема мифоритуала / И.П. Давыдов. – М.: МАКС Пресс, 2013. – 180 с.

4. Идентичность: Личность, общество, политика. Энц. изд. / отв. ред. И. С. Семененко / ИМЭМО РАН. – М.: Изд-во «Весь Мир», 2017. – 992 с.

5. Кардиа, К. Европейская религиозная и культурная идентичность. Вопрос о распятии. / К. Кардиа; пер. с итал; предисл. к итал. изд. Франко Фраттини и Джанни Летта. – М.: Рудомино, 2011. – 160 с.

6. Криминология. Словарь-справочник. / сост. Х.-Ю. Кернер; перев. с немец. В.Н. Кигас под ред. А.И. Долговой. – М.: Норма, 1998. – 400 с.

7. Крылов, А.Н. Религиозная идентичность. Индивидуальное и коллективное самосознание в постиндустриальном пространстве. 3-е изд. доп. и перераб / А.Н. Крылов. – М.: Икар, 2014. – 356 с.

8. Новая философская энциклопедия. В 4 т. / ИФ РАН; Т. 2: Е–М. / под общ. ред. В.С. Степина и Г.Ю. Семигина. – М.: Мысль, 2001. – 634 с.

9. Религия и право. Религиозное право авраамических религий: программы курсов / автор-составитель И.П. Давыдов. – М.: 2017. – Т. 8. – 80 с.

ИВАЩЕНКО В.И.

Кандидат исторических наук, доцент

Кафедра философии и социально-гуманитарного образования, Школа педагогики, Дальневосточный федеральный университет (Россия, Владивосток)

РОЛЬ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В ФОРМИРОВАНИИ ЦИВИЛИЗАЦИОННОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ РОССИИ

Аннотация. Статья посвящена выявлению причин кризиса цивилизационной идентичности современного российского общества. Рассматриваются факторы, определяющие ведущую роль русской православной церкви в становлении современной формы цивилизационной идентичности России на основе синтеза лучших достижений различных периодов русской истории.

Ключевые слова: цивилизационная идентичность, православие, фундаментальные традиционные ценности, русский социальный идеал, религиозно-политический синтез.

IVASHCHENKO V.I.

PhD (History), Associate Professor

Department of Philosophy and Social and Humanitarian Education, School of Pedagogics, Far Eastern Federal University (Russia, Vladivostok)

THE ROLE OF THE RUSSIAN ORTHODOX CHURCH IN THE FORMATION OF RUSSIA'S CIVILIZATIONAL IDENTITY

Abstract. The article identifies the causes of the crisis of civilizational identity of modern Russian society. Factors that determine the leading role of the Russian Orthodox Church in the establishment of the modern form of civilization identity of Russia based on the synthesis of the best achievements of various periods of Russian history are considered.

Keywords: civilizational identity, Orthodoxy, fundamental traditional values, Russian social ideal, religious and political synthesis.

В современных условиях российское общество переживает глубокий кризис цивилизационной идентичности. Как отмечает А.С. Панарин, «вопросы о цивилизационной идентичности России, о её праве быть не похожей на запад, иметь собственное призвание, судьбу и традицию» приобретает для нас судьбоносное значение [Панарин, 2003, 6].

В основе этого кризиса лежит несостоятельная попытка российских либерал-реформаторов механически перенести на российскую почву в 90-х годах XX столетия западные модели экономического и политического устройства без учета культурно-

цивилизационного своеобразия России. В связи с этим преодоление моноцентризма, концепции «догоняющего развития» и всестороннее обоснование полицентрической модели мирового развития является первостепенным условием возрождения великой исторической России.

Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл в своем докладе в ноябре 2016 года на XX Всемирном русском народном соборе подчеркнул необходимость утверждения равного достоинства «всех культур и цивилизаций», исключив «всякие попытки диктата и одностороннего навязывания политических норм и культурных стандартов» [Доклад, 2018]. Сохранение этнокультурного разнообразия мира является необходимым условием его устойчивого развития.

Принципиально важное значение для определения теоретико-методологических принципов и подходов к формированию современной концепции цивилизационной идентичности России имеют положения, изложенные Святейшим Патриархом Московским и все Руси Кириллом на III Рождественских Парламентских встречах в январе 2015 года. Именно духовно осмысленный ценностный подход в сочетании с принципом историзма позволяют глубоко и всестороннее осознать единство и непрерывность, преемственность многовековой отечественной культурно-исторической традиции и понять, «что Россия оставалась Россией во всех веках, при всех формах правления и всех политических режимах» [Выступление, 2018]. Проведенный им ретроспективный анализ основных периодов русской истории дал возможность выявить сущностные черты, фундаментальные ценности, сложившиеся в течении более чем тысячелетней истории российской государственности. Православие, духовность явились цивилизационной доминантой Древней Руси, определив её идеократическую идентичность в качестве Святой Руси.

Державный, имперский характер российской государственности окончательно определившийся в петровский период русской истории придал российской цивилизации этатисткий характер.

Что касается высших достижений советского периода русской истории, то, наш народ, воспитанный на героических традициях своего прошлого и тысячелетних православных идеалов справедливости и братства, спас человечество в годы Великой Отечественной войны от фашисткой угрозы, одержав величайшую победу. Стремление советских людей к справедливости и солидарности, проявившиеся в трудовых подвигах, способствовало к превращению нашей страны в современную развитую во всех сферах общественного развития мировую сверхдержаву.

И, наконец, достоинство человеческой личности, её права и свободы являются по мнению, Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла, важнейшей ценностью современной России. Таким образом, великий исторический религиозно-политический синтез основных фундаментальных черт великой исторической России: веры, духовности, державности, справедливости и солидарности, достоинства, привёл к складыванию высокого ценностно-смыслового ядра русской культуры определив идеократический, этатисткий характер нашей восточно-христианской евразийской российской цивилизации. Социальное творчество возможно при условии максимально интенсивной мобилизации и актуализации культурной и исторической памяти народа.

Принципиальное значение для разработки православного проекта цивилизационного устроения современной России имеют сформулированные Святейшим Патриархом Московским и всея Руси Кириллом основные существенные черты солидарного и справедливого общества как русского социального идеала, основанного «на самой сути евангельского учения» [Доклад, 2018]. Как отмечали классики евразийства, роль церкви состоит не в том, что она разрабатывает политические программы и даёт конкретные политические указания, «но указывает нам наш идеал», предоставляя свободу

выбора в его практическом осуществлении [Основы евразийства, 2002, 124]. Выдвижение в качестве основной цели российского общества идеи достижения общего блага, возрождения великой исторической России создают благоприятные реальные возможности для тесного сотрудничества различных этнокультурных социально-политических и религиозных групп и изжитие, таким образом, существующих между ними разногласий. Практическое претворение в жизнь идей и идеалов справедливости и солидарности предполагает, прежде всего, преодоление глубокого социального раскола российского общества путём наполнения конкретным реальным содержанием основных конституционных социальных прав российских граждан с целью обеспечения достойных условий их жизни.

Русская православная церковь, являясь хранительницей православной идентичности России, выступает в настоящее время основной консолидирующей силой на постсоветском пространстве, обеспечивая духовное единство восточно-христианской евразийской цивилизации.

Актуальной задачей в процессе формирования современной формы культурно-цивилизационной идентичности России является синтезирование лучших достижений различных периодов русской истории: духовности Московской Руси, державности Российской империи и социальной справедливости советской цивилизации. Сегодня в российском обществе в новь идёт поиск образа будущего и определения собственной модели модернизации страны. Только опора на собственное культурное наследие и традиционные ценности при учёте общемировых тенденций и достижений в научно технологической сфере сохранит культурную самобытность нашей страны и её полный суверенитет в XXI веке. Отстаивая права всех народов на самоопределение, на выбор собственного пути развития, на равное достоинство всех людей, православие способствует возрождению не только великой исторической России, но и открывает перспективы для спасения всего мира. В этом состоит мировое призвание православия.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире / А.С. Панарин. – М.: Изд-во ЭКСМО, 2003. – 541 с.

2. Доклад Святейшего Патриарха Кирилла на XX Всемирном русском народном соборе [Электронный ресурс]. – URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/4656175.html (дата обращения: 03.05.2018 г.).

3. Выступление Святейшего Патриарха Кирилла на III Рождественских Парламентских встречах [Электронный ресурс]/ – URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/3960558.html (дата обращения: 01.06.2018 г.).

4. Доклад Святейшего Патриарха Кирилла на XIX Всемирном русском народном соборе [Электронный ресурс]. – URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/4267398.html (дата обращения: 01.06.2018 г.).

5. Основы евразийства, Москва, Арктогея-Центр», 2002. – 800 с.

ДВОРЯНЧИКОВА Н.С.
Лаборант
Кафедра политической истории, национальных и государственно-конфессиональных отношений, Алтайский государственный университет (Россия, Барнаул)
ШЕРШНЕВА Е.А.
Кандидат исторических наук, доцент
Кафедра политической истории, национальных и государственно-конфессиональных отношений, Алтайский государственный университет (Россия, Барнаул)

ПРАЗДНОВАНИЕ 1000-ЛЕТИЯ КРЕЩЕНИЯ РУСИ В АЛТАЙСКОМ КРАЕ

Работа выполнена при поддержке Фонда Президента РФ по проекту «Положение религиозных общин Западной Сибири в системе государственно-конфессиональных отношений во второй половине XIX–XX вв.» (№ МК-701.2018.6) и в рамках госзадания Минобрнауки РФ по теме «Развитие этнорелигиозной ситуации в трансграничном пространстве Алтая, Казахстана и Монголии в контексте государственно-конфессиональной политики: исторический опыт и современные тенденции» (проект №33.2177.2017/4.6).

Аннотация. 1985–1991 гг. – важный период в развитии государственно-конфессиональных отношений в СССР. Однако церковные изменения воспринимались властями хоть и важная, но не первостепенная задача. Переломный момент в отношении государства и Русской православной церкви происходит накануне празднования 1000-летия крещения Руси. Широкий резонанс вызвала встреча Генерального секретаря ЦК КПСС М.С. Горбачёва с Патриархом Московским и всея Руси Пименом. Итогом послужило решение о широком праздновании торжества. Тем самым данное мероприятие вышло за рамки церковного и было отпраздновано в определенном смысле на государственном уровне. Такая позиция М.С. Горбачёва потребовала от центральных и региональных властей коренного изменения отношения к Русской Православной Церкви. В статье уделено внимание празднованию тысячелетия Крещения Руси в Алтайском крае, а также отношению верующих к данному событию. В статье сделан вывод, что празднование юбилея христианства на Руси ознаменовало начало нового этапа в развитии государственно-конфессиональных отношений, как в стране, так и в отдельных регионах, в частности в Алтайском крае.

Ключевые слова: 1000-летие Крещения Руси, государственно-конфессиональные отношения, Русская Православная Церковь, Алтайский край.

DVORYANCHIKOVA N.S.
Laboratory assistant
Department of Political History, National and State-Confessional Relations, Altai State University (Russia, Barnaul)
SHERSHNEVA E.A.
PhD (History), Associate Professor
Department of Political History, National and State-Confessional Relations, Altai State University (Russia, Barnaul)

THE CELEBRATION OF THE 1000TH ANNIVERSARY OF THE BAPTISM OF RUSSIA IN THE ALTAI TERRITORY

The work was supported by the Foundation of the President of the Russian Federation on the project "The Situation of Religious Communities in Western Siberia in the System of State-Confessional Relations in the Second Half of the XIX - XX Centuries" (No. MK-701.2018.6) and in the framework of the state order of the Ministry of Education and Science of the Russian Federation in the cross-border area of Altai, Kazakhstan and Mongolia in the context of state-confessional policy: historical experience and current trends (project No. 33.2177.2017 / 4.6).

Abstract. 1985–1991 years were an important period in the development of state-confessional relations in the USSR. However, Church changes were perceived by the authorities, though important, but not the primary task. The turning point in relation to the state and The Russian Orthodox Church takes place on the eve of the 1000th anniversary of the baptism of Russia. A wide resonance was caused by the meeting of the General Secretary Mikhail Gorbachev with the Patriarch of Moscow and all Russia Pimen. The result was the decision to celebrate the celebration. Thus, this event went beyond the Church and was celebrated virtually at the state level. This position of Mikhail Gorbachev demanded that the central and regional authorities radically change their attitude to the Russian Orthodox Church. The article focuses on the celebration of the Millennium of the baptism of Russia in the Altai territory, as well as the attitude of believers to this event. The article concludes that the celebration of the anniversary of Christianity in Russia marked the beginning of a new stage in the development of state-confessional relations, both in the country and in certain regions, in particular in the Altai territory.

Keywords: 1000th anniversary of baptism of Russia, state-confessional relations, Russian Orthodox Church, Altai territory.

Вторая половина 1980-х гг. ознаменовалась для истории нашего государства курсом на ускорение социально-экономического развития страны и получила название «перестройка». Кроме экономических реформ, проводилась также политическая, которая провозглашала демократизацию и гласность. Данные перемены в стране также коснулись и сферы государственно-конфессиональных отношений. Однако, необходимо отметить, что преобразования в религиозной сфере воспринимались, как второстепенная задача. В этой связи интересно рассмотреть государственно-конфессиональную ситуацию в Алтайском крае накануне празднования 1000-летия Крещения Руси. Уполномоченный по делам религий Совета министров СССР по Алтайскому краю отмечал, что на 28 апреля 1980 г. в стране действовало более 6500 православных церквей. В Алтайском крае было зарегистрировано 5 церквей русской православной церкви в г. Барнауле, г. Бийске, г. Рубцовске, г. Славгороде и г. Камне-на- Оби. В Кемеровской области - 11, Новосибирской - 4, Томской - 5, Омской - 6, Красноярском крае - 11 общин РПЦ [ГААК. Ф.Р. 1692. Оп.1. Д.272, Л.12]. При этом отметим, что в данное время происходил процесс задержки регистрации православных общин. Например, уполномоченный Г.И. Лисенков в 1979 г. отмечал о том, что нет необходимости регистрировать православную церковь в р.п. Тальменка. Аналогичные случаи произошли с в Троицком, Сорокинском, Горно-Алтайском горисполкомах. [ГААК. Ф.Р. 1692. Оп.1. Д. 272, Л.9].

В 1986 г. православные верующие Горно-Алтайска подали заявление о просьбе зарегистрировать религиозную общину, а также разрешить приобрести домостроение с последующей перестройкой его для молитвенных целей [ГААК. Ф.Р. 1692. Оп.1. Д.313, Л.1]. Горно-Алтайский городской совет народных депутатов в свою очередь заявил, что

нет достаточных оснований в объединении верующих в единую общину и создания молебного дома. Данную ситуацию получилось исправить, лишь с помощью уполномоченного по делам религий [ГААК. Ф.Р. 1692. Оп.1. Д.313, Л.2]. Г.И. Лисенков обратил внимание на недопустимость нарушений законодательства о религиозных культах, проявлении нетактичности в отношении верующих. Исполком мотивировал свой отказ в регистрации неподготовленностью общественного мнения [ГААК. Ф.Р. 1692. Оп.1. Д.313, Л.21]. Община смогла получить регистрацию лишь в ноябре 1987 г., т.е. фактически накануне празднования тысячелетия крещения Руси [ГААК. Ф.Р. 1692. Оп.1. Д.313, Л.22].

Очень примечательны данные о регистрации религиозных организаций в 1985–1987 гг. Ситуация с православными общинами в СССР была следующей: в 1984 г. было всего зарегистрировано 2 православные церкви, 1985 г. – 3, 1986 г. – 10, 1987 г. – 16. Тем самым можно проследить увеличение численности зарегистрированных православных церквей накануне празднования 1000-летия Крещения Руси (История государственной, 2010, 30-31). Так, в Алтайском крае по данным на 1 января 1990 года легально действовало уже 11 православных церквей [ГААК. Ф.Р. 1692. Оп.1. Д.333, Л.3].

Председатель Совета по делам религий К. Харчев, назначенный на эту должность буквально накануне «перестройки», стремился переломить сложившуюся ситуацию. В феврале 1987 г. он направил в ЦК КПСС аналитическую записку «О некоторых вопросах реализации политики партии в отношении религии и церкви на современном этапе», в которой обращал внимание на необходимость отказаться от политики «войны с религией», учитывать настроения и пожелания верующих, демократизировать законодательство о культах. [История, 2010, 30–31].

Переломным стал 1988 г., что было связано с празднованием 1000-летия крещения Руси, которое позиционировалось в контексте государственного реформирования не только как церковное мероприятие, но и достаточно серьезное общественно-государственное событие [Королева, Королев, Мельниченко, 2011, 137].

В 1988 г. власти охотно регистрировали религиозные организации. В результате в основном на легальное положение стали те общества, которые были закрыты в административном порядке в 1930–1960 гг., зачастую без законных на то оснований. Объяснение резкому скачку в численности зарегистрированных в 1988 г. религиозных объединений коренится в политической повестке дня. 29 апреля 1988 г., накануне празднования тысячелетия крещения Руси генеральный секретарь ЦК КПСС М.С. Горбачёв встретился с Патриархом Московским и всея Руси Пименом (Извековым) и членами Священного Синода. На встрече стороны пришли к общему заключению - праздновать юбилей не только как знаменательную церковную дату, но и как важное общественно-государственное событие [История, 2010, 35]. М.С. Горбачёв во время встречи указал на значимость христианизации Руси для истории и культуры государства: « Наша встреча проходит в преддверии 1000-летия введения христианства на Руси, которое получило не только религиозное, но и общественно-политическое звучание…» [Лебедева, 2011, 78]. Кроме того, Генеральный секретарь пообещал провести отмену всех дискриминационных по отношению к духовенству и верующим актов и законов. Патриарху также удалось получить согласие на открытие новых церквей, монастырей и духовных учебных заведений и на увеличение тиражей церковных изданий [Цыпин, 1997, 460–461].

Подготовку к празднованию юбилея христианства Русская православная церковь начала задолго до официальной даты. Так, 23 декабря 1980 года Священный Синод вынес решение о начале подготовки к празднованию и учредил Юбилейную Комиссию [Лебедева, 2011, 78]. Необходимо отметить, что для празднования тысячелетия также была организована комиссия при идеологическом отделе ЦК. Первая - для торжеств, а

вторая – для их всемерного умаления и ограничения» [Русская Православная Церковь, 1995, 203].

Наблюдение за подготовкой православных общин к празднованию юбилея было выделено в отдельное направление деятельности уполномоченных Совета в регионах. Так, уполномоченный Совета по Пензенской области А.С. Васягин докладывал в столицу, что особое внимание обращалось на изучение процессов, тенденций, намечаемых мероприятий православными религиозными организациями в связи с 1000-летием введения христианства на Руси. При этом в проповедях часто звучала тема празднования 1000-летия введения христианства на Руси и значения этого события в распространении культуры, искусства, письменности среди русского народа. [Королева, Королев, Мельниченко, 2011, 137].

Подготовка к юбилею вызвала определённую активизацию деятельности всех объединений Русской православной церкви. Это выразилось, прежде всего, в попытках возрождения ранее закрытых приходов, повышении уровня религиозной жизни в действующих церквях, стремление расширить, благоустроить культовые здания и прилегающие к ним территорию, улучшить внешний вид. Так, определённые работы были проведены в г. Бийске. В частности, проведено благоустройство территории прилегающей к церкви, поставлена новая церковная ограда и административное здание. Во всех православных церквях велись работы по улучшению внутреннего интерьера культовых зданий. В рамках программы предстоящего юбилея благочинному Алтайского края протоирею Н.П. Войтовичу была предоставлена возможность принять участие в телевизионной программе краевой студии телевидения. Им же было дано несколько интервью краевому радио. Официальное торжество было намечено на 27 июля возложением духовенством и верующими венков к мемориалу погибшим в годы Великой Отечественной войны [ГААК. Ф.Р. 1692, Оп. 1. Д. 322. Л.10].

Духовенство, верующие РПЦ и других конфессий Алтайского края с вниманием и заинтересованностью следили за ходом торжеств в г. Москве. Как отмечал уполномоченный Совета по делам религий по Алтайскому краю: «в беседах с местными священнослужителями чувствовалось, что они в курсе всех газетных публикаций, освещающих юбилейные торжества, следили за теле и радиопередачами, посвященные этому событию» [ГААК. Ф.Р. 1692, Оп. 1. Д. 322. Л.12]. Аппаратом уполномоченного Совета были получены и проанализированы письменные и устные отклики клира и прихожан Алтайского благочиния, в которых одобрялись такие акции советского государства, как передача РПЦ монастырей Толгского, Козельской, Введенской, Оптиной пустыни части Киево-печерской лавры, разрешение на закладку в Москве храма в честь 1000-летия крещения Руси. Со своей стороны священнослужители в Барнаульской, Бийской, Алейской церквях призывали свою паству молиться за успех предстоящей 21 Всесоюзной партийной конференции [ГААК. Ф.Р. 1692, Оп. 1. Д. 322. Л.12].

Необходимо отметить, что церковные деятели наконец-то получили доступ к средствам массовой информации – в печать, на радио и телевидение. Примечательным является то, что благочинный Н. Войтович принимал участие вместе с уполномоченным по Алтайскому краю в телепередаче посвященной 70-летию ленинского декрета «Об отделении церкви от государства и школы от церкви», а также давал интервью корреспондентам краевого радио [ГААК. Ф.Р. 1692, Оп. 1. Д. 322. Л.10].

Официальное празднование 1000-летия Крещения Руси проходило с 5 по 16 июня 1988 года в Москве, Загорске, Киеве, Владимире и Ленинграде, а затем продолжилась на местах. Празднования в г. Барнауле проходили 27–28 июля. В рамках празднования в городах и районах края, где действовали зарегистрированные общины РПЦ, состоялись встречи местного руководства с приходским духовенством и церковных активом. 5 июля депутат Верховного Совета СССР, первый секретарь Алтайского край-

кома КПСС Ф.В. Попов принял в краевом комитете партии по их просьбе протоирея Н. Войтовича и настоятеля Бийской церкви архимандрита Ермогена (Ф. Россицкого). В состоявшейся беседе Ф.В. Попов проинформировал духовенство об итогах 19 Всесоюзной партийной конференции, делегатом которой он являлся. Секретарь Алтайского крайкома сказал, что складывающиеся в стране конструктивные государственно-церковные отношения способствуют реализации намеченных планов в социальной и экономической сферах, развитию демократизации [ГААК. Ф.Р. 1692, Оп. 1. Д. 322. Л.15].

Официальные торжества начались 27 июля с панихиды по погибшим предстоятелям РПЦ и всем православным христианам в Покровском соборе г. Барнаула, после чего духовенство и верующие возложили венки к мемориалу погибшим в годы ВОВ. Затем состоялся торжественный акт в концертном зале филармонии Алтайского края. В нем приняли участия представители всех благочиний Новосибирско-Барнаульской епархии во главе с митрополитом Гедеоном, настоятели церквей Алтайского благочиния, общин старообрядцев, ВСЕХБ, адвентистов седьмого дня, а также заместители председателей райгорисполкомов края, на территории которых имелись приходы РПЦ и представители общественности. Праздничную программу того дня завершило всенощное бдение в Покровском соборе.

Основными мероприятиями второго дня стали литургия, праздничный молебен всем святым в Покровском соборе и праздничный концерт светской и духовной музыки в зале краевой филармонии. Необходимо отметить, что на торжестве и на праздничном концерте присутствовала делегация из 6 человек представителей СЦЕХБ г. Барнаула. Всем участникам мероприятий были вручены набор открыток и небольшой буклет, рассказывающие о жизни объединений РПЦ на Алтае. Нельзя не отметить, что произошли изменения в отношении местных органов власти к религиозным организациям [ГААК. Ф.Р. 1692, Оп. 1. Д. 322. Л.17].

Вместе с тем реакция на юбилейные торжества в Москве была далеко неоднозначной. Даже среди православных священнослужителей можно было услышать опасение усиливающейся ролью священнослужителей в жизни прихода, «сближением» церкви и государства. Что касается других представителей христианства, то проповедник общины АСД г. Барнаула высказывал в основном одобрительно о встрече М.С. Горбачёва с иерархами РПЦ. Единственно выразил некоторые недоумения по поводу того, что встреча проходила только с руководством РПЦ. Проповедник отмечал, что 1000-летие – это праздник не только православной церкви [ГААК. Ф.Р. 1692, Оп. 1. Д. 322. Л.13].

Среди партийного советского актива нередко можно было встретить негативную оценку проведения юбилейных торжеств, особенно его широкое освещение в прессе и по телевидению. Многие высказывались, что «перегнули палку» и пошли на поводу у церкви, допустили сползание с марксистко-ленинских позиций на путь примиренчества с церковью [ГААК. Ф.Р. 1692, Оп. 1. Д. 322. Л.14].

Таким образом, политические изменения в СССР, начавшиеся с приходом к власти М.С. Горбачёва, изменили отношения в государственно-конфессиональной сфере. Определённым доказательством данных перемен послужили встреча М.С. Горбачёва и Патриарха Пимена, государственное масштабное празднование в 1988 г. Тысячелетия Крещения Руси, увеличение численности зарегистрированных православных общин. Однако местные власти очень настороженно относились к возрождению религиозной жизни. Именно в данный период происходила активизация духовной жизни и деятельности религиозных организаций. Примечательным является тот факт, что верующие других ветвей христианства, такие, как Евангельские христиане баптисты, сторонники Совета Церквей Евангельских христиан баптистов, Адвентисты седьмого дня также

принимали участив торжестве. В целом празднование юбилея христианства на Руси в Алтайском крае было важным событием в духовной жизни, которое ознаменовало начало нового этапа в развитии государственно-конфессиональных отношений.

Список сокращений

РПЦ – Русская православная церковь
ВСЕХБ – Всесоюзный совет евангельских-христиан баптистов
СЦЕХБ – Совет церквей евангельских-христиан баптистов
ВОВ – Великая Отечественная война
АСД – Адвентисты седьмого дня

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Государственный архив Алтайского края. Ф. Р. 1692. Оп.1. Д. 272.
2. Государственный архив Алтайского края. Ф. Р. 1692. Оп.1. Д. 313.
3. Государственный архив Алтайского края. Ф. Р. 1692. Оп.1. Д. 322.
4. История государственной политики СССР и России в отношение религиозных организаций в 1985–1999 гг. / под общ. ред. А.П. Торшина (В.А. Бабинцев, Е.Н. Житник, М.И. Одинцов, А.Е. Себенцов). – М.: ОЛМА Медиа Групп, 2010. – 288 с.
5. Королева, Л.А. Взаимоотношения власти и Русской Православной Церкви накануне празднования 1000-летия Крещения Руси / Л.А. Королева, А.А. Королев, О.В. Мельниченко // Вестник Красноярского государственного педагогического университета им. В.П. Астафьева. – Красноярск: Изд-во КГПУ им. В.П. Астафьева, 2011. – С. 137–141.
6. Лебедева, О.В. Празднование 1000-летия крещения Руси в Курской области: государственная политика и региональная практика / О.В. Лебедева // Вестник Курской государственной сельскохозяйственной академии. – Курск: Изд-во КГСА им. Профессора И.И. Иванова, 2011. – С. 78–80.
7. Русская Православная Церковь в советское время (1917–1991) / Сост. Г. Штриккер. – М.: «Пропилеи», 1995. – 400 с.
8. Цыпин, В. История Русской Церкви. Книга девятая. 1917–1997 / В. Цыпин. – М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1997. – 832 с.

ДУДАРЁНОК С.М.

Кандидат философских наук, доктор исторических наук, профессор Департамента истории и археологии, Школа искусств и гуманитарных наук, Дальневосточный федеральный университет (Россия, Владивосток)

РЕЛИГИОЗНАЯ СОСТАВЛЯЮЩАЯ ДАЛЬНЕВОСТОЧНОГО ФРОНТИРА

Аннотация. В статье рассматривается процесс становления и развития религиозной жизни российского Дальнего Востока, основной особенностью которой является количественное преобладание протестантских и других общин над приходами Русской православной церкви; поясняется что данная ситуация во многом определяется тем, что российский Дальний Восток был и продолжает оставаться территорией порубежья, то есть осваиваемой территорией. Порубежье обладает рядом специфических характери-

стик, одной из которых является ослабление религиозной традиции, уменьшение роли религии в жизни человека и общества.

Ключевые слова: религия, церковь, верующие, фронтир, Дальний Восток, протестанты, Русская православная церковь, мигранты, религиозная свобода.

DUDARENOK S.M.
PhD (Philosophy), Dr.Sc. (History), Full Professor
Department of History and Archaelogy, School of Arts Humanities, Far Eastern Federal University (Vladivostok, Russia)

THE RELIGIOUS COMPONENT OF THE FAR EASTERN FRONTIER FOUNDATION

Abstract. The article describes the process of formation and development of the religious life of the Russian Far East, the main feature of which is a quantitative predominance of Protestant and other communities over the parishes of the Russian Orthodox Church. This situation is explained to be determined by the Russian Far East, which has been and continues to remain a territory of the porubezhje, i.e. trade territory. Bordering region has a number of specific characteristics, one of which is the weakening of religious tradition and reduction of the role of religion in human life and society.

Keywords: religion, Church, believers, frontier, Far East, Protestants, the Russian Orthodox Church, migrants, religious freedom.

В отечественной исторической и религиоведческой литературе отмечается, что на российском Дальнем Востоке за последнее десятилетие XX и первое десятилетие XXI веков произошло изменение общей конфессиональной картины в сторону ощутимого превосходства протестантских конфессий, как по количеству религиозных объединений, так и по числу активно верующих. По мнению авторов, «утверждению приоритетов протестантов решающим образом способствовала деятельность на данной территории зарубежных миссий, их финансовая поддержка уже имеющихся церквей» [Трофимчук, Свищев, 2000, 199]. Помимо этого, российский Дальний Восток определяется как одно из излюбленных мест бытования нетрадиционных религий. Массовое распространение разнообразных религиозных и квазирелигиозных организаций в дальневосточном регионе также объясняется миссионерской активностью американских, японских и южнокорейских проповедников [Григорьева, 2002, 44].

Однако миссионерскую активность протестанты и последователи нетрадиционных религий проявляли и в других регионах России. Почему же только в дальневосточном регионе эта деятельность привела к количественному преобладанию протестантских и нетрадиционных религиозных объединений над объединениями Русской православной церкви? Нам представляется, что возрастание интереса к протестантизму и массовое распространение в дальневосточном регионе различных нетрадиционных религий во многом определяется тем, что российский Дальний Восток был и остаётся территорий фронтира, осваиваемой окраиной.

Осваиваемая окраина – вполне типичное явление, в случае расширения территорий стран на их периферии формируются легко узнаваемые регионы порубежья. Они напоминают зоны, которые образно называют «воротами страны» (обычно это портовый город с его характерной атмосферой; например, Владивосток для Приморья), или пограничные регионы (уже чуть-чуть «не свои», где часты контакты с «зарубежьем»; здесь также выделяются некие «ворота страны», например, Благовещенск для Амур-

ской области и Хабаровск для Хабаровского края т.д.). В современной науке такую зону принято называть фронтиром.

В строгом смысле слова фронтир – это зона освоения; точнее, территория, социальные и экономические условия которой определяются идущим на ней процессом освоения. Американский историк Ф. Тернер, введший в науку само понятие фронтира, называл его «точкой встречи дикости и цивилизации» [America's Frontier Story, 1980, 18].

По определению А.П. Забияко, понятие «фронтир» используется «в качестве термина для обозначения локуса пространства, протяжённой территории, возникающей в результате движения населения, расширения пределов государства и создания новой контактной зоны на границах новоприобретённых земель, в пределах которой происходит взаимодействие с соседними этническими группами, политическими образованиями, цивилизациями…» [Забияко, 2016, 26].

Фронтир – зона особых социальных условий. Такие зоны в России легко выделяются: современный Центральный район (Залесская Русь) осваивался русскими в XI–XIV веках; так называемый Русский Север – в XV–XVII веках; современный Черноземный Центр – в XVI–XVII веках; Дон и Северный Кавказ – в XVII – начале XIX века; Урал и Сибирь – в XVII–XVIII веках; Дальний Восток – во второй половине XIX – начале XX века [Замятина, 1998, 3]. Каждую из этих зон в соответствующее время можно было считать зоной фронтира, или, по-русски, порубежья.

На краю обжитой территории оказывались люди сходной закваски: волей чрезвычайных обстоятельств, из-за неуемных амбиций или просто непоседливого характера «вытолкнутые» из традиционного российского общества. Это и отчаявшиеся бедняки, малоземельные крестьяне, последователи старорусского сектантства (хлысты, духоборы, молокане и др.), представители различных толков и согласий старообрядчества, решившиеся на поиски заветного вольного Беловодья, разношерстные ссыльные, казачество, предприимчивые дельцы и просто авантюристы. Степенных и благопристойных граждан окраины не манили.

Самая яркая особенность фронтира, отличавшая его от остальной территории страны, – *свобода*. Свобода от устоев и традиций (общество, состоящее из приезжих, еще не устоялось), от классовых или сословных условностей, а при желании – и своего прошлого. Свобода от каких бы то ни было государственных, общественных и правоохранительных органов.

В начале 1880-х годов Генерал-губернатор Восточной Сибири Д.Г. Анучин писал по этому поводу: «При всяком увеличении нашей территории, путём ли завоеваний новых земель или путём частной инициативы, вновь присоединённые области не включались тотчас же в общий состав государства с общими управлениями, действовавшими в остальной России, а связывались с Империей чрез посредства Наместников или Генерал-губернаторов, как представителей верховной власти, причём на окраинных наших областях вводились только самые необходимые русские учреждения в самой простой форме, сообразно с потребностями населения и страны…» [Сборник главнейших официальных документов по управлению Восточной Сибирью, 1883–1885, 66].

Хотя на территории фронтира было немало и чиновников, и солдат, и других государственных людей. Но на обширной, малозаселенной территории от них было легче скрыться, чем в городах и поселках остальной территории. В крайнем случае, можно было откупиться, что сплошь и рядом и делалось. Жителям фронтира приходилось уважать свободу друг друга, поэтому во фронтире царила стихийная демократия. Свобода позволяла воспринимать новое (как в общественных отношениях, так и в быту), ибо с переездом в порубежье был поломан и традиционный образ жизни.

Авторы энциклопедического справочника «Россия. Полное географическое описание нашего Отечества» [Россия, 1907] отмечали типичные особенности «порубежца»-сибиряка (можно сказать дальневосточника, т.к. в восприятии жителя центральной России Сибирь и Дальний Восток были неразделимы): «Следует отметить, – писали они, – способность сибиряка к быстрому восприятию новых культурных черт; всякая новизна, раз она пришлась по сердцу, жадно воспринимается и проходит в массу. Этому много способствует отсутствие в характере сибиряка той забитости, которая неблагоприятно отражается на крестьянах многих частей Европейской России… Свобода в пользовании различными благами укоренила в нем известное миросозерцание о присущем ему неотъемлемом праве на жизнь и распоряжение известными богатствами – наклонность к простору, воле и равенству» [Россия, 1907, 228–229].

Обладание свободой ощущалось и ценилось многими жителями порубежья, делала их в собственных глазах привилегированным классом. «Стоит только взглянуть на сытую, коренастую фигуру сибиряка и на его самоуверенный вид, чтобы убедиться, что он не был ни под каким гнетом, не испытывал нужды и чувствует себя равноправным с остальным «привилегированным» сибирским населением» [Россия. Полное географическое описание нашего Отечества, 1907, 229].

Привычка к свободе, самоуважение сочетаются в жителях порубежья с сильнейшим *индивидуализмом*. «Борьба с суровой природой отразилась <…> не одним одичанием и огрублением, а воспитала отвагу <…> привычку действовать в одиночку и самоуверенность» [Эйдельман, 1993, 229].

Как вспоминал об особенностях службы на Дальнем Востоке в конце XIX века один из современников: «Помимо того была ещё одна привлекательная особенность амурской службы: самостоятельность и возможность личной инициативы. За дальностью расстояния амурские деятели не могли во всякое время обращаться за разрешениями и разъяснениями к высшему начальству, которое находилось в Иркутске, а потому большей частью действовали самостоятельно на свой страх и могли видеть результаты собственных трудов, что всегда даёт нравственное удовлетворение» [Фриессе, 2011, 97].

Развитие этого качества на первый взгляд кажется странным. Суровые условия существования требуют, наоборот, объединения усилий – например, при совершении дальних переходов, при борьбе с неприятелем, при раскорчевке леса и т.д. Исторические документы свидетельствуют, что в российском порубежье редко кто действовал в одиночку. «Порубежцы» проявляли завидное умение необходимости объединяться во временные коллективы (ассоциации, отряды, ватаги, банды), оставаясь при этом индивидуалистами.

В подобной индивидуалистической среде мала роль каких бы то ни было общественных норм. Во многом слабела и роль религии. Даже если на фронтире оказывались религиозные фанатики, их обряды и институты менялись в сторону упрощения. «Легкости и грубости нравов много содействовала утрата сибиряком религиозности – этой коренной черты русского народа. Живя раскиданными на огромном расстоянии деревнями в 50–80 и даже 100 верстах от церкви, сибирский крестьянин поневоле бывал в ней очень редко, часто раз в жизни, когда приходилось венчаться. Лишившись в храме могучего возбудителя религиозной настроенности, сибиряк постепенно отвыкал от него и отвык наконец от церкви до такой степени, что потерял желание идти в неё, когда она находилась уже не так далеко от его жилья» [Россия, 1907, 226].

Естественно, *снижались и требования морали.* Порубежья славились распущенностью нравов и, как сказали бы современные социологи, «тяжёлой криминогенной обстановкой». «Убийца, вор и обольститель внесли пренебрежение ко всякой нравственности, и самые ужасные по жесткости преступления в глухих местах Сибири не произ-

водят сильного впечатления <…> При ведении хозяйства в обширных землях сибиряки дорожили каждым членом семьи и предпочитали лучше мириться с не совсем безукоризненным поведением взрослых дочерей, чем отпускать их из своего дома замуж» [Россия, 1907, 226].

У жителей порубежья преобладал чисто *«материалистический» взгляд на вещи.* Развивалось неуважительно-ироническое отношение к окружающему. «Ум <…> сибиряка гораздо менее развит и гибок, чем у какого-нибудь нижегородца или ярославца, зато он гораздо более преобладает над чувством <…> Холодно-рассудочная, практическая расчётливость сибиряков и преобладающая наклонность к материалистическому взгляду на вещи проявляется и в языке <…> как придаток к сухорассудочному настроению у сибиряка является наклонность к пересмеиванию <…> Сибиряки забыли не только вынесенную из России, но и собственную историю; войны, государственная жизнь не возбуждала здесь патриотизма <…> Заметна и утрата поэтической мечтательности вообще» [Россия, 1907, 227].

Целью жизни для многих обитателей порубежья было *обогащение*. «К сожалению, главным стимулом предприимчивости торгового и промышленного населения была жадность к легкой наживе. Развитие своекорыстных интересов и узко эгоистических мотивов составляет одну из главных темных сторон в характере жителей Сибири» [Россия, 1907, 228].

Итак, характерный «портрет» человека фронтира: гордый вольный индивидуалист, авантюрист, легко идущий на риск восприятия нового, стихийный демократ. Такие качества категорически противоречили устоям Российской Империи и Русской православной церкви.

Жаждущие легкой наживы не случайно попадали на дальневосточный фронтир. С одной стороны, эту легкость обеспечивало отсутствие должного государственного и какого-либо иного контроля. Даже состоявшие на государственной службе сплошь и рядом «богатели многим богатством, а государю приносили от того многого своего богатства мало», иначе говоря обворовывали казну [Никитин, 1990, 33]. Обман, грабеж, в более цивилизованном варианте – финансовая авантюра, взятка – неотъемлемые спутники фронтира.

Дальневосточное порубежье представлялось землёй обетованной, землёй надежды. Как правило, это была надежда на улучшение экономических условий и обретения физической и духовной свободы. При этом реальные условия дальневосточного порубежья в расчёт не принимались – о них просто не было известно. Прибыв на новую родину, переселенцы находились практически вне сферы полноценного религиозно-идеологического влияния православной Церкви. Государственные органы в период дореволюционного освоения Дальнего Востока находились в двойственной ситуации. Как и везде, Русская православная церковь пользовалась всемерной поддержкой со стороны светской власти, но, когда ее интересы вступали в противоречие с потребностями хозяйственного освоения региона, властные структуры отстаивали последние [Сердюк, 1998, 18–19]. Любые «просьбы» со стороны местных церковных структур применить репрессивные меры по отношению к старообрядцам и представителям старорусского сектантства не удовлетворялись, так как по мнению властей «староверы и сектанты были хорошим колонизационным элементом».

В первой половине XX века религиозность «порубежцев»-дальневосточников эволюционировала в сторону уменьшения или изменения конфессиональной принадлежности. Это определялось, во-первых, тем, что с конца 1920-х годов под воздействием «теории» об обострении классовой борьбы в процессе социалистического строительства в одной отдельно взятой стране по всей стране разворачивается настоящая борьба с религией. На Дальнем Востоке результаты конкретной деятельности партий-

ных и советских органов, ОГПУ и НКВД, различных общественный организаций в борьбе с «кулацко-нэпманской агентурой» в лице духовенства и верующих было более «результативными», чем в центральных районах страны, где православие продолжало оставаться мировоззрением значительной части населения.

Изменение конфессиональной принадлежности в советский период объясняется ещё и тем, что Дальний Восток стал местом ссылки для религиозных диссидентов: в регион ссылались представители вероучений, которых здесь никогда не было [За нами придут корабли, 1999, 26–27]. Большинство ссыльных от своих убеждений не отказывались, активно вели миссионерскую деятельность, расширяя число своих последователей.

Ещё одной причиной изменения конфессиональной принадлежности дальневосточного региона является миграция на Дальний Восток верующих, принадлежащих к «антигосударственным сектам»: свидетелей Иеговы, адвентистов, пятидесятников, чистых баптистов, которые надеялись найти здесь относительную религиозную свободу, скрываясь от преследований государственных и партийных органов.

В годы советской власти религиозная вера, в отсутствии приемлемых условий ее возобновления, поддерживалась в среде дальневосточников главным образом за счет сохранения традиций в семьях. Можно утверждать, что в этот период православие, не успев как следует упрочиться, на территории Дальнего Востока было практически искоренено. Из более чем 300 религиозных объединений Русской православной церкви, действующих на территории Дальнего Востока до 1917 года [Трофимчук, Свищев, 2000, 190], к началу 1970-х годов осталось только 10. В Амурской области 3 объединения [ГАРФ, ф. 6991, оп. 6, д. 96, л.3], в Хабаровском крае – 2 [ГАХК, ф. 1359, оп.3, д. 21, л. 12] и в Приморском крае – 5. Сахалинская, Камчатская и Магаданская области не имели к этому времени ни одного зарегистрированного религиозного объединения РПЦ [ГАКК, ф. 829, оп. 1, д. 3, л. 1; ГАСО, ф. 1142, оп. 4, д. 47, л. 9; ЦХСД МО, ф. 21, оп. 41, д. 218, л. 8]. В Камчатской и Магаданской областях действовали незарегистрированные религиозные группы православных верующих, но они были так малочисленны и не активны в религиозной жизни, что местные власти просто не принимали их в расчет.

В условиях господства атеистической идеологии иные вероучения, в первую очередь, протестантские, проявили определённую устойчивость в силу наличия значительного опыта адаптации их приверженцев к неблагоприятным условиям существования. Хотя большинство молитвенных домов протестантов также было закрыто, их последователи существенных проблем не испытывали, так как легко обходились без специально предназначенных для этого строений. В целом же можно констатировать, что к началу 80-х годов XX века проявления религиозности на советском Дальнем Востоке были настолько незначительны, что даже с оптимистических позиций сегодняшнего дня можно с уверенностью говорить о тогдашней религиозной индифферентности подавляющего большинства населения региона[1].

Возрождение религиозной жизни на Дальнем Востоке, как и во всей стране, началось с середины 80-х годов прошедшего века. Хотя о последнем десятилетии XX века принято говорить как о времени резкого роста религиозности российского общества, нам представляется, что тогда произошел не столько рост религиозности, сколько изменилось отношение в общественном мнении в пользу религии, захватившее даже людей, скептически относящихся к церкви. Это утверждение подтверждается и социологическими исследованиями, проведенными в 1999 году в Хабаровском крае, в 2002 – в Амурской и Магаданской областях.

Среди опрошенных жителей Хабаровского края к «верующим, соблюдающим религиозные обряды», отнесли себя 3,3% респондентов; к «верующим, не соблюдаю-

щим религиозные обряды» – 29,9%; «неверующими» назвали себя 47,07% [Никульников, Свищев, 2001, 49]. В Амурской области 32% респондентов отнесли себя к «верующим», 21 % – к «убеждённым атеистам», 45% не определились в своем отношении к вере и выбрали ответ «колеблющийся» [ТАОСОРОА АО. Аналитический отчет о религиозной обстановке в Амурской области. Л. 10]. В Магаданской области верующими себя считали 56,7 % (но только 3% верующих всегда и везде ориентируются на религиозные ценности), атеистами – 32,9 % [Поспелова, 2005, 174–175]. Немного выше процент конфессиональной самоидентификации. В Хабаровском крае к православным себя отнесли 38,6 % опрошенных [Никульников, Свищев, 2001, 52]. В Амурской области из числа считающих себя православными, лишь 41,5 % назвали себя верующими [ТАОСОРОА АО. Аналитический отчет о религиозной обстановке в Амурской области. Л. 11]. Можно утверждать, что религия воспринималась дальневосточниками не как собственно религиозная система, а как признак национального образа жизни и принадлежности к православно-славянской цивилизации.

Необходимо отметить, что для дальневосточного региона последствия «перестроечных» лет были более негативны, чем для центральных регионов страны: начался и продолжается отток интеллектуальной элиты в европейскую часть России и в страны АТР; обострилась проблема демаркации границы; не до конца решен вопрос разграничения полномочий федерального центра и местных администраций; продолжается кризис военно-промышленного и энергетического комплексов, усугубленных в Приморье в 1990-е годы многолетним конфликтом краевой и городской администраций.

Значительные изменения в «перестроечные» годы получила региональная политика федеральной власти. Стали появляться и активно обсуждаться различные «научно обоснованные» проекты освоения дальневосточного фронтира вахтовым методом. Федеральные власти периодически обсуждали вопрос о необходимости снизить ставку дальневосточного коэффициента и лишения дальневосточников других льгот, обвиняли жителей региона в наличии сепаратистских настроений.

Но наиболее значительным последствием «перестроечных» лет стало то, что в силу запредельно высоких цен на авиа- и железнодорожные билеты значительная часть дальневосточников начинала утрачивать осознание себя как части славяно-православной цивилизации. Поездка в западные районы страны была недоступной подавляющему числу дальневосточников. Федеральный центр, тем самым, ориентировал дальневосточников на страны АТР. Отдохнуть в Китае, Корее и даже Японии для жителей Дальнего Востока было (да, вероятно, и осталось) значительно дешевле, чем посетить своих родственников в Москве или Санкт-Петербурге.

Такой высокий процент среди «православных» неверующих (например, 58,5% в Амурской области) подтверждает наше утверждение о том, что дальневосточники идентифицируя себя с православием всячески стремятся, вопреки политике федерального центра, сохранить свою этническую принадлежность, сохранить связь с православно-славянской цивилизации.

Осознавая, что религия определяет облик той или иной цивилизации и способствует контролю государства над собственным географическим пространством, что пропаганда иных религиозных ценностей может объективно способствовать утрате этого контроля, мы признаем, что государство может и должно проводить определенную протекционистскую позицию в отношении традиционных религий, стремиться к диалогу и партнерству с религиозными организациями, укрепляющими общественное согласие, законопослушание, нравственное состояние общества. Мы согласны с утверждением Н.А. Трофимчука и М.П. Свищева, что «круг реальных союзников государства в религиозной сфере не ограничивается православными церквами» [Трофимчук, Свищев, 2000, 204].

В государственно-церковных отношениях необходимо определить круг союзников, на которые государство может опираться. На первый взгляд кажется, что этот перечень определен в преамбуле к ФЗ «О свободе совести и религиозных объединениях», где сказано, что «*признавая особую роль православия в истории России, в становлении и развитии ее духовности и культуры, уважая христианство, ислам, буддизм и другие религии, составляющие неотъемлемую часть исторического наследия народов России*» (курсив авт. – С.Д.) [ФЗ «О свободе совести и религиозных объединениях» от 26 сентября 1997 года, 2001, 47], Российская Федерация является светским государством.

Однако при ближайшем рассмотрении становится очевидным, что в сознании государственных чиновников круг «достойных» религий остается неизменно узким, подразумевая иудаистские, буддийские, исламские объединения. В христианстве это понятие в полной мере относится лишь к православным церквам. Современная религиозная ситуация и государственные интересы, особенно в поликонфессиональных регионах, к которым традиционно принадлежит Дальний Восток, требуют расширения этого списка не только декларативно и на бумаге, но и в общественном сознании.

По нашему мнению, в этот перечень необходимо включить конфессии, которые исторически доказали приверженность государственным интересам, сформулировали на этой основе догматическую базу [Основы, 2002; Социальная позиция, 2009; Основы, 2009] и подкрепили свою лояльность и гражданскую позицию конкретными действиями [Второй Съезд, 2003]. Представляется, что евангельские христиане, баптисты, пятидесятники, адвентисты, вероучение которых не разрушает цивилизационную идею Российского государства, достойны доверия нашего общества со всеми вытекающими отсюда последствиями. Более вековое существование в их в нашей цивилизационной среде адаптировало их вероучение к российскому менталитету. Это позволяет «рассматривать их как традиционные вероучения в дополнении <…> к “более традиционным”, исторически признанным» [Трофимчук, Свищев, 2000, 205].

Позиции этих церквей на территории Дальнего Востока были прочны и в советское время, по количеству зарегистрированный общин они значительно опережают «более традиционные» религии (ислам, буддизм и иудаизм). В настоящее время на территории Дальнего Востока действует всего 51 объединение исламского, буддийского и иудейского вероисповеданий [Религиозные организации, 2010, 577] и они, за исключением ислама, почти не влияют на религиозные процессы, протекающие в регионе. А объединений евангельских христиан, баптистов, адвентистов, пятидесятников, пресвитериан и методистов около 450 [Религиозные организации, 2010, 577]. Протестантские церкви активно проявляют себя в социокультурной действительности и не использовать властями их потенциал в решении наболевших социальных проблем дальневосточного региона не просто расточительно, а глупо.

Фронтир – это ещё и место столкновения религий, т.е. жители порубежья имеют больше возможностей контактов с иными религиями и культурами, чем жители других территорий.

В дальневосточном фронтире миссионерская деятельность, осуществляемая под лозунгом религиозного ренессанса, нередко поощряла культурное и национальное возрождение этнических групп населения. Это нашло отражение в работе с немецкой, польской, корейской диаспорами, претворялось в жизнь посредством создания или активизации деятельности уже существующих культурных центров и церквей, ориентированных на определенную национальную категорию граждан. В целях воспрепятствования естественным процессам ассимиляции национального меньшинства, особенно молодежи, миссионеры обучают их национальному языку, знакомят с культурой и искусством и тем самым укрепляют религиозные и иные связи с родиной предков. В регионе, где проживают представители более 120 народов России, культурно-

конфессиональная самоидентификация способствует как сохранению национальной самобытности, так и поиску основ межконфессионального и межэтнического диалога.

Кроме того, секулярность подавляющего большинства дальневосточного порубежья, отсутствие прочных религиозных традиций способствовало активной деятельности на данной территории миссионеров различных «нетрадиционных религий». В Приморском и Хабаровском краях конфессиональное разнообразие подобных новообразований значительно и включало в себя в начале XXI века не менее 30–40 наименований.

Стремление органов власти порубежья укрепить позиции «традиционных» религий, оказывать им всяческую помощь и поддержку вызваны «озабоченностью» сохранения у жителей культурной идентичности, политической, экономической и духовной безопасности страны. Особое место в процессе религиозного возрождения отводится «традиционным» религиям, потенциал которых, за исключением православия, не особенно велик.

В настоящее время конфессиональное пространство дальневосточного фронтира резко изменилось. Недостаточно контролируемые миграционные процессы привели к появлению в дальневосточной мусульманской умме значительного мусульманского населения с иной, не российской идентичностью. В этих условиях проблемы сохранения целостности государства становятся особо актуальными.

Нам представляется, что в вопросе сохранения культурно-национальной идентичности дальневосточников государству во многом могли бы помочь такие протестантские конфессии как баптизм, евангельское христианство, адвентизм и пятидесятничество.

Список сокращений

ГАКК – Государственный архив Камчатского края.

ГАРФ – Государственный архив Российской Федерации.

ГАСО – Государственный архив Сахалинской области.

ГАХК – Государственный архив Хабаровского края.

ТАОСОРОА АО – Текущий архив отдела по связям с общественными и религиозными организациями администрации Амурской области.

ЦХСД МО – Центр хранения современной документации Магаданской области.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Второй Съезд евангельских Церквей Приморского края. Сборник докладов. – Владивосток, 2003. – 43 с.

2. Григорьева, Л.И. Религии «Нового века» и современное государство (Социально-философский очерк) / Л.И. Григорьева. – Красноярск: СибГТУ, 2002. – 400 с.

3. За нами придут корабли: Список реабилитированных лиц, смертные приговоры в отношении которых приведены в исполнение на территории Магаданской области / авт. вступ. ст. А.М. Бирюков. – Магадан: Магаданское книжное издательство, 1999. – 215 с.

4. Забияко, А.П. Порубежье как данность человеческого бытия /А.П. Забияко // Вопросы философии. – 2016. – № 11. – С. 26–36.

5. Замятина, Н. Зона освоения (фронтир) и её образ в американской и русской культурах / Н. Замятина // Общественные науки и современность. – 1998. – № 5. – С. 75–89.

6. Никитин, Н.И. Освоение Сибири в XVII в. / Н.И. Никитин. – М.: Просвещение, 1990. – 144 с.

7. Никульников, В.А. Конфессиональная ситуация в Хабаровском крае. История и современность / В.А. Никульников, М.П. Свищев //Общественно-политическая и религиозная ситуация в Хабаровском крае. Методика. Информация. Практика. – Хабаровск, 2001. – № 1(35). – С. 42–106.

8. Основы социального учения Церкви Адвентистов Седьмого Дня России. – М., 2009. – 288 с.

9. Основы социальной концепции Российского Объединенного Союза Христиан Веры Евангельской. – М., 2002. – 16 с.

10. Поспелова, А.И. Некоторые параметры религиозности и социально-демографические характеристики жителей Магаданской области /А.И. Поспелова, С.В. Посмпелова // Свобода совести в России: исторический и современный аспекты. – Вып. 2. – М., 2005. – С. 173–186.

11. Религиозные объединения. Свобода совести и вероисповедания. Нормативные акты. Судебная практика. Заключение экспертов / сост. и общ ред. А.В. Пчелинцева и В.В. Ряховского. 2-е изд., испр. и доп. – М.: ИД «Юриспруденция», 2006. – 848 с.

12. Религиозные организации Дальневосточного федерального округа: словарь-справочник / С.М. Дударенок, Е.А. Поправко, М.Б. Сердюк, Д.А. Владимиров, О.П. Федирко, А.И. Поспелова, Н.В. Потапова, Н.Ю. Воложениновa. – Владивосток: Изд-во Дальнев. ун-та, 2010. – 580 с.

13. Россия. Полное географическое описание нашего Отечества. Настольная и дорожная книга для русских людей. – СПб., 1907. – Т. 16. – 591 с.: ил.; 6 л. ил., карт.

14. Сборник главнейших официальных документов по управлению Восточной Сибирью: Изд. по распоряжению ген.-губернатора Вост. Сибири Д.Г. Анучина. – Иркутск: тип. Штаба Вост. сиб. воен. окр., 1883–1885. – Т. 1–8.

15. Сердюк, М.Б. Религиозная жизнь Дальнего Востока (1858–1917): Автореферат дис. канд. истор. наук /М.Б. Сердюк. – Владивосток: ИИАиЭ народов ДВ ДВО РАН,1998. – 22 с.

16. Социальная позиция Протестантских Церквей России. – М., 2009. – 78 с.

17. Трофимчук, Н.А. Экспансия / Н.А. Трофимчук, М.П. Свищев. – М.: ГУП «Бузулукская типография», 2000. – 218 с.

18. Фриессе, Р.Ф. Из жизни на Амуре. К 50-летию Амурского края / Р.Ф. Фриессе // Вестник Дальневосточной государственной научной библиотеки. – 2011. – № 3 (52). – С. 91–106.

19. Эйдельман, Н.Я. 17 сентября 1783 г. / Н.Я. Эйдельман // Из потаенной истории России XVIII–XIX веков. – М.: Высшая школа, 1993. – 493 с.

20. America’s Frontier Story. A Documentary History of Westward Expansion. – Huntigton, 1980.

Примечания

[1] Исходя из того, что население российского Дальнего Востока к концу 1980-х гг. составляло чуть больше 6 млн. чел., а количество верующих – 10611, следовательно, к началу 90-х гг. XX века количество верующих на российском Дальнем Востоке составляло всего 0,17% от общего количества населения региона. Предполагая, что определенное количество дальневосточников скрывали свою веру в Бога, мы все-таки считаем, что данная цифра в целом отражает реальную ситуацию в религиозной сфере, так как количество верующих в пограничном дальневосточном регионе выявлялось «оперативным путем».

ЛАПИН А.В.
Кандидат философских наук, доцент кафедры религиоведения и истории
Амурский государственный университет (Россия, Благовещенск)
ТАРАКАНОВСКИЙ Г.Ю.
Магистрант кафедры религиоведения и истории
Амурский государственный университет (Россия, Благовещенск)

К ВОПРОСУ О СУЩНОСТИ И СОДЕРЖАНИИ РЕЛИГИОЗНОГО РАДИКАЛИЗМА

Аннотация. В статье рассматриваются существующие на сегодняшний день основные научные подходы к определению понятий радикализм и религиозный радикализм, их сущности и содержания, история возникновения и развития данных терминов. Отдельная часть статьи посвящена анализу высказываний представителей различных религий относительно сущности и проявлений религиозного радикализма. Авторы статьи выдвигают гипотезу относительно соотношения понятий «религиозный радикализм» и «религиозный экстремизм».

Ключевые слова: религиозный радикализм; радикализм; экстремизм; фундаментализм; революционизм.

LAPIN A.V.
PhD (Philosophy), Assistant Professor
Department of Study of Religion and History, Amur State University (Blagoveshchensk, Russia)
TARAKANOVSKY G.YU.
Master's degree student
Department of Study of Religion and History, Amur State University (Blagoveshchensk, Russia)

TO THE QUESTION OF ESSENCE AND CONTENT OF RELIGIOUS RADICALISM

Abstract. The article deals with main contemporary scientific approaches to definition of the concepts of radicalism and religious radicalism, their entity, content, the history of origin, and development of the two terms. A particular part of the article deals with the analysis of the statements of representatives of different religions on the essence and manifestations of religious radicalism. The authors of the report suggest a hypothesis on correlation between «religious radicalism» and «religious extremism».

Keywords: religious radicalism; radicalism; extremism; fundamentalism; revolutionism.

Понятийный аппарат является одной из важнейших и неотъемлемых частей любой научной деятельности. Исследования в области религии, а в частности, религиозного радикализма, не являются исключением. В современной научной литературе не сложилось однозначного мнения относительно сущности и содержания понятия религиозный радикализм и радикализм в целом.

Поскольку представления о религиозном радикализме исходят из представлений о радикализме вообще, то для определения первого необходимо обратиться к работам, посвящённым понятию «радикализм». Для более полного понимания сущность радикализма стоит обратить внимание на то, как этот термин трактовался авторами ранее.

В самом авторитетном энциклопедическом словаре дореволюционной России – энциклопедическом словаре Брокгауза и Эфрона, издаваемом в 1890–1907 гг., в статье, посвящённой радикализму, В. Водовозов пишет: «Радикализм (от лат. radix, корень) политический (иногда церковный, религиозный или даже философский) есть принцип или направление. Этим термином обозначается стремление доводить политическое или иное мнение до его конечных логических и практических выводов, не мирясь ни на каких компромиссах. Возможен, таким образом, как радикальный консерватизм, так и радикальный социализм; <...> В этом точном филологически смысле Радикализм и радикальная партия противоположен оппортунизму или поссибилизму и является скорее делом темперамента, чем убеждения. На практике, однако, термином Радикализм и радикальная партия обозначают обыкновенно только крайний либерализм (иногда социализм) в политике, а в религии и философии – те учения, которые совершенно не мирятся с господствующими (атеизм, материализм). Обыкновенно радикалами называют республиканцев (в монархических государствах)» [Водовозов, 1899].

Из этого определения мы видим, что радикализм не нес`т в себе отрицательных, агрессивных смыслов, не представляется как нечто противоправное или разрушительное, а предполагает лишь некую бескомпромиссную идею, стремление «дойти до корня».

Похожих взглядов на сущность радикализма придерживаются и некоторые современные авторы.

Л.А. Бенько и В.А. Должиков в статье «Радикализм как «Угроза» национальной безопасности в современной Российской Федерации» призывают отечественных авторов, говоря о радикализме, обращаться к первоначальной трактовке этого термина, который интерпретировался в английской политической мысли XVIII в. как положительное, а не негативное явление. Авторы пишут: «...радикалами называли тех общественных деятелей, кто выражал и защищал интересы базовых слоев будущего буржуазного среднего класса: городских ремесленников, предпринимателей собственников, фермеров, квалифицированных рабочих, подвергавшихся дискриминации нонконформистов-католиков и других политически бесправных подданных британской короны». Таким образом, в «аутентичном, сущностном смысле “радикализм” должен ассоциироваться отнюдь не с пресловутой крайней “революционностью” (читай – с экстремизмом!), а с достаточно умеренной, реформистской моделью эволюции политического процесса. Именно такая адекватная трактовка данного понятия и утвердилась в современной европейской политологии» [Бенько, Должников, 2012].

И.Н. Лопушанский указывает, что термин «радикализм», появился в конце XVIII века в трудах английского философа и юриста Иеремии Бентама и означал коренной пересмотр прежних взглядов. И.Н. Лопушанский пишет: «Во всемирной политической истории радикализм всегда был идеологическим основанием именно государственного переустройства, поскольку, только обладая властью в государстве, господствующая прослойка общества получала возможность завершить рождавшиеся в недрах этого общества социальные процессы» [Лопушанский, 2016]. С этой точки зрения радикализм не обязательно предполагает противопоставление существующим ценностям, традициям и власти, а может выступать как продолжение зародившихся общественных перемен.

Таким образом, термином радикализм, в первоначальном его значении, обозначали идею, неприемлемость компромиссов, но в этих трактовках не идет речи о насильственной природе радикализма, о его агрессивности, революционности, разрушительности, а, напротив, многое авторы рассматривали радикализм как положительное явление, источник прогресса.

Однако, в работах некоторых отечественных авторов, посвященных проблемам различного рода радикализмов, мы можем видеть другой подход к определению сущности и содержания этого термина. С точки зрения этого подхода неотъемлемой чертой радикализма является агрессивность, насильственность, разрушительность. Из разряда идеи, радикализм переходит в разряд деятельности, причем нередко противоправной.

Так, например, С. Самойлов говорит о радикализме не как об идее, а как о «модели поведения» и выделят характеристики радикализма, такие как: «фундаментализм – строгое следование требованиям какой-либо доктрины; утопизм – представление о возможности построения общества, в котором будут искоренены основные виды социального зла; революционизм – признание неизбежным кардинального и насильственного изменения имеющихся социальных отношений, закрепляющего их правопорядка» [Самойлов, 2016].

В свою очередь, Я. Яхьев выделяет конструктивный и деструктивный радикализм, при этом, первый отождествляется с прогрессивным революционным преобразованием, а второй связан с агрессивным, разрушительным консерватизмом. Тот и другой подразумевают разрушение существующей системы, при этом, автор говорит о радикализме как о деятельности. Радикализм, с точки зрения Я. Яхьева, «представляет собой тип социально-политической деятельности, который базируется на крайних, предельно агрессивных идеологиях и чрезвычайных, решительных действиях, направленных на коренное изменение всей существующей социально-экономической и политической системы» [Яхьев, 2012].

И.Ш. Мухаметзянов, В.Г. Холоднов, Ф.М. Нуриахметова в статье, посвящённой соотношению понятий радикализм и экстремизм в процессе формирования правосознания студенческой молодежи, прямо упоминают радикализм и экстремизм как синонимы. Радикализм и экстремизм, по мнению авторов, являются «социально опасными действиями», нередко преступными действиями, которые могут быть квалифицированы как террор.

Налицо смешение понятий радикализм и экстремизм. Если мы обратимся к работам, посвященным экстремизму, то увидим схожие формулировки.

Под экстремизмом понимают, обычно, деятельность. Деятельность эта проходит вразрез с общепринятыми нормами, в том числе и нормами закона, и связана с применением насилия или пропагандой применения насилия.

По мнению И. Н. Сенина, в основе экстремизма лежит отрицание явлений существующей действительности, их дестабилизация и разрушение. Экстремизм характеризуется приверженностью к крайним идеям, насилием или угрозой применения насилия, фанатизмом и отсутствием терпимости.

Стоит отметить, что в зарубежной литературе понятия «радикализм» и «экстремизм» также часто употребляются как синонимы. Так, анализируя практику применения терминов «радикализм» и «экстремизм» в британских источниках Ю.В. Тушкова указывает на то, что в документах, определяющих стратегию развития демократического общества, прививающих толерантность, так же как и в программах по предотвращению экстремизма и терроризма в Великобритании, как правило, понятия «радикализм», «радикальный» и «насильственный экстремизм», «экстремальный» употребляются синонимично. Несмотря на это, как отмечает автор, с точки зрения британских ученых, радикализм и экстремизм объединены общей конечной целью - переустройство современной политической системы, но экстремизм от радикализма отличает в первую очередь пропаганда применения насилия в достижении поставленной цели.

В отечественной литературе есть попытки определить содержание и специфику понятия «религиозный радикализм». Так, Н.А. Кутузова считает, что религиозный радикализм представляет собой идеологию, возникшую в рамках существующей религи-

озной традиции и развивающуюся путем противопоставления и критики основного вероучения. Н.А. Кутузова выделяет три типа религиозного радикализма: собственно религиозный радикализм; религиозно-этнический радикализм; религиозно мотивированный политический радикализм. Собственно религиозный радикализм складывается вокруг духовного лидера и имеет своей целью воплощение некоего социально-религиозного проекта. Данный вид радикализма может быть наполнен эсхатологическим содержанием. Религиозный радикализм в этом случае отличается «тихостью», не ведет к социальным потрясениям, не призывает к поли-тическим акциям и протестам и направлен только на группу адептов, кото-рые и должны воплотить в жизнь этот социально-религиозный проект. Религиозно-этнический радикализм возникает из идеи возрождения этнической религии в противовес мировым, построения религиозно и этнически чистого общества. Религиозно мотивированный политический радикализм может являться продолжением религиозно-этнического радикализма. Пропаганда этноцентризма и противопоставление мировым религиям переходит в политическую плоскость. Появляется экстремизм. Цель такого типа радикализма – насильственный захват власти для воплощения социально религиозных идей на государственном уровне, разжигание религиозной вражды.

Ряд отечественных авторов пытаются применить понятие «религиозный радикализм» к определенным религиозным традициям. Анализируя христианский радикализм в статье под названием «Христианский радикализм и его проявления в общественной жизни России», исследователь И.В. Полозова выделяет «аскетический радикализм» – радикализм, направленный на собственные грехи человека и радикализм, направленный вовне человека, который «даже наполненный православной риторикой, легко становится противником собственно православного вероучения». В качестве яркого примера религиозного радикализма исследователь приводит церковный раскол XVII в.

Несмотря на то, что исследователями предпринимаются попытки дать определение религиозного радикализма и разработать его классификацию, в современной научной литературе не сложилось однозначного мнения о сущности религиозного радикализма.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Бенько, Л.А. Радикализм как «Угроза» национальной безопасности в современной Российской Федерации / Л.А. Бенько, В.А. Должиков // Известия АлтГУ. – 2012. – № 4–1.

2. Водовозов, В.В. Радикализм и радикальная партия / В.В. Водовозов // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. – СПб.: Семеновская Типолитография (И.А. Ефрона). – 1899. – Том XXVI. – 500 с.

3. Кутузова, Н.А. Религиозный радикализм и альтернативные социальные проекты / Н.А. Кутузова // Религия и общество-3: актуальные проблемы современного религиоведения: сб. науч. трудов. – 2008. – С. 164–167.

4. Лопушанский, И.Н. Радикализм: теория и практика: учебное пособие для магистратуры / И.Н Лопушанский. – СПб.: Санкт-Петербургский юридический ин-т (фил.) Акад. Генеральной прокуратуры Российской Федерации. – 2016. – 47 с.

5. Мухаметзянов, И.Ш. К соотношению понятий «Радикализм» и «Экстремизм» в процессе формирования правосознания студенческой молодежи / И.Ш. Мухаметзянов, В.Г. Холоднов, Ф.М. Нуриахметова // КПЖ. – 2016. – № 6. – 119 с.

6. Никонов, К.О. Проблемы определения экстремизма / К.О. Никонов // Юридический мир. – 2011. – № 7. – С. 42.

7. Полозова, И.В. Христианский радикализм и его проявления в общественной жизни России / И.В. Полозова // Вестник экономической безопасности. – 2015. – № 6.

8. Самойлов, С.Ф. К проблеме различения понятий социального и политического радикализма / С.Ф. Самойлов, М.Н. Насиров // Общество: политика, экономика, право. – 2016. – № 2.

9. Сенин, И.Н. Экстремизм: понятие и виды / И.Н. Сенин // Инновационное образование и экономика. – 2008. – № 2. – С. 81.

10. Тушкова, Ю.В. Отличия и сходства в понятиях «радикализм» и «экстремизм» в законодательстве и социально-политических науках Великобритании / Ю.В. Тушкова // Молодой ученый. – 2014. – № 5. – С. 435–437.

11. Яхьяев, М.Я. Причины радикализации ислама в современном мире / М.Я. Яхьяев // Исламоведение. – 2012. – № 2.

КОНДАКОВА Н.С.
Кандидат философских наук, доцент кафедры философии
Забайкальский государственный университет (Россия, Чита)

МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНОЕ ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ В ПРОСТРАНСТВЕ СОВРЕМЕННОГО ГОРОДА

Работа выполнена в рамках государственного задания «Комплексное исследование культурной безопасности в условиях глобализирующейся культуры трансграничья (Россия–Китай)», № 35.9234.2017/БЧ

Аннотация. В данной статье автор раскрывает вопросы, связанные с современными процессами глобализации, урбанизации и расширения городского пространства. В условиях изменения этноконфессиональной структуры современного города происходит множество различных процессов, встречаются разные культуры и религии. Этноконфессиональные отношения, традиционно складывающиеся на данной территории, изменяются и усложняются, зачастую городском пространстве встречаются совершенно отличные друг от друга культуры и религии. Усиливающиеся современные миграционные процессы ещё больше влияют на межконфессиональные отношения в городе.

Ключевые слова: город, религии, миграция, этноконфессиональное пространство.

KONDAKOVA N.S.
PhD (Philosophy), Assistant Professor
Department of Philosophy, Transbaikal State University (Chita, Russia)

INTERRELIGIOUS INTERACTION IN THE SPACE OF THE MODERN CITY

The work is done in the framework of the state task "a Comprehensive study of cultural security in a globalized culture of transgenica (Russia–China)", No. 35.9234.2017/warhead

Abstract. In this article the author reveals the issues related to the modern processes of globalization, urbanization and urban space expansion. In the context of changes in the ethnic and religious structure of the modern city, there are many different processes, different

cultures and religions. Ethnic and religious relations, which traditionally develop in this area, change and become more complex, often the urban space is completely different from each other cultures and religions. The increasing modern migration processes have even more influence on inter-religious relations in the city.

Key words: city, religions, migration, ethno-confessional space.

Развитие современного мира тесно связано с такими процессами, как глобализация и урбанизация. На протяжении последних столетий наблюдается постоянный рост городов и расширение городского пространства. Миграционные процессы на сегодняшний день стали привычным явлением, происходит как перемещение населения из сельского поселения в город, так и смена страны проживания. Безусловно, мигранты и принимающая сторона сталкиваются со множеством проблем, как социального, так и культурного плана. Более того, все эти проблемы обостряются в городе, в условиях сосуществовании на небольшой территории и скученности населения. Ещё большую актуальность изучаемой проблеме придаёт встреча на одной территории представителей совершенно различных культур и религий, что порождает ряд проблем связанных с межэтнической и межконфессиональной напряжённостью, конфликтами, диалогом культур, межконфессиональным и межкультурным взаимодействием в условиях глобализирующегося мира.

Как отмечает Н.М. Романенко, «современные глобализационные процессы и следующие за ней миграционные и иммиграционные потоки стали важной и реальной проблемой современной мировой системы, затрагивающей все сферы общественной жизни. Однако процесс глобализации несёт в себе не только позитивные, но и негативные последствия, где к негативным можно отнести потенциально возникающие межнациональные конфликты, влекущие за собой разрушение привычной социальной, профессиональной деятельности и других значимых занятий, ухудшающих качество жизни людей в целом» [Романенко, 2016, 4]. В современности наблюдается диалектичность развития мира, с одной стороны усиливаются процессы глобализации и универсализации мира, а с другой, потоки мигрантов, направляющиеся в инокультурное пространство со своей собственной культурой и религией, совершенно не стремятся к изменению своей культурной традиции или приспособлению к культуре принимающего сообщества, и наоборот консервативно сохраняют свою этноконфессиональную принадлежность.

Ещё одним важным фактором развития современного мира становится урбанизация. Как отмечается в докладе ООН, «на фоне стремительного процесса превращения городов в преобладающее место обитания человечества процесс урбанизации становится одной из наиболее значительных глобальных тенденций XXI века» [Доклад, 2017, 3].

В исследованиях городов существуют различные трактовки данного понятия, наиболее содержательной с точки зрения нашей проблематики выглядит социокультурный подход, в рамках которого город представляется как «результат наложения ряда культурно-исторических обстоятельств, что привело к возникновению принципиально новой культуры и общества как особого типа социальных отношений» [Миронец, 2004, 16]. Е.В. Миронец в контексте данного подхода выделяет «признаки социокультурного облика современного города, в число которых входят мобильность, возможность выбора, образование, карьера, богатство, нищета, расслоение, публичность, анонимность, высокий ритм жизни, коммуникации, напряжённость, конфликтность и гармония» [Миронец, 2004, 16]. Городское пространство оказывается крайне насыщенным и противоречивым, особенно в условиях продолжающейся глобализации. И, несмотря на кажущуюся универсализацию мира, каждое сообщество старается все сильнее сохранить свою этноконфессиональную принадлежность, язык, религию, традиции.

Стоит отметить, что города с самого начала своего появления рассматривались как пространства с большими удобствами и перспективами, чем сельская местность. В современности же даже небольшие города воспринимаются как место, где человек помимо благоустройства, получает больше возможностей для трудоустройства и самореализации, отсюда наблюдаются миграционные потоки в города, особенно молодёжи, которая, уезжая учиться в город, как правило уже не возвращается в деревню.

Однако, город всегда был и местом притяжения людей разных культур, социального положения, традиций и норм морали, в городском пространстве встречались безумцы и гении, преступники и учёные, богатые и бедные, христиане и мусульмане. Именно сосуществование разных людей придавало особый колорит городскому пространству и зачастую выступало основой зонирования города, где были кварталы для бедных, богатых, темнокожих, евреев и т.д. И все же избежать межкультурного взаимодействия в условиях города практически невозможно, с разными культурными традициями приходится сталкиваться не только в музеях и на национальных праздниках, но и обыденной жизни (в общественном транспорте, на работе, в медицинских и образовательных учреждениях и т.д.).

Усиление миграционных потоков приводит к неизбежной встрече различных культур на одной территории. Безусловно, и ранее существовало межкультурное и межконфессиональное взаимодействие, и многие города изначально были поликонфессиональными. Однако, если в прошлом миграция протекала медленнее, к примеру, отдельная семья, меняя своё место жительства, включалась в то культурное пространство с которым взаимодействовала, была вынуждена принимать и уважать ту культуру, которая её окружала. Миграционные потоки, в результате которых в городском пространстве появлялись новые культуры и религии были не столь интенсивными и соответственно изменения этноконфессиональной структуры городского пространства происходили тоже медленно и гармонично, к примеру, на территории г. Читы Забайкальского края традиционно проживают более 120 национальностей и принадлежат они к более чем 20 религиозным группам, однако межконфессионального столкновения это не вызывало, так как все религиозные группы появляются планомерно в течении нескольких веков и укореняются в Забайкальской культуре.

Современные миграционные потоки численно больше и стремительнее, насыщение городского пространства инокультурным компонентом происходит за 5–10 лет и, конечно же, как сами мигранты не успевают адаптироваться к культуре, так и принимающая сторона не готова к принятию других культур и религий, что безусловно обостряет межкультурное и межконфессиональное взаимодействие. К примеру, в г. Чите Забайкальского края по данным Забайкалкрайстата «в январе-июле 2017 года попрежнему сохраняется устойчивая миграционная убыль населения края» [Миграция, 2017]. «В 2016 году при обмене населением Забайкальского края со странами СНГ (международная миграция) зафиксирован положительный миграционный прирост – 324 человека» [Миграция, 2017]. Таким образом, на протяжении последних 10 лет происходит изменение этноконфессионального состава как в г. Чите, так и в целом в крае наблюдается постоянный отток русского и бурятского населения, которые традиционно проживали на данной территории, а с другой – приезд мигрантов в основном из Узбекистана, Киргизии, Таджикистана, Азербайджана, которые несут свои культурные и религиозные традиции в данный регион. Также стоит отметить, что зачастую приезд мигрантов из Средней Азии связан не только с трудовой миграцией, но и с переездом на данную территорию для постоянного местожительства.

Городское пространство, будучи благоприятной средой для проживания, не всегда готово к принятию большого потока населения, это связано и с инфраструктурой региона, социальной сферой и многими другими факторами. Конфликты, возникающие

в данных сферах между представителями разных культур и религий, начинают трактоваться в дихотомии «свой» – «чужой», что приводит к расколу общества, неприязни среди разных групп населения. В первую очередь социальные проблемы приводят к негативным межконфессиональным взаимодействиям, к примеру, неустроенность в сфере занятости порождает суждение о чужеродности данной культуры и религии в регионе, о «захвате» территории. Ещё одним фактором неприязни, а зачастую и боязни по отношению к прибывающим мигрантам выступает влияние международной обстановки, локальных конфликтов, к примеру, во время террористических актов в мире, где ответственность за них приписывалась мусульманских организациям, отношение к девушкам в традиционной мусульманской одежде, появляющихся в городе было далеко недружелюбным.

Успешное развитие межконфессионального взаимодействия в городе выступает важным элементом и управленческого ресурса, принятие решений в пользу какой-либо одной из конфессий может опять же стать причиной напряжённости и конфликтности, стоит отметить, что в г. Чите в данном направлении политика достаточно толерантна и скорее способствует гармонизации отношений, к примеру, на территории города имеются здания разных религиозных организаций: православные церкви, католический костёл, мечеть, синагога, дацан, здания различных протестантских церквей. Кроме того, в рамках гармонизации межконфессиональных отношений проводятся совместные праздники, где участвуют представители разных культур, к примеру, Масленица, Навруз, Сагаалган.

Таким образом, городское пространство – это пространство взаимодействия различных культур, традиций, религий, причём в достаточно стеснённых условиях, что порождает необходимость постоянного пересмотра своей культуры под влиянием окружающей действительности. В условиях продолжающихся процессов глобализации мира и активного включения в эти процессы всех стран и городов, необходимо изменение мировоззренческой позиции, приобретение навыков и практики межкультурного взаимодействия, проявлении толерантности и уважению другой культуры. Кроме того, необходимо развитие и совершенствование инфраструктуры городского пространства, изменение и улучшение социальной сферы, решение вопросов занятости и досуга населения. Целостное развитие города как единого социального и культурного пространства позволит не только мирно сосуществовать различным религиозным и культурным традициям, но и станет основой для эффективного развития городской среды и управления ей.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Доклад директора-исполнителя ООН «Предполагаемая программа работы и бюджет на двухгодичный период 2018–2019 годов», 8–12 мая 2017 г. Найроби [Электронный ресурс]. – URL: https://unhabitat.org/wp-content/uploads/2017/05/Russian.pdf (дата обращения 15.06.2018).

2. Миграция населения Забайкальского края в 2017 году [Электронный ресурс]. – URL: http://chita.gks.ru/wps/wcm/connect/rosstat_ts/chita/ru/news/rss/0def4380426a9aaea8c8be2a5af2b9f7 (дата обращения 15.06.2018).

3. Миронец, Е.В. Ценностные ориентации молодёжи в условиях современного города и урбанизационных процессов: автореф. канд. социол. наук: 22.00.06 / Е.В. Миронец. – Майкоп, 2004 – С. 16.

4. Романенко, Н.М. Межкультурное взаимодействие в полиэтничном пространстве МГИМО как фактор профилактики и предупреждения межнациональной напря-

жённости [Электронный ресурс] / Н.М. Романенко. – URL: https://mgimo.ru/upload/iblock/f99/romanenko-2.pdf (дата обращения 01.06.2018).

ЛАПИН А.В.
Кандидат философских наук, доцент кафедры религиоведения и истории Амурский государственный университет (Россия, Благовещенск)
УМАРОВ А.У.
Магистрант кафедры религиоведения и истории, Амурский государственный университет (Россия, Благовещенск)
ГОЛОТА Е.Р.
Студент-бакалавр
Кафедра религиоведения и истории, Амурский государственный университет (Россия, Благовещенск)

ОСНОВНЫЕ ЭТАПЫ ИСТОРИИ МУСУЛЬМАНСКОЙ ОБЩИНЫ Г. БЛАГОВЕЩЕНСКА

Аннотация. Статья знакомит с исследованием истории ислама в Амурской области, а конкретно в г. Благовещенск. Главной целью является ознакомление с происхождением общины от её истоков до нынешнего времени. Автор прослеживает становление мусульманской уммы города Благовещенска. Местная община начала сформировываться ещё в 90-х годах 20-го века. Национальный состав был довольно однороден, имел место значительный гендерный дисбаланс, как в прошлом, так и в настоящее время. В работе выделяются характерные особенности данной общины, подробно описывается её история, начиная с 2000-х годов, на основе достоверных источников, таких как интервью с представителями общины, в том числе и с нынешним имамом. Достаточно подробно описывается жизнь наиболее выдающихся представителей. Особое внимание акцентируется на проблемах общины. Данная тема представляется актуальной, так как история исламской общины г. Бла-говещенска освещается редко и сведений по этой теме мало.

Ключевые слова: ислам, умма, мусульмане, мечеть, намаз, имам, гендерный дисбаланс, медресе, хадж в Мекку, этноконфессиональное взаимодействие.

LAPIN A.V.
PhD (Philosophy), Assistant Professor
Department of Study of Religion and History, Amur State University (Blagoveshchensk, Russia)
UMAROV A.U.
Master's degree student
Department of Study of Religion and History, Amur State University (Blagoveshchensk, Russia)
GOLOTA E.R.
Bachelor student
Department of Study of Religion and History, Amur State University (Blagoveshchensk, Russia)

THE MAIN STAGES OF THE HISTORY OF THE MUSLIM COMMUNITY IN BLAGOVESHCHENSK

Abstract. This report introduces you to the study of the history of Islam in the Amur region, and specifically in Blagoveshchensk. The main goal is to familiarize with the origin of the community from its origins to the present time. The author traces the formation of the Muslim Ummah of the city of Blagoveshchensk. Local community began to form in the 90's of the 20th century. The national composition was rather homogeneous, there was a significant gender imbalance, both in the past and at the present time. The paper highlights the characteristic features of this community, describes its history in detail, beginning in the 2000s, on the basis of reliable sources, such as interviews with community representatives, including the current imam. The life of the most prominent representatives is very widely described. Particular attention is focused on the problems of the community. This topic is relevant, since the history of the Islamic community of Blagoveshchensk is very rarely covered, and there is very little information on this topic.

Keywords: Islam, umma, Muslims, mosque, Mohammedan prayer , imam, gender imbalance, madrasah, hajj to Mecca, ethno-confessional interaction.

История ислама в Приамурье не имеет своего систематического и полного научного описания. Некоторые данные о развитии ислама в Амурской области можно почерпнуть из архивов (статистических сборников, газет), результатов всеобщих переписей населения и немногочисленных научных публикаций, о современном его состоянии – в основном из исламских информационных интернет-ресурсов. При этом сведения о численности и составе уммы Приамурья (как в прошлом, так и на современном этапе) значительно отличаются в различных источниках. Впервые мусульмане на территории тогда ещё Приамурского края появились в конце 1850-х гг. и вскоре стали занимать заметное место в конфессиональной картине края: переселившись на новые земли, они достаточно быстро сумели организовать свою религиозную жизнь. Приамурье окончательно оказалось во власти Российской империи во второй половине 19 века, по-видимому, первым мусульманами в Приамурье были казаки и солдаты Восточно-Сибирского линейного батальона – прежде всего татары (по некоторым данным – и башкиры). По данным на 1896 г., 0,4% населения Амурской области были мусульманами. Важнейшим источником сведений о начальном этапе развития ислама в Приамурье является всеобщая перепись населения 1897 г., содержащая в том числе сведения о вероисповедании. Расширенные результаты переписи позволяют воссоздать национальный, возрастной, гендерный и социально-экономический состав уммы Приамурья в конце XIX в. Итак, по данным переписи 1897 г.1 , в Амурской области насчитывалось 665 мусульман (0,55% от всего населения области), из которых 545 – мужчины, 120 – женщины. Как видно из вышеприведённых данных, имел место значительный гендерный дисбаланс, выражающийся в острой нехватке женщин (на одну женщину приходилось 4,5 мужчины). В сравнении с уездами (районами) соотношение между мужчинами и женщинами в Благовещенске было более сбалансированным, хотя и здесь наблюдалась нехватка женщин.

Национальный состав мусульман тогда был довольно однороден: подавляющее большинство (531 чел. – почти 80%) составляли татары, в том числе 419 мужчин и 112 женщин. Возрастной состав татарской уммы Приамурья согласно переписи 1897 г.: пятая часть – лица моложе 19 лет, более половины – лица в возрасте от 20 до 39 лет, четверть – лица в возрасте от 40 до 59, менее 0,5% – лица старше 60 лет. 263 мужчины-татарина и 43 женщин-татарок не состояли в браке, 159 мужчин и 63 женщины состояли в браке, 23 мужчины и 7 женщин были вдовыми. 195 татар-мусульман проживали в Благовещенске, остальные – в уездах. Сословный состав татарской общины был представлен в основном крестьянами (492 чел.), но были также дворяне (3), мещане (73), чиновники (2), иностранные подданные (61). По роду деятельности распределение бы-

ло следующим: четверть татар занималась частными услугами, 122 работали в рудниках, 55 занимались земледелием, 42 – извозом. Грамотность среди них была несколько выше, чем в среднем среди других мусульман области: 24% среди мужчин и 22% среди женщин. Следую-щими по численности в умме были мусульмане-китайцы, их насчитывалось 56 человек, все они были мужчинами и проживали в Благовещенске. Грамотой из них владели только двое. Также среди мусульман Приамурья в ходе переписи выявилось 17 русских (13 мужчин и 4 женщины, из них грамотные – 9 мужчин и 1 женщина), 10 лезгин и 2 носителя финно-угорской группы языков, все мужчины. Кроме того, 24 мусульманина были отнесены переписчиками к носителям «остальных индоевропейских языков» и столько же (помимо татар) – к носителям «турецко-татарских языков» [Забияко, Беляков, Воронина, 2017, 358]. Ещё одним источником, на основании которого можно выявить численность мусульманской общины Приамурья на начальном этапе её становления, являются так называемые обзоры Амурской области – ежегодные справочники, при составлении которых использовались материалы административно-полицейских учётов, данные переселенческого ведомства, различных исследований и переписей.

До революции 1917 года в Благовещенске действовали мечеть, пять молитвенных домов и медресе. Также на территории города была одна китайская мечеть (китайские мусульмане никогда не посещали построенные российскими мусульманами мечети). Ни один из этих объектов не сохранился, сегодня можно лишь примерно определить их былое местонахождение. По некоторым данным, историческая мечеть находилась в центре города на улице Садовой (между «Амурской ярмаркой» и кинотеатром «Благовещенск»), мусульманская школа – на улице Вишневой (в районе пересечения ул. 50-летия Октября и ул. им. Горького) [Справка, 2010]. После антирелигиозного митинга, прошедшего в г. Благовещенске 8 января 1930 г. и описанного на страницах «Амурской правды» тех времён, здание мечети было решено отвести под школу, а конце 1930-х гг. она, как и почти все остальные храмы Благовещенска, была взорвана. По-видимому, в это же время мусульманская община г. Благовещенска официально прекратила своё существование.

В 1990-х гг. начинается процесс возрождения ислама в Приамурье. Благовещенская община мусульман образовалась «снизу» (стихийно) на основе нескольких национальных групп и стала считать себя правопреемницей дореволюционной мусульманской общины г. Благовещенска. В советское время много выходцев с Кавказа и Средней Азии приезжали работать в Амурскую область и оставались там. Так сформировалась мусульманская община. А после развала СССР появилась возможность совершать коллективно молитвы, собираться для совершения пятничной молитвы и праздничных молитв Курбан-байрам и Ураза-байрам, а также выполнять другие религиозные ритуалы. Интерес к религии и духовности начал, как и везде, возрастать.

В 1991 г. руководитель инициативной группы амурских мусульман Н.В. Камалов обратился в областной Совет народных депутатов и в Минюст с просьбой разъяснить порядок регистрации религиозной организации. Религиозное объединение мусульман, учредителями которого стали 12 благовещенцев, было зарегистрировано в управлении юстиции 1 декабря того же года как местная религиозная организация Духовного управления мусульман европейской части СНГ и Сибири (с 1992 г. – ЦДУМ). В 1998 году община обратилась в мэрию Благовещенска с просьбой предоставить участок для строительства мечети. Земля была предложена в районе поселка Чигири в Благовещенском районе, что не устроило мусульман в виду дальности расстояния. В последующие годы община не раз обращалась к городским властям относительно выделения земельного участка, однако предлагаемые мэрией земли отвергались по причине труднодоступности.

В 2002 г. религиозное общество мусульман г. Благовещенска исключили из реестра Министерства юстиции. В январе 2003 г. в Благовещенске прошло организационное собрание мусульманских диаспор области. Было принято решение о создании мусульманского общественного центра и избрании его руководящего органа – Высшего Совета. В него вошли по три представителя от таджикской и узбекской диаспор, два представителя от дагестанской диаспоры и по одному – от татарской и туркменской диаспор. Председателем Высшего Совета стал представитель узбекской диаспоры Исмаил Усманджанов. Общественная организация под руководством этого человека выступала под разными названиями и не все они имели официальную регистрацию: «Дальневосточное демократическое движение мусульман», «Братья мусульмане», «Мусульманское братство», «Амурский мусульманский совет». Общественное объединение «Братья мусульмане» было офици-ально зарегистрировано в органах юстиции в 2003 году, но уже на следующий год управление Минюста вышло в суд с иском о ликвидации «Братьев мусульман», поскольку объединение носило название международной организации, которая считается в России террористической. В 2004 г. первые 3 человека из Амурской области совершили хадж в Мекку. В 2003-2005 годах общество мусульман проводило праздничные молитвы Курбан-байрам и Ураза-байрам в одном из складов плодоовощной базы «Дружба». Намазы на бетонном полу в зимнее время не проходили бесследно, люди заболевали, в связи с чем глава общины Исмаил Усманджанов выступил с обращением в СМИ, в котором назвал политику властей Благовещенска, не предоставляющих землю для мечети, неправильной и вредной для государства, порожда-ющей у мусульманской общественности недоверие.

Перспективы строительства мечети обсуждались в мэрии летом 2005 года во время посещения Благовещенска имамом Хамзатом Одаевым, будущим руководителем Департамента по связям с религиозными и общественными организациями Чеченской республики. Высокий гость приехал в Амурскую области в составе делегации на «Поезде Дружба», сформированном чеченским правительством. Одаев посетил склад плодобазы «Дружба», где совершаются молитвы, и был расстроен отношением городских властей к проблемам мусульман. В СМИ заговорили о возможности строительства мечети в районе овощной базы. После посещения Благовещенска полпредом президента России на Дальнем Востоке Камилем Исхаковым, назывались другие возможные участки для мечети в центральной части города, однако далее разговоров дело не продвинулось. В 2006-2009 гг. мусульманская община Благовещенска проводила пятничные намазы в помещении арендуемого спортзала в районе КПП.

В 2008 г. группа встречалась с сопредседателем Совета муфтиев России Н. Ашировым во время его рабочей поездки по Дальнему Востоку. Одними из важнейших вопросов, обсуждаемых во время этого визита, были регистрация религиозной организации и строительство мечети в г. Благовещенске. Первая религиозная организация мусульман (в составе ЦДУМ) в Благовещенске получила официальную регистрацию 14 декабря 2009 г., её учредителями стали 10 представителей различных национальных групп, например, дагестанской, узбекской, татарской, таджикской и т.д. Председателем её стал юрист Ирик Фасахов а имамом – О. Омаров. На оформление документов для регистрации ушло два с половиной года.

С 2010 года община взяла в аренду первый этаж недостроенного здания в одном из микрорайонов, где проводились джума-намазы. По словам Фасахова, община пыталась получить землю и разрешение на строительство мечети в течении долгих 6 лет. Совет встречался со многими трудностями и непониманием, отказами властей.

Многонациональность благовещенской общины создаёт определенные трудности для её консолидации [Забияко, Беляков, Воронина, 2017, 360-361].

Благовещенские мусульмане объединяются по земляческому признаку в несколько групп: представители поволжской уммы, представители северокавказской уммы и представители среднеазиатской уммы держатся обособленно, что отмечалось самими членами общины. Строительство мечети и появление постоянного имама уменьшило эту разобщённость.

Ирик Фасахов, по мнению первого имама общины, сыграл большую роль в истории уммы, выполнял свою работу крайне компетентно, ответственно и профессионально. Без его участия не проходила ни одна встреча и, кроме этого, он внёс большой вклад в религиозно-духовную жизнь мусульман. С момента официальной регистрации общины сменилось несколько имамов. До 2011 г. обязанности имама выполнял Омарасхаб Омаров. Омаров являлся первым имамом нынешней общины, численность которой, на тот момент, составляла около 5-6 тыс. человек, а самих прихожан около тысячи, а на праздники около 2 тысяч. Что касается новообращенных мусульман, то только при Омарасхабе в общину пришло около 50-70 человек, в том числе и его жена также приняла ислам. Должность он покинул по собственному желанию. На вопрос, возникали ли трудности во время его нахождения на посту, он отвечает так: «Кроме них ничего больше и не было, если честно. Но это и радовало, и закаляло нас. Именно трудности и делают нас людьми…».

В 2012 году имамом стал 25-летний Ильяс-хазрат Кадыйров. Исходя из материалов интервью с имамом, размещенном в газете «Амурская правда», можно отметить, что на тот момент в Благовещенске проживало примерно 8-10 тысяч этнических мусульман, а на фард – обязательную пятничную молитву – собиралось больше двухсот прихожан. Но, отмечал имам, доставляло большие неудобства отсутствие места, где бы они могли собираться, организовывать учёбу, воскресную школу, где бы преподавали основы ислама и правильное чтение Корана. К тому же очень часто люди отмечали, что им хотелось бы похоронить своих родственников по мусульманским традициям или просто в будние дни пойти подумать, помолиться, но такое место отсутствует. Позже официальный сайт Дальневосточного представительства Центрального духовного управления мусульман России сообщает, что предыдущий глава организации Ильяс-хазрат Кадыйров по собственному желанию покинул Амурскую область и перебрался служить в Татарстан [https://ampravda.ru/2012/02/08/33444.html].

Несколько лет после этого благовещенская умма была фактически лишена имама, административные обязанности исполнял представитель Областного Узбекского национально-культурного центра «Олтин-Водий» («Золотая долина») Абдимухтар Палванов. Он – уроженец советской Киргизии, российское гражданство принял в 2005 году. До этого времени Палванов руководил амурским региональным представительством «Всероссийского конгресса узбеков, узбекистанцев». В 2013 г. членами общины был приобретён земельный участок в расположенном в 7 км. от города с.Чигири, на котором было начато строительство медресе и соборной мечети (2-х этажного здания общей площадью 1,2 тыс. м). И хотя строительство мечети ещё не окончено, и здание построено не по канонам (как было запланировано), поэтому оно более походит на медресе (мусульманское учебное заведение), сегодня намазы совершаются уже там, также там проводятся праздники, во время которых помещение вмещает около двух тысяч верующих. Полностью завершить строительство мечети с двумя минаретами планируется в скором времени.

В 2015 году имамом-мухтасибом Амурской области и г. Благовещенска стал Абдурашид Усманович Умаров, а его помощником – Мухамадрасул Гимбатов (в настоящее время заместителем не является). Абдурашид, получив религиозное образование, решил посвятить свою жизнь духовно-нравственному оздоровлению общества и консолидации верующих. Он считает, что необходимо сохранить и развивать традиционную

религиозную культуру народов и создавать условия для этноконфессионального взаимодействия. В. Путин в своём Послании Федеральному Собранию РФ подчеркнул: «Недопустимо тащить расколу, злобу, обиды и ожесточение прошлого в нашу сегодняшнюю жизнь. Давайте будем помнить: мы – единый народ, мы – один народ, и Россия у нас – одна», – отмечает А. Умаров [http://www.islam.ru/content/obshestvo/50548].

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Забияко, А.П. Народы и религии Приамурья / А.П. Забияко, А.С. Воронина, А.О. Беляков и др.; под ред. А.П. Забияко. – Благовещенск: Изд-во Амурского гос. ун-та, 2017. – 424 с.

2. Ислам в Амурской области [Электронный ресурс] // Духовное управление мусульман Российской Федерации. – URL: http://www.dumrf.ru/regions/28/history (дата обращения: 21.06.2017).

3. Справка об истории мусульманской общины г. Благовещенска (Амурский областной краеведческий музей). Исх. 01-04/53 от 08.02.2010 // Текущий архив МРОМ г. Благовещенска.

4. В Чигирях начали строить мечеть [Электронный ресурс] // Амурская правда. – URL: http://www.ampravda.ru/2013/03/01/042379.html (дата обращения: 21.06.2017).

5. Ислам на берегах Амура [Электронный ресурс] // Ислам. – URL: http://www.islam.ru/content/obshestvo/50548 (дата обращения: 05.07.2017).

6. Новый благовещенский имам – о практикующих мусульманах, молодежи и предубеждениях [Электронный ресурс] // Амурская правда. – URL: https://ampravda.ru/2012/02/08/33444.html (дата обращения: 08.02.2012).

АРГУДЯЕВА Ю.В.

Доктор исторических наук, профессор, главный научный сотрудник отдела этнографии, этнологии и антропологии

Институт истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН (Россия, Владивосток)

РУССКИЕ СТАРООБРЯДЦЫ ИЗ ЮЖНОЙ АМЕРИКИ В ПРИМОРЬЕ: РЕЭМИГРАЦИЯ И АДАПТАЦИЯ*

Аннотация. Освещается история переселения русских старообрядцев в Приморье во второй половине XIX – начале XX в. Показаны основные причины эмиграции приморских старообрядцев в Маньчжурию в 1920–1930-е гг. и трансляция ими в этот регион традиционной русской культуры. Выявлены основные причины и особенности их эмиграции с азиатского на американский континент и расселение в Аргентине, Бразилии, Боливии, Уругвае в 1950–1960-е гг. Характеризуются особенности адаптации русских старообрядцев к повседневной жизни в Южной Америке. Отмечена важная роль религиозных воззрений старообрядцев в сохранении и развитии русской культуры в южноамериканских принимающих странах. Уделено внимание межкультурной коммуникации русских и местного населения. Указываются основные причины реэмиграции потомков старообрядцев-эмигрантов в Приморский край в начале XXI в. Анализируется роль Агентства по развитию человеческого капитала Министерства по развитию

* Впервые статья была опубликована в журнале «Религиоведение». № 4. 2018.

Дальнего Востока в адаптации южноамериканских старообрядцев к условиям жизни в Приморье.

Ключевые слова: русские, старообрядцы, переселение, эмиграция, реэмиграция, религия, традиционная русская культура, Приморье, Маньчжурия, Южная Америка.

ARGUDYAYEVA YU.V.

Doctor of Sciences (History), Professor, chief researcher of the Department of Ethnography, Ethnology and Anthropology

Institute of History, Archeology and Ethnography of the Peoples of the Far East, RAS (Russia, Vladivostok)

RUSSIAN OLD BELIEVERS FROM SOUTH AMERICA IN PRIMORSKYI KRAY: RE-EMIGRATION AND ADAPTATION

Abstract. The history of the resettlement of Russian Old Believers in Pri-morye in the second half of the nineteenth and early twentieth centuries is high-lighted in the article. The main reasons for the emigration of coastal Old Believers to Manchuria in the 1920-s and 1930-s and their transmission to this region of traditional Russian culture are shown. The main causes and features of their emigration from the Asian to the American continent and resettlement in Argentina, Brazil, Bolivia, and Uruguay in the 1950-s and 1960-s are revealed. Characterized by features of the adaptation of the old Russian rituals to everyday life in South America. The important role of the religious beliefs of the Old Believers in the preservation and development of Russian culture in the South American host countries is noted. Attention is paid to the intercultural communication of Russians and the local population. The main reasons for the re-emigration of the descendants of the Old Believers-emigrants to the Primorsky Kray at the beginning of the 21st century are indicated. The role of the Agency for the Development of Human Capital of the Ministry for the Development of the Far East in the adaptation of South American Old Believers to the conditions of life in Primorye is analyzed.

Keywords: Russians, Old Believers, resettlement, emigration, re-emigration, religion, traditional Russian culture, Primorye, Manchuria, South America.

Появление русских старообрядцев на территории Южной Америки, а затем возвращение их в Приморский край (Приморье) является свидетель-ством интенсивной миграционной подвижности этой группы преимуще-ственно русского народа, изучением которой занимаются исследователи как России, так и других стран. Они изучали переселение старообрядцев из европейской части России в Сибирь, на Урал, Алтай, в Забайкалье, на Дальний Восток, в некоторые зарубежные страны Европы, их эмиграцию в ряд стран азиатского и американского континентов и реэмиграцию на родину предков из Южной Америки в Приморский край (Приморье).

Первые компактные группы русских старообрядцев попали в Приморье (в прошлом – Южно-Уссурийский край Приморской области) ещё в 1870-е годы. Это были так называемые старообрядцы-семейские, насильственно переселённые русской императрицей Екатериной II в 1764–1765 гг. из Ветки (Могилевщина) и Стародубья (Черниговщина), принадлежавших в те годы Польше, в Забайкалье. С середины XIX в. до 1867 г. часть старообрядцев-семейских обслуживала Аянский тракт, соединявший г. Якутск с расположенном на побережье Охотского моря портом Аян. После 1867 г., с прекращением деятельности Российско-Американской компании и открытием южных портов на юге Дальнего Востока России, почтовый тракт между Аяном и Якутском утратил свое значение и был закрыт. Некоторые аянские старообрядцы приняли пред-

ложение генерал-губернатора Восточной Сибири переселиться в малонаселенный Южно-Уссурийский край и в 1869 г. большинство из них покинули Аянский тракт и прибыли на берега оз. Ханка и на юг Южно-Уссурийского края, образовав несколько новых деревень.

В последующие годы старообрядческие общины Южно-Уссурийского края пополнились другими группами старообрядцев – поповцами и разными толками беспоповцев из центральной части России, Урала, Алтая, Сибири, Забайкалья и Амурской области, создавшими здесь своеобразный русский региональный комплекс, который они распространили на всю таёжную часть Южно-Уссурийского края и побережье Японского моря, куда они уходили из Приханкайской низменности из-за роста численности официально признанного православного – крестьянского и казачьего населения, и их причисления к староверческим поселениям. Здесь переселенцами-старообрядцами были основаны десятки новых деревень.

Основная часть старообрядцев Приморья относилась к часовенным – переходным между старообрядцами-поповцами и старообрядцами-беспоповцами согласием, которое считали беспоповщинским.

В 1920-е гг., в период Гражданской войны в России, часть приморских старообрядцев ушла в так называемое Трёхречье (долины рек Ган, Дербул, Хаул на западе Маньчжурии) [Аргудяева, 2016, 42, 46–49], но наиболее мощный поток старообрядцев-эмигрантов сформировался в начале 1930-х годов, когда десятки старообрядческих семей Приморья, спасаясь от коллективизации, атеизации и репрессий, тайно перебрались в Маньчжурию и недалеко от Харбина основали несколько русских селений, в которые они перенесли традиции русской культуры в хозяйственной деятельности, материальной культуре, семейном и общественном быту [Накамура, 247–252]. Основные занятия старообрядцев в Маньчжурии – земледелие, животноводство, таёжные промыслы [Аргудяева, 2008, 130–180]. Впоследствии эта группа старообрядцев получила название «харбинцы».

С приходом в Маньчжурию в 1945 г. Красной Армии многих русских деревень здесь практически не стало. Часть мужчин-старообрядцев, обвинив их в незаконном переходе границы, увезли в СССР и подвергли репрессиям. Советские консулы стали агитировать оставшихся русских принять советское гражданство, получить советские паспорта и выехать в СССР. Некоторые семьи репрессированных старообрядцев на этот призыв откликнулись. Оставшимся в Китае старообрядцам, пожелавшим отправиться в страны Азиатско-Тихоокеанского региона и Латинской Америки, и советские консулы и ки-тайские власти продолжительное время различными способами препятствовали выезду в зарубежные страны. И лишь после победы в Китае коммунистов в 1949 г. ситуация несколько изменилась – новые власти стали недвусмысленно «выдавливать» из страны старообрядцев как нежелательный элемент. Старообрядцы разными путями добирались в Тяньцзинь или Шанхай, оттуда – на теплоходах в Гонконг, где они жили от 8 месяцев до полутора лет. Устроиться и продержаться в Гонконге им помогали Международный Красный Крест и Всемирный совет церквей (ВСЦ − World Council of Churches). Из Гонконга старообрядцы смогли разъехаться по разным странам в 1950-е гг. К этому времени их принимали Австралия, Новая Зеландия, некоторые страны Южной Америки. Основная часть «харбинцев» попала в Бразилию.

В Бразилии переселенцам-старообрядцам было выделено 6 тыс. акров земли, продукты, сельхозтехника. Однако настоящего удовлетворения от переезда в эту страну старообрядцы не получили. Земля оказалось малопригодной для земледелия, некоторые старообрядческие семьи совершенно не устраивали природные условия этой страны (сильная жара, неурожаи, низкие цены на зерно, обилие насекомых, невозможность получить урожай при отсутствии удобрений и др.). В итоге многие из них при

помощи спонсоров перебрались в 1960–1970-е годы в США, вначале в штаты Нью-Джерси и Орегон, а уже оттуда – в штат Аляска и в соседнюю Канаду.

Часть южноамериканских старообрядцев, прожив несколько лет в Бразилии, переселилась в соседние страны – Аргентину, Боливию, Парагвай, Уругвай, Чили. В частности, основные причины переезда старообрядцев в Боливию в 1980-е годы – не только радушный прием со стороны боливийского правительства, но и то обстоятельство, что в переезде старообрядцев были заинтересованы местные заводы по производству растительного масла, куда можно было сдать выращенную сою. Государство ни кредитов, ни льгот не давало, но зато выделило для старообрядцев земли. Важным было и то обстоятельство, что местная земля могла давать урожаи без применения удобрений. С тех пор старообрядческая община в Боливии стала одной из самых крепких во всей Латинской Америке. Примерно такая же община старообрядцев сложилась и в Уругвае. Основное занятие старообрядцев в этих странах – скотоводство и земледелие (выращивали суходольный рис, кукурузу, пшеницу, бананы, ананасы, подсолнухи, сою) [Карякин]. В повседневной жизни старообрядцы Южной Америки хорошо сохранили свою историче-скую память, русский язык и многие важные черты традиционной русской культуры [Аргудяева, Хисамутдинов, 2013, 264–270]. Этому способствовали, прежде всего, религиозные установки в их среде, а также многолетняя жизнь в иноконфессиональной, иноязыковой и иноэтнической среде, которая, как и религия, выступала своеобразным фактором сплочения и сохранения русских традиций.

С приходом к власти в Боливии президента Эво Моралеса, стремившегося изгнать из создаваемого им чисто индейского государства все «чужеродные элементы», включая и белых боливийцев, к числу которых относились и русские старообрядцы, у староверов этой страны возникли серьёзные проблемы, прежде всего в пользовании землёй. Именно после этого активизировался процесс обратного переселения старообрядцев в Россию. Помимо этого, по словам самих старообрядцев, их потянуло на родину своих предков, о которой они знали от своих отцов и дедов. Некоторые из них, несмотря на то, что родились в Китае или Южной Америке, своей родиной считают Россию. Желание перебраться в Россию у многих южноамериканских старообрядцев возникло давно. Особенно оно усилилось в последние годы благодаря не только развитию межгосударственных отношений между южноамериканскими странами и Россией, но и созданию в России в 2006 г. государственной Программы «Об оказании содействия добровольному переселению в Российскую федерацию соотечественников, проживающих за рубежом», которая была распространена в ряде российских, в том числе дальневосточных, реги-онов и о которой стало известно и старообрядцам Южной Америки. Основная цель реализации этой Программы в Приморье – стабилизация демографической ситуации в крае, которая к тому времени характеризовалась снижением общей численности населения за счёт естественной убыли и миграционного оттока. Первоначально для реализации этой Программы в Приморье были определены шесть территорий вселения. В дальнейшем была разработана новая редакция Программы переселения, в которой предусматривалось увеличение (с 6 до 16) территорий вселения, скорректирована численность участников и объем финансирования, предусмотрена возможность компактного переселения религиозных общин для ведения сельскохозяйственной деятельности.

Первые старообрядцы-реэмигранты из Уругвая прибыли в Россию, в Белгородскую область, в 2008 г. Однако им, всегда стремившимся жить в уединении, не понравились густозаселённые окрестности выделенного им посёлка. В 2009 г. они отправились на родину своих предков – в Приморский край. Это были семьи Фёдора Килина и его сына Алексея, и семья Петра Фефелова. Они не являлись участниками Госпрограммы по переселению соотечественников и приехали для определения территории, где

смогла бы жить их община в случае переезда в Приморье. Старообрядцы выбрали для жительства старинное, но к началу XXI в. заброшенное, некогда старообрядческое, таёжное с. Дерсу (в прошлом – с. Лаулю) Дальнекутского сельского поселения Красноармейского района Приморского края.

В 2010–2012 гг. Программой по переселению соотечественников, проживающих за рубежом, воспользовались несколько старообрядческих семей (в основном семьи братьев Мурачевых) из Боливии и Уругвая (практически все – потомки приморских старообрядцев). Прибывшие в этот период в Приморье старообрядцы, которым были возмещены транспортные расходы и выплачены подъёмные, поселились вначале в с. Корфовка под г. Уссурийском. Здесь у них возникли ряд проблем, связанных с земельным и жилищным обустройством, сбытом сельхозпродукции, кредитованием, школьным образованием, воинской обязанностью молодежи призывного возраста и др. В итоге все старообрядцы-переселенцы, за исключением одной семьи, уехавшей в Калужскую область, в 2012 г. перебрались подальше от «мирских» – в с. Дерсу к своим единоверцам и родственникам – южноамериканским старо-обрядцам. В 2014–2015 гг. из Боливии в Приморье прибыла ещё одна группа старообрядцев, поселившихся в соседнем Дальнереченском районе Приморского края (с. Любитовка, хутор «Русский флаг»). Несколько старообрядческих семей из с. Дерсу в 2015 г. перебрались в Амурскую область и поселились около г. Свободный.

Интеграция южноамериканских старообрядцев в принимающее рос-сийское общество на уровне языка и, в определённой степени, культуры проходила успешно, так как все старообрядцы прекрасно владеют русским языком и знают русские традиции. Перенесли в Приморье они и свои религиозные воззрения. Успешно проходила и адаптация к природной среде Приморья. Они научились охотиться в таёжной местности, рыбачить в местных реках, стали привыкать к зиме. Иное дело – хозяйственная и социальная ситуации. В этих сферах до 2017 г. были некоторые сложности и проблемы, которые местными и федеральными властями практически не решались. И лишь в 2017 г. начались определённые позитивные изменения в жизнедеятельности южноамериканских переселенцев-старообрядцев. 16 марта 2017 г. произошла историческая встреча президента Российской Федерации В.В. Путина с предстоятелем Русской православной старообрядческой церкви митрополитом Московским и всея Руси Корнилием. На встрече, в том числе, была затронута тема ситуации, в которой оказались старообрядцы, приехавшие на Дальний Восток по Государственной программе по переселению соотечественников, проживающих за рубежом. Обсуждались различные варианты помощи верующим, желающим вернуться в Россию с американского континента. Президент обещал обратить внимание на этот вопрос. Это событие стало своеобразной переломной вехой в долгом и очень непростом пути русских старообрядцев, пожелавших вернуться на родину своих предков.

В апреле и декабре 2017 г. прошли, в формате видеоконференции, связавшей Владивосток, Благовещенск, с. Рощино Красноармейского района Приморского края и Москву, круглые столы «Возвращение старообрядцев на Дальний Восток». На этих, по сути, исторических совещаниях, были заслушаны выступления учёных, руководителей некоторых отделов Приморской краевой и Амурской областной администрации, представителей общественности, глав старообрядческих семей, в которых были затронуты все «острые» проблемы старообрядцев-реэмигрантов, переселившихся по Госпрограмме по переселению соотечественников в Амурскую область и Приморский край.

По итогам этих конференций был предпринят ряд шагов, позволивших кардинально изменить ситуацию в отношении южноамериканских старообрядцев – реэмигрантов. К решению обозначенных проблем было привлечено одно из структурных подразделений Министерства по развитию Дальнего Востока России – Автономная Не-

коммерческая Организация «Агентство по развитию человеческого капитала на Дальнем Востоке» (АНО «АРЧК ДВ»). Им, в частности, летом 2017 г. при участии автора статьи были осуществлены в Приморском крае и Амурской области этносоциологические обследования жизнедеятельности прибывших в Россию зарубежных старообрядцев, разработаны дорожные карты федерального и регионального уровней, проведён телефонный опрос среди некоторых старообрядцев, живущих в Австралии, странах Южной Америки (Бразилия, Боливия, Уругвай), Белоруссии, Грузии, Киргизии, Молдавии для определения их планов переселения в Россию, проделана другая организационная работа. В частности, некоторые старообрядческие семьи реэмигрантов получили значительные земельные наделы (по 300 и более га), сельхозтехнику, были решены ряд социальных проблем (обустроены дороги, запущен дополнительный дизель-генератор для обеспечения бесперебойного электроснабжения, построены несколько новых домов; сооружена новая паромная переправа повышенной грузоподъемности через р. Большая Уссурка для проезда к селу Дерсу) и др. В соответствии с действующим федеральным и Приморским краевым законодательством были осуществлены ряд мер социальной поддержки: предоставлена ежемесячная денежная выплата по случаю рождения третьего ребенка или последующих детей до достижения ими возраста трех лет; вручены сертификаты на материнский капитал; улучшено медицинское обслуживание; заключены договора купли-продажи лесных насаждений для собственных нужд граждан с общим объемом 300 куб. м.; оказана всесторонняя консультативная помощь по мерам государственной поддержки в области сельского хозяйства (регистрация крестьянских фермерских хозяйств (КФЛ), подготовка документов на безвозмездное и арендное пользование земельными участками и документов по программе «Начинающий фермер» по направлению «молочное животноводство», предусматривающей выдачу гранта в размере 3 млн. рублей), и др.

Важным в этом процессе было подписание 20.06.2017 г. Председателем Правительства Российской Федерации Д.А. Медведевым распоряжения об утверждении Концепции демографической политики Дальнего Востока на период до 2025 г. В ней уделено внимание и русским старообрядцам, прибывшим на юг Дальнего Востока из Южной Америки. В частности, в Концепции было отмечено, что для содействия переселению соотечественников-старообрядцев, проживающих за рубежом, на постоянное место жительства на Дальний Восток необходимо обеспечить создание дополнительных условий и стимулов в их адаптации, интеграции и формировании конструктивного взаимодействия с принимающим российским обществом.

Весной 2018 г. старообрядческие просёлки Бразилии, Боливии и Уругвая посетили представители АНО «АРЧК ДВ», администраций Амурской области и Приморского края и некоторых общественных организаций для выяснения ситуации жизни русских старообрядцев за рубежом и их намерений возвратиться на родину своих предков. Итоги этой поездки, опыт переселения и интеграции семей старообрядцев в Приморском крае и Амурской области, проблемы адаптации семей старообрядцев после переселения в Россию, предложения по совершенствованию Государственной программы по оказанию содействия добровольному переселению в Россию соотечественников, проживающих за рубежом и другие проблемы, были обсуждены 1 июня 2018 г. на III Международном круглом столе «Возвращение старообрядцев на Дальний Восток», который прошёл в формате видеоконференции между Москвой, Владивостоком, г. Свободный Амурской области, старообрядческими общинами Австралии, Бразилии, Боливии, Уругвая.

В настоящее время число старообрядцев-реэмигрантов в Приморском крае (сёла Дерсу, Любитовка, хутор Русский Флаг) составляет более 100 чел., в Амурской области – более 30 чел., и их численность продолжает расти за счёт рожденных уже на юге

Дальнего Востока детей. Постепенно южноамериканские старообрядцы стали укореняться за счёт браков с местными старообрядцами-часовенными. Девушки вышли замуж за старообрядцев Приморья, Приамурья и Сибири, юноши взяли в жёны старообрядок из Приморья и Хабаровского края. В Южной Америке остались близкие родственники старообрядцев-реэмигрантов – женатые сыновья, братья и сёстры со своими семьями. Они приезжают в гости, оценивают остановку, рассуждают о возможности переезда в Россию.

Какой будет дальнейшая судьба этой группы старообрядцев, хорошо сохранивших традиционную русскую культуру в хозяйстве, семейном быту, языке, религии и, отчасти, материальной культуре, покажет время. Тем не менее, процесс адаптации и интеграции постепенно налаживается, и сегодня можно надеяться, что не только для этих, теперь уже дальневосточных старообрядцев, но и для большинства их родственников, ещё остающихся в Южной Америке, их одиссея рано или поздно завершится на их исторической Родине.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Аргудяева, Ю.В. Русские старообрядцы в Маньчжурии / Ю.В. Аргудяева. – Владивосток: ДВО РАН, 2008. – 400 с.

2. Аргудяева, Ю.В. Русские казаки в Трёхречье (первая половина XX в.) / Ю.В. Аргудяева. – Благовещенск: Изд-во АмГУ; ООО «ИПК «ОДЕОН», 2016. – 480 с.

3. Аргудяева, Ю.В. Из России через Азию в Америку: русские старообрядцы / Ю.В. Аргудяева, А.А. Хисамутдинов. – Владивосток: Дальнаука, 2013. – 428 с.

4. Накамура, Ё. Романовка – посёлок старообрядцев в Маньчжурии (1936–1945 гг.) / Ё. Накамура // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. – Новосибирск: Наука, 1992. – С. 247–252.

5. Карякин, А. Старообрядцы в Латинской Америке [Электронный ресурс] / А. Карякин. – URL: oko-planet.su/politik/politikist/172715-staroobrvadcv-v-latinskov-amerike.html (дата обращения 19.05.2013).

ФАРХИТДИНОВА О.М.

Кандидат философских наук, доцент

Уральский федеральный университет имени первого Президента России Б.Н. Ельцина (Россия, Екатеринбург)

РЕЛИГИОЗНЫЙ ФАКТОР В ДИАЛОГОВОМ ПРОСТРАНСТВЕ СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ

Исследование поддержано грантом РФФИ, проект № 16-03-00387

Аннотация. В контекст диалога культур оказались вовлечены практически все сферы современной жизни. Религия, наука, образование, общество и мнение каждого человека стали участниками многоаспектного диалогового пространства. В последнее время межконфессиональный диалог становится влиятельным фактором, консолидирующим усилия многих сообществ и групп. Следует учесть и то, что пространство современного диалога лишено географических границ. Статус виртуальной реальности получили сегодня даже дискуссионные площадки. Однако наиболее значимые резуль-

таты удается все же достигать в условиях реального взаимодействия. Современный диалог приобрел новое измерение, для которого характерны: инструментализм, профессиональные маркеры и мастерство.

Ключевые слова: межконфессиональный диалог, религиозный фактор, новое измерение диалога.

FARKHITDINOVA O.M.
PhD (Philosophy), Associate Professor
Ural Federal University named after first President of Russia B.N. Yeltsin (Russia, Yekaterinburg)

RELIGIOUS FACTOR IN THE DIALOGUE SPACE OF MODERN CULTURE

The study was supported by a grant from the Russian Foundation for Basic Research, project no. 16-03-00387

Abstract. Practically all spheres of modern life were involved in the context of the dialogue of cultures. Religion, science, education, society and everyone's opinion have become participants in a multidimensional dialogue space. In recent years, interfaith dialogue has become an influential factor in consolidating the efforts of many communities and groups. It should also be borne in mind that the space of modern dialogue is devoid of geographical boundaries. Even discussion platforms have received the status of virtual reality today. However, the most significant results can still be achieved in real interaction. The modern dialogue has acquired a new dimension, characterized by instrumentalism, professional markers and mastery.

Keywords: interfaith dialogue, the religious factor, a new dimension of dialogue.

Мир меняется, и сегодня это перестало быть общепризнанным фактом, став жизненным кредо и реальным событием для каждого из нас. В этих условиях свой особый отпечаток накладывает «вторжение техники и технологии в пространство священного, в область религиозного опыта» [Брольо, 2008, 93].

Полагаю, что это один из показательных моментов, меняющих наше представление о диалоге: в нем как феномене XXI века стало больше инструментализма, профессиональных маркеров и мастерства. Буквально речь идет о том, что диалог, понимаемый в XX веке как форма организации общественного взаимодействия, сегодня «благодаря» технологии приобрел не свойственное ему по природе измерение. А именно, приоритет внутренней динамики локальных смыслов над рациональным и логическим состоянием всего образования, где самодостаточность и независимость мыслятся как качественное состояние каждого диалога, который претендует на то, чтобы состояться.

Также радикально меняется и пространство диалога культур, в котором религии народов попадают в зависимость от измерительных инструментов исследователей. Результатом такого положения дел становятся вопросы общественного и исторического сознания, актуализированные идеологическим мышлением. Освоенные в прошлом столетии модели диалога трансформируются под влиянием очень непредсказуемых, в стилистике инструментальных отношений, факторов, одним из которых является религиозный. В самом широком смысле можно заявить, что возникающая в ходе обсуждения дискуссионных вопросов атмосфера сегодня наполнена религиозными смыслами. Тематизируются вопросы веры в контексте таких социально привычных проблем, как: гуманитарное сотрудничество; проблемы и перспективы интеграции; стереотипы и провокационный характер международных отношений.

На диалог, как форму общественного взаимодействия, была возложена особая задача: выявление той ответственности, которую берут на себя стороны, заявляя ту или иную формулировку проблемного вопроса. Многие проблемы, особенно касающиеся неоднозначных вопросов: социального статуса различных групп населения, рукоположения женщин, взаимных уступок в культовой практике и догматике (и это лишь небольшой перечень), требуют компетентного и профессионального обсуждения.

Не меньший интерес вызывает сегодня вопрос мировоззренческого противостояния Запада и Востока. На уровне диалога мы сопричастны культурам друг друга, более того, принципы диалога различных культур могут быть основой для взаимодействия между светским и религиозным мировоззрением. Одним из важных вопросов в этом контексте стал вопрос о религиозной свободе. Приведу несколько примеров для иллюстрации своих выводов.

Одним из показателей оформившегося западного взгляда на осмысление религиозной свободы, ее содержание и проявления является совместная работа, предлагаемая такими авторами как Ф. Брольо, Ч. Мирабелли, Фр. Онида. Не меньший интерес представляет работа Й. Хеффнера «Христианское социальное учение», перевод которой на русский язык был инициирован (уже в прошлом столетии) появлением дискуссионного поля в связи с принятием «Основ социальной концепции» Русской Православной Церковью.

К концу прошлого столетия оформилось значение понимания религиозной свободы в европейском контексте. Трансляция этого значения в российский дискурс происходила в осторожных формах, например, посредством ссылок на наиболее известные документы: в частности, на Декларацию прав человека и гражданина (принятой депутатами Генеральных штатов 24 (26) августа 1789 г.), один из значимых для XX века документов. Именно в этом документе были определены индивидуальные права человека.

За пределами длительной (более, чем вековой) дискуссии, остались темы иного содержания: например вопрос о национальной самобытности, который включает в себя и правовой статус вероисповеданий [Брольо, 2008, 165]. Отсюда, на мой взгляд, и происходит необходимость уяснения того, что ранее именовалось нормой морали. Так называемый эффект нормативного и нравственного сопряжения нашел свое место в эпоху преобразований правовой практики последних десятилетий XX столетия, особенно в отношении религиозного опыта, он же произвел соответствующие изменения в диалоговом пространстве.

Вопреки всем процессам обмирщения смысла религии для общества, она становится очень «близкой» современному человеку, неотъемлемой от него частью, в том числе обеспечивающей социальные гарантии.

Одним из показательных в этом смысле событий является создание в 1997 г. нового института Европейского сообщества (1957 г.) – Европейского центра мониторинга проявлений расизма, антисемитизма и ксенофобии, приступившего к работе в венской штаб-квартире летом 1998 г.

Вслед за этой отправной точкой можно обозначить ряд тенденций, которые повлияли на особенности понимания и преподнесения заявленной темы, как в рамках религиозных общин, так и общества в целом. В обществе с учетом разграничения официальных и региональных СМИ (их статусе и восприятии на уровне обыденного сознания) акцентируются темы связанные с реакцией представителей местных общин на мнение официальных религиозных лидеров в отношении социальных вопросов.

Межконфессиональный диалог в отличие от светского и межрелигиозного выявляет социально-значимые контексты восприятия у различных возрастных групп. Проиллюстрируем этот тезис.

Во-первых, с 1970-х гг. четко проявили себя две концепции лютеранства. По выражению Ристо Сааринен – это позиция «старых» (епископ Аймо Т. Николайнен) и «молодых» (Туомо Маннермаа) богословов.

Несколько цитат позволят пояснить различие этих мнений. Пафос позиции Маннермаа состоит в сильном акценте на лютеранском учении [Сааринен, 2003, 272]. «Подход Маннермаа может служить основой для сближения протестантской и православной позиции, что, в частности, было продемонстрировано на Всемирной совместной комиссии лютеран и православных в 1998 г., принявшей следующее заявление: лютеране вместе с православными подтверждают, что спасение является действительным соучастием по благодати в Божественной природе, как пишет Петр, что мы можем быть соучастниками божественной природы» [Пименов, 2016, 137].

Э. Геррманн в статье «Укорененность Лютера в средневековой библейской интерпретативной практике и его обращение к отцам Церкви» пишет: «Рецепцию Лютером средневековой экзегетической традиции можно определить как комплексную: находясь под ее глубоким воздействием, он одновременно критичен и креативен внутри этой традиции» [Пименов, 2016, 72]. Стоит привести ряд аргументов, которыми пользуется автор. Для современного межхристианского диалога это аксиоматичное убеждение. Итак, во-первых, отмечает Геррманн, традиция в единственном числе – это понятие, вводящее в заблуждение; традиция – это всегда полифония голосов, экзегетических приемов, опирающихся, а порой критикующих друг друга. Во-вторых, если Лютер и придает экзегезе новое направление, то это не означает разрыва с традицией. И в-третьих, что более показательно, чем использование им конкретных экзегетических приемов: «Лютер полностью принимал базовые традиционные положения относительно природы и функции библейского текста <…> а именно необходимости благочестия и веры для его правильного понимания» [Пименов, 2016, 136].

Существует и третий момент, о котором необходимо вспомнить. Значимую роль играет документ, явившийся итогом дискуссии о лютеранской идентичности. Итоговый отчет о лютеранской идентичности был подготовлен Страсбургским Институтом экуменических исследований в сотрудничестве с ВЛФ (Всемирной лютеранской федерацией) в 1977 г. Исследовательский проект ВЛФ под названием «Идентичность Церкви» сконцентрирован, по большей части, на социальных темах [Сааринен, 2003, 273]. Архитектоника темы преемственности основывается на 7 статье Аугсбургского исповедания (о церкви), а также, в некоторой степени, на 8 (чем должна стать церковь).

На этом небольшом примере мне хотелось продемонстрировать инструментальный характер в большей степени профессионального диалога, который ведется сегодня в стилистике технологического мышления. Именно по этой причине достигнуть реальных результатов очень сложно. При всей условности и проблематичности межконфессионального диалога следует говорить о мерах небесполезных для его состоятельности. К таковой относится, например высокая культура восприятия, позволяющая избегать излишнего приращения или искажения смысла, заявляемого со стороны участников диалога.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Брольо, Ф. Религии и юридические системы. Введение в сравнительное церковное право / Ф. Брольо, Ч. Мирабелли, Ф. Онида; пер. с итал. – М.: Библейско-богословский институт им. св. апостола Андрея, 2008. – 437 с.

2. Пименов, С.С. О современном протестантском лютероведении / С.С. Пименов // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. – 2016. – Вып. 6(68). – С. 135–139.

3. Сааринен, Р. Вера и святость. Лютеранско-православный диалог 1959–2002 / Р. Сааринен; пер.с англ. – Москва, Библейско-богословский институт им. св. апостола Андрея, 2003. – 398 с.

МОРОЗОВ Е.М.

Кандидат богословия, проректор Томской Православной Духовной семинарии (Томск, Россия)

ГЛОБАЛИЗАЦИЯ КАК ФАКТОР ИНТЕГРАЦИИ ПРАВОСЛАВНЫХ ЦЕННОСТЕЙ В ОБЩЕСТВЕННУЮ ЖИЗНЬ

Аннотация. Трансформация мировоззрения, появление новых религиозных течений, претендующих на альтернативу традиционной религиозности, уход цивилизации от религиозно-нравственного регулирования – все эти тенденции, обусловленные глобализацией, побуждают Русскую православную церковь формулировать вызовы, которые возникают перед религией в свете развивающихся эффектов глобализации. Секуляризация наделяется церковью статусом фактора утраты традиционных ценностей и идентичности, вытекающих из христианской морали, усиления терроризма. Реакция Московской Патриархии на развитие секулярных тенденций в российском обществе выражается в деятельности по внедрению православных ценностей в общественную и государственную жизнь, в том числе в сфере политики, образования и культуры. Для этого модернизируются православные институты, развивается коммуникация со светским миром. Священнослужители все больше выходят в публичную сферу. Огромная работа Церкви в социальной и политической сфере, деятельность Патриархии по лицензированию и аккредитации духовных семинарий, развитию православных СМИ, введению религии в школьное обучение (ОПК) и университетское образование (теология), презентация православной модели государственности направлена на повышение социальной мобильности церковных структур и сближение Церкви с обществом и государством в деле духовно-нравственного воспитания молодежи. Но по-прежнему на глубоком недоверии строятся отношения с либеральной интеллигенцией, что мешает поиску консолидирующих обще-ство идей и духовно-нравственных основ общественного существования. Несмотря на высокий процент россиян, признающих себя верующими людьми, отсутствие религиозности у них же, делает духовные нормы, как их излагает церковь, не эффективным регулятором общественных отношений. Преодоление этой негативной тенденции возможно за счет интеграции Церкви с другими общественными институтами в деле духовного воспитания.

Ключевые слова: глобализация, секуляризация, церковь, общество, государство, образование, культура, интеграция.

MOROZOV E.M.

PhD (Sacred Theology), Pro-rector of Tomsk Orthodox Theological Seminary (Tomsk, Russia)

GLOBALIZATION AS A FACTOR OF ORTHODOX VALUES INTEGRATION INTO PUBLIC LIFE

Abstract. The transformation of the worldview, the emergence of new religious tendencies that claim to be an alternative to traditional religiousness, the departure of civiliza-

tion from religious and moral regulation – all these trends caused by globalization prompt the Russian Orthodox Church to formulate the challenges that arise before religion in view of the developing effects of globalization. Secularization is endowed by the Church with the status of a factor of the loss of traditional values associated with morality and identity, intensification of terrorism. The reaction of the Moscow Patriarchate to the development of secular trends in Russian society is the activity concerning introducing Orthodox values into public and state life, including in the sphere of politics, education and culture. For this purpose, Orthodox institutions are being modernized; communication with the secular world is developing. The Church, in the person of Orthodox hierarchs, is increasingly entering the public sphere. Taking into account the great social work of the Church, the political activity of the Patriarchate, the state certification of theological seminaries, the development of Orthodox media, the introduction of Orthodox Culture in school education and theology in University education, as well as the presentation of the Orthodox model of statehood, we can speak about both the increasing of social mobility of the Church and the gradual rapprochement of the Church, society and state. But the relations with the liberal intelligentsia are still built on deep mistrust, which hinders the search for ideas consolidating society and spiritual and moral foundations of social existence. Despite the high percentage of Russians who recognize themselves as believers, their lack of religiousness makes spiritual norms, as stated by the Church, an ineffective regulator of social relations. Overcoming this negative trend is possible through the integration of the Church with other public institutions in the matter of the spiritual education.

Keywords: globalization, secularization, Church, society, state, Orthodox values, education, culture, integration.

В постсоветское время Россия оказалась вовлеченной в мировой про-цесс социально-политических трансформаций, который принято называть глобализацией. С одной стороны, глобализация является следствием преобразования общества модерна и может рассматриваться как эффективный метод экспорта ценностей постмодерна во все страны мира, с другой – глобализация характеризует вектор развития постмодернистского общества, которое стремится к новым формам существования. В процессе глобализации сталкиваются традиционные и модернистские общества, секулярные и религиозные воззрения, конкурирующие между собой в праве на господство в культурной сфере, политике и экономике, что привносит во взаимодействие социальных субъектов нетипичные черты.

В отношении религии положительно глобализацию оценивает Питер Бергер, в его гипотезе об ошибочности мнения о модернизации как факторе заката религиозности, утверждается, что глобализация приводит к формированию движения контрсекуляризации. Религиозная вера продолжает играть важную роль в жизненном самоопределении человека вне зависимости от социального статуса религиозных институтов [Berger, 1999, 1].

К негативным порождениям глобализации, с клерикальной точки зрения, относится следующее:

– политизация феномена религии (использование религии в качестве идеологии, обслуживающей интересы отдельных государственных и обще-ственных субъектов);

– упразднение национальной идентичности (девальвация традиционных ценностей разных этносов из-за засилья масс-культуры);

– бесконтрольность потребления, переориентация потребительского спроса на удовлетворение низменных «инстинктов и страстей» [Патриарх Кирилл, 2009];

– социальный кризис (усиление демографической проблемы и межнациональных противоречий);

– виртуализация человеческого сознания (потеря адекватного восприятия жизни, симуляция реальности при использовании цифровых технологий).

РПЦ оценивает развитие глобализации с точки зрения духовности, нравственности и коммуникации, что следует из нормативных церковных документов «Основы Социальной доктрины РПЦ» и «Базисные ценности – основа общенациональной идентичности», в которых оговаривается ряд консолидирующих традиционное общество ценностей (патриотизм, семья, национальная культура). Акцентируется внимание на национальной идентичности как факторе преодоления порожденного глобализацией социального кризиса [Доклад, 2008].

Наиболее активно церковь пытается консолидировать усилия различных религиозных объединений в противостоянии таким тенденциям, обусловленным глобализацией, как:

– усиление международных террористических организаций;

– девальвация в обществе базовых нравственных ценностей;

– вытеснение традиционных религиозных культур из социальных от-ношений.

Церковь считает, что терроризм связан с развитием человеческой ци-вилизации вне религиозно-нравственного начала, идеологически подкрепляется противостоянием современной цивилизации, распространяющей антирелигиозные учения и интернациональные доктрины глобализма. Вербовка в ряды террористов мотивируется целью уничтожить то общество, которое развивается в парадигме отказа от приоритета божественного и нравственного закона [Полная версия, 2016]. Террористические атаки осуществляются в тех странах, где наиболее успешно реализуются модели глобализма, в том числе бесконтрольная миграция, позволяющая получать легкий доступ к потенциальным объектам нападений. Миграционная политика Правительств европейских государств обусловлена лоббированием интересов крупного бизнеса, использующего беженцев в качестве дешевой рабочей силы и увеличения объемов потребления. Об ограничении на потоки беженцев из ближневосточных стран, о которых пишут СМИ, можно говорить как о формальности. Упразднение прежних принципов регулирования миграции мотивируется потребностью реализовать идею глобализации о международных миграционных перемещениях, что на практике приводит не к гуманитарным достижениям, а к социальной нестабильности: рост преступности и протестных митингов, ухудшение условий окружающей среды и др.

Патриарх Кирилл предлагает ряд мер, чтобы в условиях снятия государственных границ, роста интеграционных объединений и огромного наплыва беженцев ослабить террористическую угрозу:

– стабилизация политического положения на Ближнем Востоке;

– объединение военных усилий России, Америки, западноевропейских и арабских стран с целью прекращения войны в Сирии и ликвидации терроризма;

– радикальное изменение отношений между Россией и США в сторону сотрудничества, преодоление формата «холодной войны»;

– формирование глобального морального консенсуса между странами с развитой экономикой [Полная версия, 2016].

С целью преодоления кризиса международных отношений Патриарх Кирилл инициирует дискуссию об общих ценностях и интересах. Явно прослеживается апелляция к советскому времени, когда, несмотря на угнетение религии, в народной культуре сохранялись базисные христианские ценности, что открывало перспективы международного диалога СССР с христианскими государствами Европы. Современные проблемы в отношениях России и стран Евросоюза вызваны различием в характере их секуляризации: Европа движется по пути отрицания традиции (легитимация гей-сообществ, однополых браков), а Россия развивается в парадигме традиционных ценностей (ориен-

тация на традиционную семью и воспитание детей [ВЦИОМ, 2016]). Различия в мировоззрении, идеологии, социальных доктринах осложняют международный диалог, в том числе на уровне языка культурной коммуникации. В 2016 году депутаты Европарламента пытались включить Русскую Православную Церковь в число главных мировых угроз и информационных противников Запада. В тексте «Резолюции о противодействии враждебной Евросоюзу пропаганде» противодействие российской «пропаганде» приравнивается к борьбе с террористической организацией «Исламское государство» и «Аль-Каида», запрещёнными в РФ [Евросоюз, 2016].

Православную оценку «затухающей» Европы можно соотнести с категоричными отзывами лидеров Католической Церкви в отношении современной европейской дипломатии [Address, 2014]. Ватикан оценивает современный Евросоюз как архаичный и маловлиятельный институт [Папа, 2014]. Совпадение позиций Патриарха Кирилла и Папы Франциска по ключевым вопросам развития цивилизации, в частности, политики нравственного релятивизма и мультикультурализма, создало предпосылки для выработки следующей консолидированой позиции: ценностные противоречия ставят под сомнение мировое процветание, необходимо формирование общего базиса «нравственного консенсуса для всех людей» [Полная, 2016]. В совместном заявлении Глав Католической и Православной церквей содержатся призывы уважать религиозную идентичность, вернуться к христианским корням, сохранять христианские традиции, объединить усилия в деле христианского свидетельства [Совместное заявление, 2016].

В России РПЦ презентует себя в качестве современного социального института, для которого духовная жизнь общества является постоянным предметом попечения. Не только крещёные, но и некрещёные граждане находятся в поле зрения Церкви, рассматриваются иерархами в качестве потенциальной православной паствы [Православно-католические отношения, 2010].

С целью утверждения в обществе религиозно-нравственного императива церковь выстраивает «весьма добрый и созидательный характер» [Отношения, 2014] взаимоотношений с властью, которые, по словам патриарха Кирилла, могут быть примером для многих государств современного мира. Церковь открыто демонстрирует приверженность государственным интересам, социальная мотивация православия зиждется на идее духовной поддержки светской власти ради всеобщего блага [Основы, 2018]. Государство видит в Церкви своего идеологического партнера, представители власти подчеркивают значительную роль Церкви в деле духовно-нравственного воспитания личности [Путин, 2013], что позволяет Церкви влиять на внесение религиозного содержания в школьное обучение (ОПК).

Анализ материалов светских и православных СМИ позволяет сделать вывод о наличии напряженности между Патриархией и либеральной общественностью в вопросах церковной политики: противопоставляются концепты «религиозное» и «светское», имеют место спекуляции на тему национальной идентичности, общественного прогресса, трактовки гражданских прав верующих. Церковь обвиняют в политической ангажированности и угодливости к власти, а властный истеблишмент – в незаконном финансировании православных институтов за государственный счет, неоднозначном толковании правового регулирования церковно-государственного сотрудничества. Акцентируется внимание на апелляции иерархов к количеству приверженцев православия, смещении официальной риторики Церкви от духовной проблематики к светской, подавлении внутри духовенства демократических инициатив: «никаких намёков на внутрицерковную демократию невозможно обнаружить даже под лупой» [Филатов, 2012, 14]. По мнению некоторых авторов, властные преференции, которыми пользуется церковь – «меч обоюдоострый», делающий Патриархию зависимой от государственной идеоло-

гии и лишающий ее возможности обрести собственное поле для социального действия [Костюк, 2003].

В политическом противостоянии друг другу проигрывают и церковь, и интеллигенция. Либеральное протестное движение в антиклерикальном запале лишается той части православных, которые хотели бы отстаивать ценности социальной справедливости и гражданских прав (свобода слова, независимые суды и пр.). Социологи указывают на то, что, лишившись поддержки православных, как мирян, так и священнослужителей, оппозиция маргинализировалась [Синелина, 2012]. Церковь же, мобилизуя православную паству в противостоянии либерализму, отталкивает от себя ту часть интеллигенции, которая, будучи убежденной в неприемлемости клерикализации с использованием административных мер, все же считает необходимой религию в воспитательных целях. Для развития духовной жизни общества полезно выяв-лять общее в светском и церковном взгляде на религию, культуру, науку и искусство, акцентировать внимание на гуманизме как подлинной ценности. Об этом писал философ В. Соловьев, указывая, что присущий славянофилам религиозный идеализм и их «враждебные нападки на западные исповедания» ведут к «преобладанию интереса национализма над вселенским принципом христианства» [Соловьев, 1989, 506], а не к общественной консолидации, поэтому нужно обращать внимание на нравственность как скрепляющий общество элемент. В философии Н. Бердяева этот метод представлен в связи с концепцией о «всеобщем священстве», к которому в равной степени призваны и священнослужители, и миряне [Бердяев, 1998]. Деятельность иерархов второй половины XX века показывает социальную эффективность проповеди о всеобщих ценностях, таких, как борьба с социальной несправедливостью, противодействие угнетателям и завоевателям [Вахромеев, 1971].

Современная церковь делает многое для того, чтобы снять коммуникационные барьеры во взаимодействии с гражданским обществом. Цифровые технологии используются священнослужителями в качестве инструмента для вовлечения молодёжи в православный дискурс. Информационная стратегия РПЦ предполагает, что с помощью проповеди в социальных сетях к православным идеям будут приобщены люди с ограниченными возможностями, инвалиды, физически не способные к посещению храма. Как показывают результаты социологических исследований, церковь становится ближе к народу в результате появления альтернативных направлений религиозной коммуникации [Цифры, 2012].

За постсоветское время язык православной проповеди качественно эволюционировал. Если до Патриарха Кирилла речи иерархов носили ярко выраженную идеологическую направленность, содержали привычные для советского времени словесные обороты и конструкции, то в наше время в церковный лексикон вводится достаточно большое количество новых терминов и слов с целью донести религиозные идеи до понимания широких масс. Наиболее характерным становится интенсивное использование светских терминов, особенно во время мероприятий с участием государственные чиновников, представителей науки и культуры в присутствии прессы, что говорит о желании развивать общение. Светское общество начинает понимать, что церковью учитываются не только православные, но и нерелигиозные взгляды и ценности.

Низкую религиозность российского населения, отсутствие общего ценностного фундамента во взглядах на моральные нормы [ФОМ, 2013] мы связываем с кризисом культуры, в достижениях которой в постсоветское время духовные проблемы общества не осмысливаются в духе православия. Но важно понимать, что кризисное состояние культуры – результат действия многих факторов, в том числе недостаточного финансирования. За переориентацией искусства от духовных идей к потребительскому спросу, не соответствующему высоким моральным стандартам, стоит не только мировоззрен-

ческая ориентация руководителей культурных ведомств, но и необходимость достижения порога рентабельности. Церкви следует и дальше призывать театральные, художественные и музыкальные коллективы к осознанию моральной ответственности за профессиональную деятельность, но к этому нужно присовокупить определенные действия по поддержке светских культурных мероприятий религиозного содержания. Это могут быть постановки по мотивам произведений русских писателей, концерты православной музыки и т.д. В качестве попечителя православно-ориентированных проектов, особенно в регионах, церковь может претендовать на значимую роль в светском обществе.

Можно говорить о продуктивности использования церковью понятия религиозной (христианской) идентичности в связке с концептом национальной самобытности. В российской ментальности патернализм занимает одно из ключевых мест, поэтому общество солидаризируется с православным обоснованием национальной идентичности. Патриарха Кирилла, отстаивающего идею о генетической и идейной связи российской (национальной) идентичности, русской нации и православного вероисповедания, именуют автором церковной доктрины русского национализма [Верховский, 2011].

Выводы

Таким образом, в условиях глобализации церковь ставит пред собой двоякую задачу – сохранить традиционную формулировку православной идентичности и интегрировать христианское мировоззрение в общественную жизнь. Чтобы стать значимым актором социального взаимодействия, церковь модернизирует собственные структуры с использованием достижений глобализации, преимущественно современных образовательных технологий и методик. Меняется проповедь, она, оставаясь духовно мотивированной, становится социально ориентированной. С помощью интернета осуществляется экспорт православного мировоззрения в молодежную среду.

Выполняя традиционные функции в обществе по сохранению культурного и национального наследия, иерархи входят в сферу политики, культуры, образования и СМИ, чтобы привлечь общественное внимание к православным инициативам. В рамках межрелигиозных коммуникаций Патриархия выстраивает политическое взаимодействие на основе общего морального императива, чтобы помочь обществу противостоять международному терроризму.

Совпадая с государством в задачах по духовному просвещению гражданского общества, церковь получает поддержку власти. Существующая модель взаимоотношений Церкви и государства позволяет развивать сотрудничество в сфере культуры и образования. Но антиклерикальные тенденции, базирующиеся на советских стереотипах, а также ориентация епархиальных руководителей на архаичные модели коммуникации с обществом, снижают результативность действий Патриархии по преодолению кризиса идентичности и духовности в обществе. Можно говорить о насущной необходимости преодолеть идейные, политические противоречия между либеральной интеллигенцией и церковью, чтобы достигать общих целей по духовному и патриотическому воспитанию молодежи.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Бердяев, Н.А. Духовный кризис интеллигенции / Н.А. Бердяев. – М.: Канон, 1998. – 400 с.

2. Верховский, А. «Доктрина Кирилла» как инструмент изменения идентичности российского общества и Русской православной церкви / А. Верховский // Eurasian review. – Vol. 4. – November, 2011. – С. 11–24.

3. ВЦИОМ: россияне считают традиционные ценности главным зало-гом счастливой жизни [Электронный ресурс] // ТАСС. – URL: http://tass.ru/obschestvo/3841048 (дата обращения 06.01.2018).

4. Доклад митрополита Смоленского и Калининградского Кирилла, председателя Отдела внешних церковных сношений Московского Патриархата «Об основах социальной концепции Русской Православной Церкви» [Электронный ресурс] // Официальный сайт Московского Патриархата Русской Православной Церкви. – URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/422562.html (дата обращения 12.01.2018).

5. Евросоюз будет противодействовать Русской Православной Церкви [Электронный ресурс] // Завтра. – URL: http://zavtra.ru/events/rezolyutciya_o_protivodejstvii_rossijskim_smi_vizvala_v_evrope_zharkie_spori (дата обращения 03.01.2018).

6. Костюк, К. Социальная доктрина как вызов традиции и современности РПЦ [Электронный ресурс] // Religare. – URL: http://www.religare.ru/2_2169.html (дата обращения 20.01.2018).

7. Отношения Церкви, государства и общества в России: вызовы XXI века и стратегия будущего [Электронный ресурс] // Официальный сайт Московского Патриархата Русской Православной Церкви. – URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/1371669.html (дата обращения 07.01.2018).

8. Папа римский о закате Европы [Электронный ресурс] // Park72. – URL: http://park72.ru/politics/50201/ (дата обращения 03.03.2018).

9. Патриарх Кирилл предостерег от копирования потребительского уровня США [Электронный ресурс] // Взгляд. Деловая газета. – URL: https://vz.ru/news/2009/7/28/312199.print.html (дата обращения 12.04.2018).

10. Полная версия эксклюзивного интервью патриарха Кирилла телеканалу RT [Электронный ресурс] // RT. – URL: https://russian.rt.com/article/148812 (дата обращения 20.01.2018).

11. Православно-католические отношения на современном этапе [Электронный ресурс] // Официальный сайт Московского Патриархата Русской Православной церкви. – URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/1319482.html (дата обращения 26.03.2018).

12. Путин поддержал идею расширения сферы влияния РПЦ [Элек-тронный ресурс] // Forbes. – URL: http://www.forbes.ru/news/233796-putin-podderzhal-ideyu-rasshireniya-sfery-vliyaniya-rpts (дата обращения 04.01.2018).

13. Синелина, Ю.Ю. Церковь и интеллигенция. Мифы и реальность / Ю.Ю. Синелина // Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. – 2012. – № 4 (110). – С. 61–70.

14. Совместное заявление папы римского Франциска и патриарха Кирилла [Электронный ресурс] // ТАСС. – URL: http://tass.ru/obschestvo/2664149 (дата обращения 07.01.2018).

15. Соловьев, В.С. Сочинения в 2-х томах / В.С. Соловьев. – Изд-во «Правда». – М., 1989. – Т. 1. – 687 с.

16. Церковь и государство. Основы социальной концепции РПЦ [Электронный ресурс] // Отдел внешних церковных связей Русской Православной Церкви. – URL: https://mospat.ru/ru/documents/social-concepts/iii/ (дата обращения 06.01.2018).

17. Вахромеев, Ф. Богословская основа миротворческой деятельности Церкви / Ф. Вахромеев // Богословские труды. – Изд. Московской Патриархии. – М., 1971. – № 7. – С. 215–221.

18. Филатов, С. Патриарх Кирилл – два года планов, мечтаний и неудобной реальности / С. Филатов // Православная церковь при новом патриархе. – М.: Центр Карнеги, РОССПЭН, 2012. – С. 9–68.

19. ФОМ: у россиян нет устоявшейся системы ценностей [Электронный ресурс] // Кризис-копилка. – URL: http://krizis-kopilka.ru/archives/11271 (дата обращения 28.01.2018).

20. Цифры о вере и ценностях: Май 2012. Аналитический обзор от Службы «Среда» [Электронный ресурс] // Исследовательская служба «Среда». – URL: http://sreda.org/ru/2012/tsifryi-o-vere-i-tsennostyah-may-2012-analiticheskiy-obzor-ot-sluzhbyi-sreda/5293 (дата обращения 17.03.2018).

21. Address of Pope Francis to the European parliament [Электронный ресурс] // Vatican. – URL: http://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2014/november/documents/papa-francesco_20141125_strasburgo-parlamento-europeo.html (дата обращения 03.03.2018).

22. Berger, P.L. The Desecularization of the World: A Global Overview // The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics / P. Berger. Washington, DC: Ethics and Public Policy Center. – 1999. – P. 1–18.

ОВЧИННИКОВ А.В.

Кандидат исторических наук, преподаватель, кафедра философии и социально-политических дисциплин, Казанский инновационный университет имени В.Г. Тимирясова (Россия, Казань)

КОРПОРАТИВНЫЙ ИСЛАМ В ПАРАДИГМЕ МОДЕРНИЗАЦИИ (ОПЫТ ТАТАРСТАНА)

Публикация подготовлена при поддержке РФФИ, проект № 18-011-00658 «Травмы исторической памяти в сетевом обществе: медиа-репрезентации, социальные риски и стратегии детравматизации»

Аннотация. Рассматривается феномен национализации мировых религий. Выявляются общеисторические предпосылки феномена, связанные, видимо, с процессом модернизации и выработкой идеологий «модернизационного рывка». Обосновывается гипотеза о наличии в современной России культа государства, в который, на правах идеолого-политических учений, входят т.н. «традиционные религии». Последние предлагается дефинировать как корпоративные православие, ислам и буддизм. Корпоративный ислам представляется синкретическим учением, распадающимся на многочисленные «этнические культы» (татарский, башкирский, чеченский и др. исламы), объединяемые общероссийским культом государства (Родины, Отечества). Анализируется становление, административная и идеологическая структура татарского (татарстанского) варианта корпоративного ислама.

Ключевые слова: национализм, мировая религия, модернизация, (нео)язычество, корпоративное государство, корпоративный ислам.

OVCHINNIKOV A.V.

PhD (History), lecturer

Department of Philosophy and social and political disciplines, Kazan Innovative University named after V. G. Timiryasov (Russia, Kazan)

CORPORATE ISLAM IN THE PARADIGM OF MODERNIZATION (EXPERIENCE OF TATARSTAN)

The report was prepared with the support of RFBR, project № 18-011-00658 «Trauma of historical memory in the network society: the media representation of social risks and strategies of detraumatization»

Abstract. Author discusses the phenomenon of the nationalization of the world's religions. Identify General historical background of the phenomenon, associated, apparently, with the process of modernization and the development of ideologies of «modernization breakthrough». Substantiates the hypothesis of the existence in modern Russia the cult of the state, in which, on the rights of ideological-political doctrines, are the so-called «traditional religion». The latter proposes to define as a corporate Orthodoxy, Islam and Buddhism. Corporate Islam is syncretic doctrine, breaking up into numerous «ethnic cults» (Tatar, Bashkir, Chechen and other Muslims), combine the national cult of the state (Motherland, Fatherland). Author analyzes the formation, administrative and ideological structure of the Tatar (Tatarstan) corporate version of Islam.

Keywords: nationalism, world religion, modernization, (neo)paganism, corporate state, corporate Islam.

1. Национализм и мировые религии: от противостояния к неравноправному союзу

Национализм и мировые религии являются противоречащими друг другу логическими системами, имманентно отрицающими основные положения друг друга. Если для мировой религии основным образом священных текстов и богословских построений является бог, который, по определению, носит вселенский надвременной и надпространственный характер, то «объекты поклонения» национализма ограничены и во времени, и в пространстве, в прошлом и в настоящем. Воображаемое сообщество (по Б. Андерсену) «народ», главный концепт национализма, как считается, возникает в определенный хронологический период на определенной территории. Необходимы (и часто очень существенные) усилия для сохранения народа, его культуры, обычаев, а в варианте этнонационализма – еще и государства.

С точки зрения логики, образы «бога» и «народа» являются конкурирующими. Возникший в кон. XVIII – нач. XIX в. национализм представлял собой секулярное учение, само его появление было обусловлено критикой христианства и религии вообще. Однако постепенно начинало давать о себе знать очень интересное явление – национализация религии. Его суть заключалась в вовлечении в орбиту национализма представлений о Боге, но при этом «Бог» оказался в подчиненном положении» по отношению к «народу» («нации», «национальности», «этносу»). Сам «народ» наделялся сакральными свойствами, его история могла конструироваться еще с тех времен, когда предки были язычниками и пока не приняли одну из мировых религий.

Является ли, с первого взгляда, алогичный и, как мы видели выше, неравноправный союз национализма и религии случайным явлением, или национализация религии закономерна и имеет глубинные причины, коренящиеся в неких общих для двух доктрин основаниях?

Национализм – учение, в котором большое внимание уделяется «этнографической стороне» жизни людей. «Народные традиции и обычаи», зафиксированные интеллектуалами (учеными, публицистами и т.д.) и затем в какой-то степени «снивелированные» и «усредненные» в специальной литературе, становятся набором обязательных действий, не имеющих утилитарно-практического значения и напоминающих религиозный ритуал (вспомним, например, народные танцы и песни). Воспроизводимые во время праздников танцы и песни опять-таки напоминают религиозные действа. Языку народа придаются сакральные свойства, его обязательно стараются сохранить, даже ес-

ли он не служит удобным средством коммуникации. Здесь обнаруживаются параллели с известными «мертвыми языками», используемыми при богослужении.

Явные религиозные коннотации национализма, на наш взгляд, можно объяснить, исходя из истории его возникновения. Расцвет национализма в XIX в. совпал с выходом на политическую сцену ранее «молчаливого» большинства. В условиях демократизации общества это большинство превратилось из объекта в субъект политики. Оказались «легализованными» его настроения, надежды и даже психологические комплексы. Не является секретом, что в мировоззрении представителей ранее приниженных социальных слоев имелись значительные пласты архаики и традиционализма, которые теперь принимали форму модных политических учений. Стремление к равноправию (как среди членов деревенской общины) привело к распространению либерализма, тяга к характерной для традиционной культуры стабильности – к консерватизму, ностальгия же бывших селян по деревенскому самоуправлению, родственной взаимопомощи, страх перед городом стали основными причинами распространения социализма, а также политического и этнического национализма. Отсюда, на мой взгляд, становятся понятными причины наличия в структуре национализма явных религиозных, (нео)языческих по своей природе, элементов.

Ставшее «очень даже звонким» прежнее «молчаливое большинство» еще в эпоху средневековья, формально будучи приверженцами мировых религий, на деле являлось носителем (нео)языческих воззрений. В XIX в. в Европе и Северной Америке секуляризация разрушила христианскую оболочку (нео)язычества и фактически узаконила его, придав форму «священных» народных традиций, обычаев и верований. В самом образе «народа» («нации») нашли отражение патриархальная кровная семья, община и, наконец, родовые поверья и культы, которые, на мой взгляд, трансформировались в представления об истории народа, его особой миссии, современных проблемах и т.д.

Возврат в «чистое» язычество был невозможен (хотя некоторые интеллектуалы такие попытки и предпринимали), т.к. разрозненные элементы мировых религий стали частью народной культуры, слились с (нео)языческими воззрениями (например, культ могил святых у мусульман, икон – у христиан и т.д.). Возникло очень важное в дискурсе традиционного мировоззрения противоречие: разные новые «культы народов» не могли одновременно «преклоняться» перед «главным существом» одной мировой религии, тем самым умаляя «главный культ» – «культ народа». Выход из создавшейся ситуации был найден в национализации мировой религии. Таким образом, появились германское христианство, итальянский и испанский католицизмы, болгарское православие и т.д.

Данные изменения происходили на протяжении XIX–XX вв. в условиях модернизационных трансформаций, причём страны второго и третьего эшелона модернизации, которые с полным правом можно назвать посттрадиционными, нередко создавали идеологии «мобилизационного рывка». В этих идеологиях элементы мифа и (нео)язычества, в том числе национализированных мировых религий, сливались в один культ народа (расы) и создаваемого им государства. В пределах культа «народа-государства» могло найтись место для разных религий, но только на условиях «подчинения» главному культу. Так, в СССР, несмотря на декларируемый секуляризм, поощрялось обращение к народным, с явными (нео)языческими коннотациями, праздникам, имело место быть целенаправленное «развитие культур народов СССР», но только в рамках коммунистической идеологии, обосновывающей существование государства и осуществляемые им модернизационные преобразования. В европейских корпоративных государствах 1920–40-х гг. несколько национализированных религий могли находиться в пределах культа народа-государства. В демократических странах Европы и США ситуация была иной – в них создавались т.н. гражданские религии, но они не стремились

вовлечь в свою орбиту другие религии, оставляя для своих граждан реальную свободу вероисповедания [Легойда, 1999, 88].

2. Современный российский государственный пантеон и феномен «корпоративных религий»

В 1990-е гг. российские граждане были избавлены от монополии одной идеологии, ранее фактически бывшей обязательной для почитания квазирелигией. Стало наблюдаться разнообразие религиозных воззрений и просто архаических суеверий. Такой мировоззренческий плюрализм совпал с борьбой за власть в высших её эшелонах, когда элите было не до идеологии, хотя необходимость появления «национальной идеи» нередко декламировалась с самых высоких трибун. С 2000-х гг. происходит стабилизация внутривластных отношений, Россия постепенно превращается в корпоративное государство с типичной для таких политических образований идеологией.

Главным сакральным существом становится образ самого государства, позиционируемого как «Родина», «Отечество» и т.д. В образе священной «Родины-матери» нашли отражение многие языческие культы. Пик ритуальных действий приходится на День Победы 9 мая и сопровождается поклонением огню («Вечный огонь»), предкам («Бессмертный полк»), сакральным предметам-фетишам («георгиевская ленточка») и т.д. В пантеон общегосударственного культа были отобраны т.н. «традиционные религии», но при этом они значительно трансформировались в угоду главному культу. В их официальных доктринах было окончательно «затушевано» космополитическое экуменистическое начало, взамен него стали преобладать явные национал-государственные дефиниции. Учитывая политические условия конструирования подобных идеолого-религиозных систем, современные российские «традиционные религии» мы предлагаем назвать, соответственно, корпоративным православием, – исламом, – буддизмом.

Появление корпоративных религий, как и в Европе 1920–40-х гг., обусловлено модернизационными трансформациями общества. Необходимость таких изменений большинством населения может быть воспринята только в рамках привычной архаико-иррациональной риторики, на что и делают главный акцент идеологи.

Создаваемый в современной России (нео)языческий пантеон в плане инкорпорации мировых религий в общегосударственный культ имеет параллели в императорском культе Китая. Он включал в себя конфуцианство, даосизм, буддизм и многочисленные народные верования. Однако ни одна, в том числе и мировая, религия не могла стать общегосударственной, т.к. государство само было объектом поклонения. Официальный пантеон императорского Китая представлял собой «странное смешение различных религиозных верований», но они прекрасно уживались, т.к. были объединены в этом пантеоне «*не как религиозные верования, а как средства равно полезные в деле мироустройства и управления государством*» [Мартынов, 1987б, 288]. Представители бюрократии принимали «активное участие в процессе формирования системы одобренных государством культов», а «*последнее слово в вопросе статуса того или иного божества оставалось за императором*» [Процесс, 2012, 448].

Современные российские официальные праздники с обязательным присутствием глав «основных традиционных религий» напоминают увиденные в Китае в XIX в. священником и ученым Никитой Бичуриным (Иакинфом) церемонии. Например, при похоронах знатного чиновника «*бывают ламы, хошаны и даосы, монахи трех сект, или религий. Они идут тремя отделениями, в известном друг от друга расстоянии, и каждое отделение, в своем богослужебном одеянии, поет свои священные песни. Это делают не по уставу религий, а для пышности выноса*» [Бичурин, 2017, 176].

Подобные аналогии вряд ли случайны. Как известно, технологическая модернизация общества часто сопровождается актуализацией архаичных форм мышления и возвратом к характерной для традиционных обществ недемократической политической

структуре. В связи с этим формирование сложносоставного идеолого-религиозного культа, имеющего сходство с классическими восточными образцами, вполне логично и даже ожидаемо.

3. Корпоративный ислам: основные идеологические концепты

Современный российский корпоративный ислам как идеолого-религиозную систему логично рассмотреть в двух аспектах: во-первых, его отношение к формально светскому государству, вернее официальному государственному культу; во-вторых, его внутреннюю структуру, базовые идеологемы.

Информативным источником о месте корпоративного ислама в современном российском государственном пантеоне служат высказывания Верховного муфтия и председателя Центрального духовного управления мусульман Талгата Таджуддина на его официальной странице в социальной сети «ВКонтакте». Сразу же следует отметить почтительное отношение Верховного муфтия к российскому государству и представителям т.н. «традиционных религий». Т. Таджутдин не устаёт говорить о равноправии народов и религий, об их толерантном сосуществовании в пределах России. Образ государства в его высказываниях сакрализируется, и общее сакральное пространство уравнивает и мусульман, и православных. Так, Т. Таджутдин полагает, что и российские мусульмане могут называть свою страну … «Святой Русью». Применимость данного, явно православного, термина к мусульманскому дискурсу обосновывается тем, что «Больше ста народов Всевышний соединил в одной Отчизне. Отчизну, как и мать, не выбирают …потому наша Отчизна – действительно Святая Русь» [Публичная страница, https://vk.com/talgattadguddin (дата обращения]. Т. Таджутдин заявляет о верности российских мусульман традиции, Корану, Сунне и одновременно …«*Русскому государству». «У нас нет более близкой инстанции, нежели русский народ и Православная Церковь, у нас общая судьба…*» [Публичная страница, https://vk.com/talgattadguddin].

Т. Таджутдин разделяет мнение об «*исторически синтезированном генетическом коде всего народа нашей великой державы – России!*». Государство он сравнивает с Ноевым ковчегом, куда были собраны сотни народов, предки которых сберегли «золотой стержень своих взаимоотношений» [Публичная страница, https://vk.com/ talgattadguddin].

Толерантность Верховного муфтия заканчивается, когда он начинает говорить о внешнеполитических проблемах страны, при этом полностью разделяя основные идеологемы официального российского курса: «*Зная коварные геополитические навыки Запада, не стоит удивляться и тому, что во всем действует у них двойной стандарт…Их задача внести раскол. Но мы, вожди традиционного Ислама, прекрасно понимаем смысл этой зловещей игры, и надеемся, что русский народ, его духовные и светские правители также прекрасно знают этому цену*» [Публичная страница, https://vk.com/talgattadguddin].

Нетрудно заметить, что, находясь в государственном пантеоне, корпоративный ислам десакрализируется, и религиозная система превращается, скорее, в политико-идеологическое учение, которое используется в административно-бюрократических целях. То же самое можно сказать о современном русском православии. Декламируемая толерантность «межконфессиональных отношений» является, таким образом, не чем иным, как сосуществованием и «равным служением» двух учений на благо «высшего государственного существа». Подобный (нео)языческий синтез характеризуется «сплавом» двух самостоятельных логических систем координат (ислама и христианства), что типично для структуры мифа.

Если по отношению к государству современный российский корпоративный ислам выступает в качестве единого лояльного фронта, то его внутренняя структура носит сложносоставной характер, что обусловлено, в первую очередь, национализацией

мировой религии и превращением её в контролируемую государственными органами совокупность местных этнических культов. «Традиционный ислам» распадается на татарский, башкирский, чеченский и другие варианты.

4. Корпоративный ислам в Татарстане: административно-бюрократическое становление и идеологическое обоснование

В 1990-е гг. в Татарстане, как и во всей России, наблюдался религиозный ренессанс, который часто грозил выйти из-под контроля властей. Сама республиканская элита была занята урегулированием отношений с Федеральным Центром, и поэтому религиозные вопросы оказывались на периферии её внимания. Между тем, в республике набирал силу ваххабизм, являющийся для государственной власти серьезным идеологическим соперником, отрицающим, во-первых, легитимность самого светского государства, во-вторых, ставящим национальную идентичность на второе место после религиозной. Космополитизм ваххабизма был опасен для зарождающейся республиканской идеологии, первоначально основанной на идеях татарского этнонационализма.

Из-за своего ярко выраженного космополитизма, ваххабизм, в отличие от традиционных ислама и православия, не мог быть включен в активно формируемый государственный культ Татарстана. Однако ваххабизм в 1990-е гг. пользовался определенной популярностью, т.к. отождествлялся с экономическими успехами Саудовской Аравии, которые диссонировали с отечественной реальностью. Постепенно власти Татарстана пришли к выводу о необходимости поставить под свой контроль исламские институты региона с тем, чтобы затем превратить их в действенный идеологический инструмент как для укрепления собственного суверенного государственного культа, так и для борьбы с ваххабизмом.

Важной вехой становления татарского корпоративного ислама является т.н. «Объединительный съезд мусульман Республики Татарстан» в 1998 г. Съезд прошел под контролем Президента Татарстана М.Ш. Шаймиева. Весьма примечательно, что один из активных проводников идеи татарского ислама В. Якупов предложил М.Ш. Шаймиеву стать «*духовным главой, первосвященником и самому назначать муфтия*» [Ахунов, 2013, 251]. С формальной точки зрения, такого не случилось, но сам факт подобного обращения говорит о векторе отношений между государством и исламом. Суть ошибки В. Якупова состояла, скорее всего, в том, что он не понял, что М.Ш. Шаймиев уже является «первосвященником» другого, более могущественного, нежели корпоративный ислам, культа – официального государственного культа Татарстана, в который на правах подчиненного учения входит сам татарский ислам. Реализация в свое время активно обсуждавшегося предложения В. Якупова для М.Ш. Шаймиева, еще недавно бывшего Первым секретарем Татарского обкома КПСС, значило бы явное «понижение».

Было создано централизованное Духовное управление мусульман РТ, частью этой структуры стали районные мухтасибаты и казыяты, что повторяло принципы светского административного управления регионом. «Религиозная вертикаль власти» затронула каждый приход, контролируя приверженность имама традиционному (в моей интерпретации – «корпоративному») исламу. Под государственный контроль ставился образовательный процесс в медресе. Министерство образования РТ и Совет по делам религий теперь, путем отзыва лицензии, могли закрыть любое мусульманское образовательное учреждение [Набиев, 2005, 16].

Установившийся бюрократический контроль над религиозными культами стал напоминать ситуацию в традиционном Китае, где даже на уровне низовой административной единицы – уезда – власти воздействовали на народные верования, упорядочивали их в рамках общеимперского культа, в результате чего складывалась хорошо организованная система религиозной активности [Мартынов, 1987а, 5].

В официальный пантеон татарстанского государственного культа вошло синкретическое идеолого-религиозное учение, составными частями которого стали исламские и местные (нео)языческие элементы, воспринимаемые как народные традиции. Этнический компонент в этом учении был сильнее религиозного. Один из идеологов татарского ислама В. Якупов озвучивал реализуемую государственными органами на деле точку зрения, согласно которой в духовном образовании очень важно «*преобладание в преподавательском составе местного этнического материала. Иначе возникает опасность мутации менталитета, вторжения чуждых и чужих моделей не только поведения, но и мышления и миропонимания. Необходимо … обращение в процессе преподавания к конкретным эпизодам именно из татарской истории…*» [Якупов, 2005, 15].

Современным идеологом татарстанского варианта корпоративного ислама является бывший коммунистический идеолог, бывший советник Президента Татарстана по политическим вопросам, а ныне директор Института истории им. Ш. Марджани АН РТ Рафаэль Хакимов. Он мечтает видеть Татарстан единой корпорацией с иерархией интересов, в связи с чем конструирует доктрину «Корпорация Татарстан» [Хакимов, 2014, 215]. Для такого государственного образования он предназначает, в том числе, и евроислам, на поверку оказывающийся религиозной составляющей татарского этнонационализма.

Главной идеологической задачей Р.С. Хакимова является национализация ислама, затушевывание его космополитических начал. В связи с этим он заявляет: *«…текст Корана не в состоянии говорить своим собственном голосом*» [Хакимов, 2007, 287], ему нужны интерпретаторы. В результате своей интерпретации Корана Р.С. Хакимов его национализирует, заявляя, что «Коран несет в себе печать той культуры и того народа, которому он был ниспослан» [Хакимов, 2007, 290]. Священная книга всех мусульман «становится» частью арабской культуры, следовательно, не во всем «подходящей» для современной татарской нации. Р.С. Хакимов делит аяты Корана на мекканский и мединский периоды. «Мекканские аяты», по его мнению, обращены ко всем людям и, значит, «подходят» для татар, тогда как «мединские аяты» обращены, в большей степени, к арабам («*Я живу в Татарстане и не хочу быть похожим на средневекового араба, я татарин и хочу остаться татарином. Для меня важна история собственного народа, тем более что татары повлияли на судьбы Евразии не в меньшей степени, чем арабы на историю Востока*») [Хакимов, 2007, 293]. Следование ортодоксальным «мединским аятам», по мнению Р.С. Хакимова, зависимость от «отсталого менталитета» [Хакимов, 2007, 299].

Корпоративный ислам в версии Р.С. Хакимова становится частью татарского этнонационализма, а тот, в свою очередь, является одним из важнейших учений официального государственного культа Татарстана. Неудивительно, что корпоративный ислам мыслится как один из элементов ускорения модернизации региона: «Имамы должны участвовать в развитии экономики и культуры республики. Они должны предлагать экономические и социальные проекты, улучшающие нашу жизнь, помогать завоевывать рынки сбыта в мусульманском мире, не просто напоминать о пятикратной молитве» [Хакимов, 2007, 299].

5. Итоги исследования могут быть выражены в следующих положениях:

– Появление корпоративного ислама обусловлено модернизацией (пост)традиционного общества. Это религиозно-политическое учение является составным элементом общегосударственного культа и используется в качестве инструмента мобилизации населения для решения стоящих перед государством задач.

– В корпоративном исламе собственно религиозный компонент оттеснен на второй план, главную роль в нем играют элементы этнонационализма. В связи с этим, от-

мечаются многочисленные (нео)языческие составляющие учения, в частности, сосуществование ислама с проявлениями т.н. «народной культуры».

– Становление корпоративного ислама связано с процессами урбанизации и вовлечения в политическую жизнь широких слоев населения, в мировоззрении которых сильны архаические составляющие. Слабое знакомство с содержанием Корана и нахождение под влиянием трансляции идей этнонационализма приводят к формированию синкретических учений, динамично меняющихся под влиянием внешних обстоятельств.

– (Нео)языческий общегосударственный культ, составной частью которого является корпоративный ислам, создает актуальную политическую мифологию, изучение которой подходящими для деконструкции мифа методами может позволить получить «методологический ключ» для изучения всего массива современных российских религиозно-политических текстов.

– Признание существования современного общероссийского государственного религиозного культа и традиционных религий, как составляющих его учений, открывает широкие компаративистские возможности, в частности, для корректного сравнения российских реалий с религиозными системами западного мира и Востока (в частности, Китая).

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Ахунов, А.М. Объединительный съезд мусульман Республики Татарстан 1998 г. / А.М. Ахунов // Филология и культура. – 2013. – № 4. – С. 250–254.

2. Бичурин, Н. Неизвестный Китай: записки первого русского китаеведа / Н. Бичурин. – М.: Издательство «Э», 2017. – 352 с.

3. Легойда, В.Р. «Гражданская религия» в США: генезис и основные характеристики / В.Р. Легойда // Государство. Церковь. Религия. В России и за рубежом. – 1999. – № 4. – С. 88–101.

4. Мартынов, А.С. Государство и религии на Дальнем Востоке (вместо предисловия) / А.С. Мартынов // Буддизм и государство на Дальнем Востоке. Сборник статей. – М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1987. – С. 3–46.

5. Мартынов, А.С. Официальная идеология императорского Китая / А.С. Мартынов // Государственность в докапиталистических обществах Азии: сборник статей. – М.: «Наука», 1987. – С. 277–292.

6. Набиев, Р.А. Взаимодействие государственных и религиозных структур РТ в сфере образования / Р.А. Набиев // Система мусульманского религиозного образования у татар: история, проблемы, перспективы. Сборник материалов одноименной научно-практической конференции. – Казань, 2005. – С. 16–21.

7. Публичная страница Верховного муфтия России Талгата Таджутдина в социальной сети «ВКонтакте». Сообщение от 14.07.2017, 13:53 [Электронный ресурс]. – URL: https://vk.com/talgattadguddin (дата обращения: 1.09.2017).

8. Публичная страница Верховного муфтия России Талгата Таджутдина в социальной сети «ВКонтакте». Сообщение от 15.07.2017, 16:24 [Электронный ресурс]. – URL: https://vk.com/talgattadguddin (дата обращения: 1.09.2017).

9. Публичная страница Верховного муфтия России Талгата Таджутдина в социальной сети «ВКонтакте». Сообщение от 19.07.2017, 10:30 [Электронный ресурс]. – URL: https://vk.com/talgattadguddin (дата обращения: 1.09.2017).

10. Публичная страница Верховного муфтия России Талгата Таджутдина в социальной сети «ВКонтакте». Сообщение от 26.08.2017, 12:16 [Электронный ресурс]. – URL: https://vk.com/talgattadguddin (дата обращения: 1.09.2017)

11. Процесс формирования официальной идеологии императорского Китая / Сост. М.Е. Кравцова. – СПб.: Наука, 2012. – 591 с.

12. Хакимов, Р.С. Где наша Мекка? (Манифест евроислама) // Тернистый путь к свободе (Сочинения. 1989-2006). – Казань: Татар. кн. изд-во, 2007. – С. 285–327.

13. Хакимов, Р.С. Татарстан: идеология регионального развития. Монография / Р.С. Хакимов. – Казань: КЦФПП; Изд-во «ЯЗ», 2014. – 220 с.

14. Якупов Валиулла хазрат. Соотношение религии и общества в духовном образовании / Якупов Валиулла хазрат // Система мусульманского религиозного образования у татар: история, проблемы, перспективы. Сборник материалов научно-практической конференции. – Казань, 2005. – С. 14,15.

ДАШКОВСКИЙ П.К.

Доктор исторических наук, доцент, заведующий кафедрой политической истории, национальных и государственно-конфессиональных отношений, заведующий лабораторией этнокультурных и религиоведческих исследований

Факультет массовых коммуникаций, филологии и политологии, Алтайский государственный университет (Россия, Барнаул)

ЖАНБОСИНОВА А.С.

Доктор исторических наук, профессор, декан

Исторический факультет, Восточно-Казахстанский государственный университет (Казахстан, Усть-Каменогорск)

ОТНОШЕНИЕ НАСЕЛЕНИЯ ВОСТОЧНОГО КАЗАХСТАНА К ЭТНОРЕЛИГИОЗНЫМ ПРОЦЕССАМ (ПО РЕЗУЛЬТАТАМ СОЦИОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ)

Статья подготовлена при финансовой поддержке Минобрнауки РФ (проект №33.2177.2017/4.6)

Аннотация. В статье на основе анализа результатов социологических исследований представлена характеристика современных религиозных процессов в Восточном Казахстане. Казахстан имеет значительную общую границу с Российской Федерацией, что отражается в этноконфессиональных процессах. В результате проведенных исследований показано, что конфессиональная составляющая на территории Казахстана целиком связана с этнической принадлежностью респондентов. Несмотря на то, что Казахстан позиционирует себя как светское государство, респонденты отмечают, что ислам оказывает особое влияние на правительство. На современном этапе, по мнению респондентов, государство должно прилагать активные усилия по предотвращению появления радикальных экстремистских группировок. В тоже время следует обратить внимание на достаточно толерантное отношение ко всем конфессиям на территории Восточного Казахстана, несмотря на зафиксированные факты появления экстремистских идей. В целом, делается вывод о том, что наблюдается естественное противоречие в развитии текущей ситуации, характерное для Казахстана, в том числе и для восточной его части. С одной стороны, определенная стабильность религиозной ситуации, а с дру-

гой – наличие множества подводных течений, связанных с радикальными религиозными движениями.

Ключевые слова: этнические и религиозные процессы, Казахстан, ислам, государственно-конфессиональные отношения, толерантность.

DASHKOVSKIY P.K.

Doctor of Sciences (History), Associate Professor at the Department of PoliticalHhistory, National and State-Confessional Relations; Head of the Laboratory of the Ethnocultural and Religious Research

Altai State University (Russia, Barnaul)

ZHANBOSINOVA A.S.

Doctor of Sciences (History), Professor, Dean

Faculty of history, East Kazakhstan State University (Kazakhstan, Ust-Kamenogorsk)

THE ATTITUDE OF THE POPULATION OF EAST KAZAKHSTAN TO ETHNO-RELIGIOUS PROCESSES (ACCORDING TO THE RESULTS OF SOCIOLOGICAL RESEARCH)

The article was prepared with the financial support of the Ministry of Education and Science of the Russian Federation (project No. 33.2177.2017 / 4.6).

Abstract. The article presents the characteristics of modern religious pro-cesses in the Kazakhstan, primarily in its Eastern part, based on the analysis of the results of sociological research. This country has a significant common border with the Russian Federation, which is reflected in ethno-confessional processes. As a result of the conducted researches it is revealed that the confessional component in the territory of Kazakhstan is entirely connected with ethnicity of respondents. Despite the fact that Kazakhstan positions itself as a secular state, respondents note that Islam has a special impact on the government. At the present stage, according to respondents, the state should make active efforts to prevent the emergence of radical extremist groups. At the same time, it is necessary to pay attention to a fairly tolerant attitude to all religions in the territory of East Kazakhstan, despite the facts of extremist ideas noted by the respondents. In general, it is concluded that there is a natural contradiction in the development of the current situation, typical for Kazakhstan, including its Eastern part. On the one hand, there is a certain sta-bility of the religious situation, and on the other hand, there are many underwater currents associated with radical religious movements.

Keywords: ethnic and religious processes, Kazakhstan, Islam, Church-state relations, tolerance.

За последнюю четверть века произошли значительные социально-экономические, политические и мировоззренческие преобразования на постсоветском пространстве. Провозглашение свободы совести на закате истории СССР, а затем и в образовавшихся на базе союзных республик независимых государствах, имело серьезные последствия. С одной стороны, открылись фактически неограниченные возможности для исповедования любой религиозной системы или не исповедования никакой, т.е. сохранения атеистического мировоззрения. С другой стороны, неуклонно обозначилась тенденция на увеличение числа религиозных общин, как традиционных конфессий, так и т.н. новых религиозных движений. Сложившаяся ситуация требовала выработки новой государственно-конфессиональной политики, которая учитывала бы полиэтничность и поликонфессиональность новых суверенных государств.

Важным аспектом изучения религиозных процессов, в том числе в Восточном Казахстане, являются социологические исследования, которые существенно дополняют, а порой и вносят коррективы в данные официальной статистики. Аналогичные исследования, направленные на выявление влияния этнических и религиозных процессов на сознание населения отдельных регионов, уже проводились в Западной Монголии, а также на территории Алтайского края России [Дашковский, Цэдэв, Шершнева, 2010; Дашковский, Шершнева, Цэдэв, 2013; 2017; Дашковский, Нямдорж, Шершнева, 2014; Дашковский, Романова, 2017; Дашковский, Цэдэв, 2017; Цэдэв, 2017; Dashkovskiy, 2015; и др.]. Примечательно, что Восточный Казахстан, Западная Монголия и Алтайский край образуют своеобразную историко-культурную трансграничную зону. Такая историческая взаимосвязь неизменно сказывается и на специфике этноконфессиональных процессов, что выражается в определенных общих тенденциях в обозначенной сфере.

Визитной карточкой Казахстана является этническая и религиозная палитра, которая включает более 130 этносов и значительное религиозное многообразие. В Казахстане заметны новые тенденции, указывающие на изменение социальной роли религии, что отражается стремительным ростом численности верующих, увеличением количества религиозных объединений, усложнением межконфессиональных отношений, подверженностью населения религиозному воздействию, тождественности религиозной и этнической идентификации [Телебаев, 2003, 101–105; 2007].

В данной работе представлены результаты социологического исследования в Восточно-Казахстанской области Республики Казахстан, проведенного авторами в 2014–2015 гг. Из 464 респондентов (100%), опрошенных в данной области, 56% (259 человек) считают, что человеку необходимо быть верующим. 25% (117 человек) респондентов не считают веру обязательным составляющим жизни каждого человека, а 19% респондентов затруднились определить роль религии в жизни человека. При этом наиболее важное место религии в жизни человека выделяют лица в возрасте от 16 до 21 года. В этой возрастной группе 62% респондентов, а это 182 человека из 292 опрошенных считают, что религия – неотъемлемая сторона человеческой жизни. Самый низкий процент религиозности отмечен у лиц в возрасте от 36 до 45 лет. Здесь всего 26% опрошенных отмечают важную роль религии в жизни общества, и 43% респондентов в данной возрастной категории затруднилось ответить на вопрос о роли религии в их жизни. В свою очередь, это может свидетельствовать как об их дальнейшем положительном, так и отрицательном отношении к религиозности в обществе.

Распределение респондентов по конфессиональной принадлежности в рассматриваемом регионе находит свое отражение в диаграмме 1.

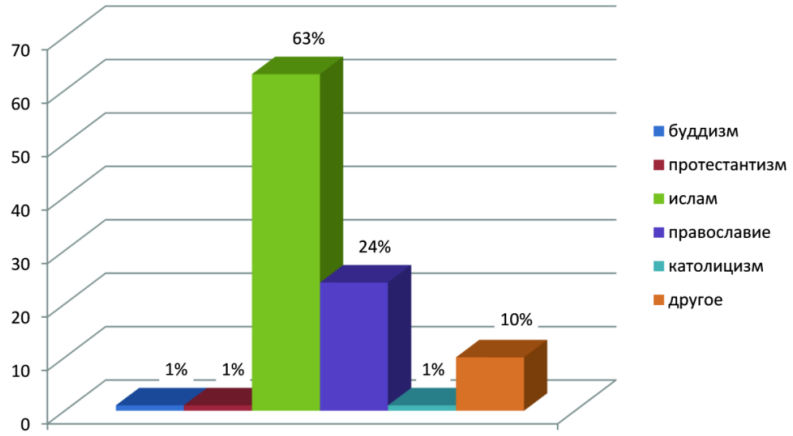

Диаграмма 1. Конфессиональная принадлежность населения Восточно-Казахстанской области

Из диаграммы видно, что на территории Восточного Казахстана преобладающими конфессией является ислам. Достаточно большой процент респондентов указали другое вероисповедание. При этом следует отметить, что конкретизировать свое вероисповедание респонденты данной категории отказались.

Следует также отметить, что конфессиональная принадлежность достаточно тесно сопряжена с национальной идентичностью рассматриваемого района. Лишь 2% из всего числа опрошенных не указали своей национальности. Таким образом, население в опрашиваемом регионе по национальному признаку расположено следующим образом (диаграмма 2):

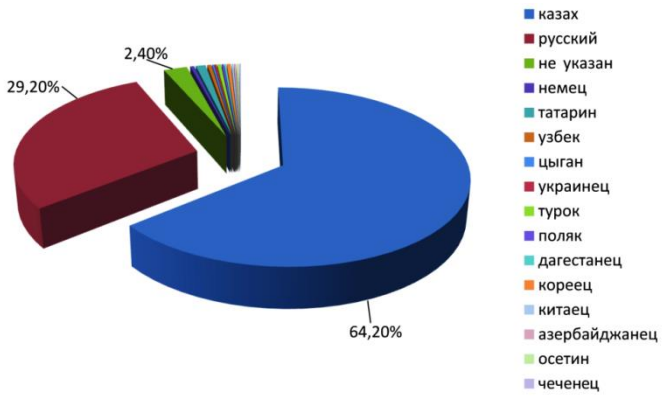

Диаграмма 2. Национальная принадлежность респондентов Восточно-Казахстанской области

Самыми крупными этническими группами являются русские и казахи, а представители других национальностей составляют менее 1% опрошенных. Следует заметить, что процент исповедующих ислам на территории Казахстана практически полностью совпадает с этнической группой казахов. Аналогичная ситуация наблюдается и с представителями православного вероисповедания, которые в этническом отношении преимущественно относят себя к русским.

О глубине религиозной веры могут свидетельствовать ответы на вопрос: отмечаются ли религиозные праздники дома? При этом лишь 21% опрошенных сказали, что дома религиозные праздники ими не отмечаются. Второй вопрос, который помогает определить уровень религиозности в народе, это посещение храма (мечети, церкви и т.д.). Полученные данные представлены на диаграмме 3.

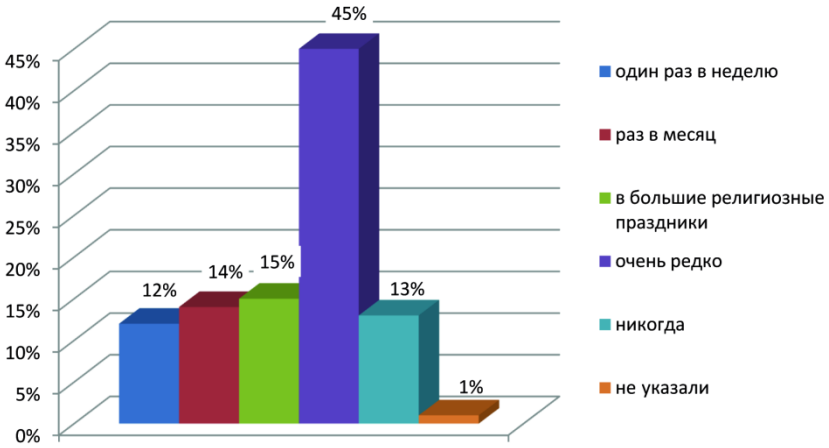

Диаграмма 3. Посещение респондентами Восточно-Казахстанской области культовых объектов (мечеть, церкви и т.д.)

Диаграмма показывает, что посещение культовых мест жителями Казахстана не рассматривается как обязательное. Кроме того, следует подчеркнуть, что, несмотря на важность религии в жизни общества и то, что 77% респондентов отмечают религиозные праздники, соблюдение религиозных обрядов, так же, как и посещение культовых мест, не считается обязательным. Лишь 33% опрошенных считают соблюдение обрядов обязательным, 37% считают, что данные действия не важны в жизни человека и 30% респондентов затруднились ответить на данный вопрос. При этом такого мнения придерживаются представители всех возрастных групп.

О религиозной убежденности свидетельствует и ответ на вопрос, смогли бы респонденты зайти в храм другого вероисповедания. При этом 43% опрошенных указали, что не видят в этом для себя никаких препятствий, 32% все-таки считают для себя не допустимым посещение культовых мест иного вероисповедания и 25% респондентов затруднились ответить на поставленный вопрос. При этом лица в возрасте от 36 лет и старше в гораздо большем количестве случаев не видят для себя препятствий при посещении культовых мест иного вероисповедания. В возрасте от 36 до 45 лет 66% респондентов, в возрасте 46–60 лет 50% и в возрасте от 61 года и старше 67% отпрошенных не рассматривают для себя запретным посещение храмов иного вероисповедания.

Важнейшим фактором регулирования межнациональных и межрелигиозных взаимоотношений являются семейно-брачные отношения. Согласно опросу 36% (167 человек) не согласились бы на брак с представителем другой веры. При этом 356 человек (77%) ответили, что в их семьях отсутствуют представители другой веры. В случае вступления в брак с представителями иного вероисповедания предпочтение отдается исламу (47% респондентов), на втором месте протестантизм – 28% опрошенных, и на третьем католичество и православие – по 25% респондентов. Протестантизм в данном регионе был выбран как наиболее предпочтительная конфессия для заключения межконфессионального брака, так как они являются представителями христианской традиции.

Оценить межконфессиональную ситуацию на территории Казахстана позволяет вопрос о том, насколько легко жители находят контакт с представителями другой религии. При этом 57% опрошенных ответили, что им легко найти контакт с представителями иных вероисповеданий, а 27% опрошенных отметили, что скорее легко, чем сложно найти контакты с последователями другой религии.

На территории Казахстана возникают противоречия в первую очередь с представителями преобладающей конфессии. Так противоречия с исповедующими ислам возникают в 30% случаев, на втором месте – православие и 18% конфликтных ситуаций. Однако следует обратить внимание на то, что на территории Казахстана установилось достаточно толерантное отношение к представителям иных конфессий. У 80% опрошенных не возникало противоречий с представителями других конфессий.

Следует также отметить, что согласно проведенному опросу можно говорить о достаточной осведомленности жителей Восточного Казахстана в конфессиональных вопросах. Из диаграммы 4 мы видим, с какими конфессиями знакомы жители Казахстана.

Диаграмма показывает, что жители Восточного Казахстана, в большинстве случаев знакомы не только с традиционными конфессиями, но и с новыми религиозными движениями.

В качестве причин возникновения конфликтов опрошенные указывают следующие факторы (диаграмма 5).

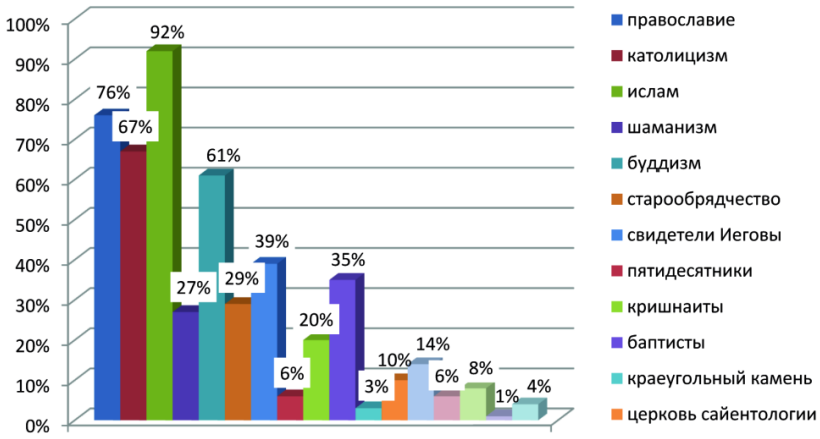

Диаграмма 4. Степень знакомства населения Восточно-Казахстанской области с религиозными направлениями

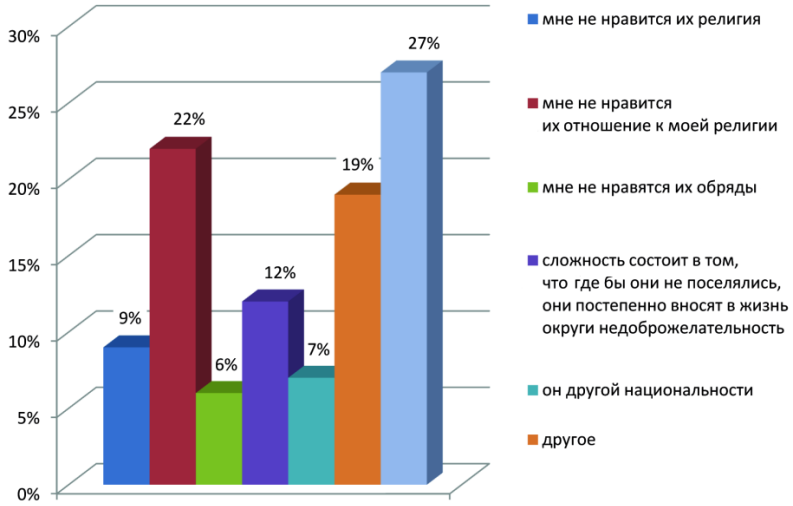

Диаграмма 5. Факторы, влияющие на возникновение этноконфесиональных конфликтов в Восточно-Казахстанской области

Из диаграммы видно, что национальный признак не является основной причиной возникающих конфликтов. Лишь 7% опрошенных отметили его как причину возникшей конфликтной ситуации.

Отношение к появлению незнакомых конфессий вызывает у жителей Казахстана неоднозначное отношение. Затруднились ответить на поставленный вопрос 50% респондентов. У 24% опрошенных появление незнакомой религиозной системы вызывает отрицательное отношение. Несмотря на это, религиозную ситуацию в Казахстане, можно рассматривать в целом как стабильную и спокойную, о чём свидетельствуют ответы респондентов на данный вопрос (диаграмма 6).

Особое внимание респондентов было уделено вопросу взаимодействия религии и государственной власти. В первую очередь это касалось вопроса, должны ли религиозные деятели вмешиваться в дела политики. На данный вопрос 72% (333 человека) ответили, что они против вмешательства религиозных лидеров в дела государства. При этом, несмотря на стабильность религиозной ситуации в Восточном Казахстане и на светскость государственной власти, респондентам было предложено ответить на вопрос: какие конфессии имеют большое влияние на политику Казахстана? Полученные результаты представлены в диаграмме 7.

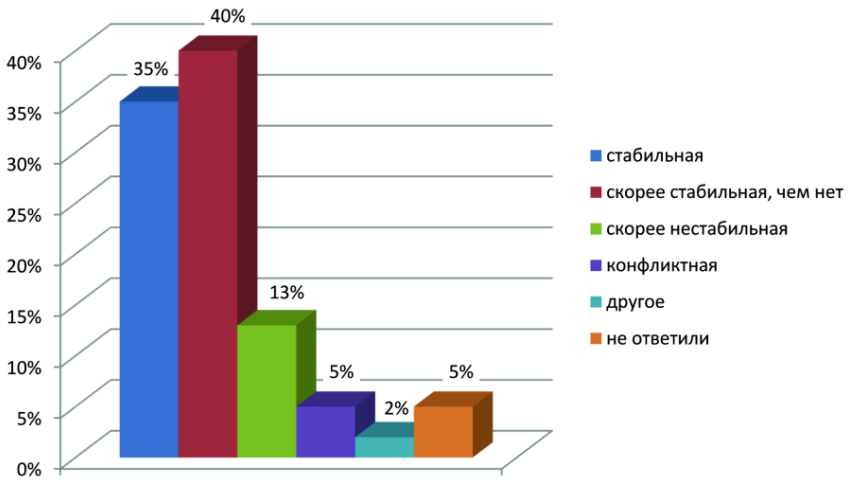

Диаграмма 6. Степень оценки жителями Восточно-Казахстанской области религиозной ситуации в стране

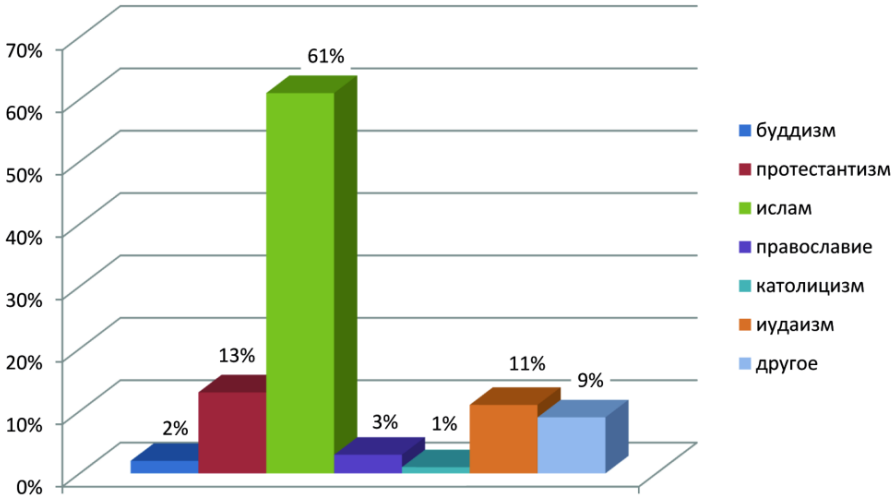

Диаграмма 7. Степень влияния конфессий на политику страны по оценкам жителей Восточно-Казахстанской области

Так, 9% респондентов считают, что в Казахстане никакая религия не оказывает влияние на государственную политику, хотя, как видно из диаграммы 7, достаточно большой процент респондентов считают, что традиционная конфессия (ислам) оказывает особое влияние на систему государственной власти на территории Республики Казахстан.

Особую роль в жизни современного общества играют СМИ и то, насколько они полно и честно освещают многие вопросы, в том числе и вопросы религии. Так, например, 40% опрошенных, считают, что СМИ на территории Казахстана недостаточно внимания уделяют религиозной ситуации в стране. При этом также нет единого положительного мнения по поводу того, насколько вопросы религии освещаются достоверно и полно. Так, на вопрос верно ли СМИ отражают религиозную ситуацию, респонденты ответили следующим образом (диаграмма 8).

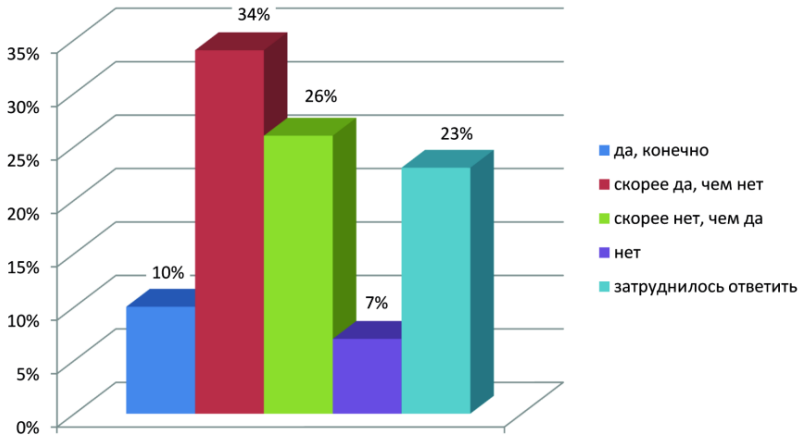

Диаграмма 8. Степень полноты отражения СМИ религиозной ситуации в стране по оценкам жителей Восточно-Казахстанской области

В результате опроса было установлено, что жители Республики Казахстан не в достаточной мере получают информацию о религиозных проблемах, происходящих в государстве. К тому же респондентов не всегда устраивает качество получаемой информации. При этом 56% опрошенных получают информацию о религиозной ситуации в стране через телевидение.

На вопрос о связи религии с экстремистской деятельностью респонденты в 50% случаев ответили, что экстремизм и религия напрямую не связаны между собой, а в 30% случаев затруднились ответить на данный вопрос. Хотя тут же отмечают, что религия все-таки может оказывать влияние на рост экстремистской деятельности. Такого мнения придерживаются 54% опрошенных. Именно с исламом 50% (124 человека) респондентов связывают рост экстремистской деятельности. Наиболее подвержены данному явлению, по мнению респондентов, южные (50%) и западные (20%) районы Казахстана. Противодействовать данному явлению, по мнению жителей Казахстана, может грамотная работа правоохранительных органов и спецслужб (так считают 43% опрошенных), а так же грамотная политика президента и правительства (16% респондентов придерживаются такого мнения).

Несмотря на то, что Казахстан является полностью светским государством, в котором, по мнению 36% опрошенных, в полной мере реализуется Конституционный принцип отделения церкви от государства и равноправия религиозных организаций, большинство опрошенных считают, что знакомства с религиями мира должно начинаться в школе. Такого мнения придерживается 77% респондентов. При этом значительная часть опрошенных (44%) считает, что правительство должно предоставлять равные права представителям всех вероисповеданий, в том числе и новым религиозным движениям. Согласно же мнению 17% респондентов, никаких существенных изменений внутри самих религиозных общин на сегодняшний день не происходит. 35% опрошенных вообще затруднились ответить на вопрос по поводу внутриконфессиональных изменений.

Таким образом, в результате проведенных исследований можно прийти к следующим выводам. Конфессиональная составляющая на территории изучаемого региона целиком связана с этнической принадлежностью респондентов. Несмотря на то, что Казахстан позиционирует себя как светское государство, респонденты отмечают, что ислам, как господствующая конфессия на территории страны, оказывает определенное влияние на власть. Следует отметить, что жители республики, по их собственному мнению, получают недостаточно полную информацию о религиозной ситуации в своём регионе. Нужно также указать на преобладание у опрошенных толерантного отноше-

ния ко всем конфессиям на территории Казахстана. Жителями Восточного Казахстана в большинстве случаев не испытывается никакого тревожного или негативного отношения к представителям иных вероисповеданий.

В то же время нельзя не указать и на факты распространения экстремистских идей в Казахстане, так же как и на всем постсоветском пространстве, включая Россию [Градусова, Мазуров, Потапов, Снесарь, Труфанов, 2010; Эмануилов, Яшлавский, 2016, 238–277; и др.]. Такая тенденция отмечена как в Восточном Казахстане, так и на юге и западе страны [Жанбосинова, 2014; Михеев, 2015]. При этом в последнее десятилетие экстремисты все чаще прибегают к распространению своих идей и вербовки сторонников через интернет ресурсы. Аналогичная ситуация наблюдается и Казахстане, хотя власти пытаются блокировать экстремистские сайты, но проблема остается довольно острой [Ботайулы, 2014].

В целом отметим, что наблюдается естественное противоречие в развитии текущей ситуации, характерное для Казахстана, в том числе и для восточной его части, граничащей с Россией. С одной стороны, относительная стабильность религиозной ситуации, а с другой – наличие множества подводных течений, связанных с радикальными религиозными движениями. Этноконфессиональные процессы, которые происходят в Восточном Казахстане и в целом в стране, заставляют задуматься не только о национальной, но и духовной безопасности. Внутренняя политика Казахстана, а также соседних стран, включая Россию, в сфере свободы совести должна учитывать многие аспекты деятельности зарубежного миссионерства. Религиозное возрождение влияет на все стороны общественной жизни, порождает множество проблем, которые требуют внимания органов государственной власти, местного самоуправления и правоохранительной системы.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Ботайулы Р. Эксперты в усилении экстремизма винят Skup / Р. Ботайулы [Электронный ресурс]. – URL: http://rus.azattyq.org/content/extremism-skype/26711622.html (дата обращения 26.11.2014).

2. Градусова, М.М. Националистический и религиозный векторы в экстремизме и терроризме: уголовно-правовой и криминологический анализ М.М. Градусова, В.А. Мазуров, Д.П. Потапов, В.А. Снесарь, А.Ю. Труфанов. – Барнаул: Изд-во Алт. ун-та, 2016. –399 с.

3. Дашковский, П.К. Этноконфессиональные процессы в Монгольском аймаке / П.К. Дашковский, Н. Цэдэв // Религиозный ландшафт Западной Сибири и сопредельных регионов Центральной Азии. – Т. 3: Конец XX-начало XXI в.: коллективная монография / отв. ред. П.К. Дашковский. – Барнаул, 2017. – С. 122–135.

4. Дашковский, П.К. Некоторые особенности этноконфессиональной ситуации в Баян-Ульгийском аймаке Монголии / П.К. Дашковский, Н. Цэдэв, Е.А. Шершнева // Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе. – Барнаул, 2010. – Вып. IV. – С. 180–186.

5. Дашковский П.К. Этноконфессиональные процессы в Ховдском и Баян-Ульгийском аймаках Монголии / П.К. Дашковский, Е.А. Шершнева, Б. Нямдорж // Религия в истории народов России и Центральной Азии. – Барнаул: Изд-во Алт. ун-та, 2014. – С. 293–299.

6. Дашковский П.К. Монгол улсын Баян-Өлгий аймаг дахь угсаатны шашны нӨхцӨл байдлын зарим онцлог / П.К. Дашковский, Н. Цэдэв, Е.А. Шершнева // Эрдэм шинжилгээний бичиг. – 2013. – № 1 (6). – С. 24–29.

7. Дашковский, П.К. Этноконфессиональные исследования в Монголии в 2016 г. / П.К. Дашковский, Н. Цэдэв, Е.А. Шершнева // Народы и религии Евразии. – 2017. – Вып. 1–2 (10–11). – С. 115–128.

8. Жанбосинова, А.С. Казахский джихад и казахстанская толерантность // Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе / А.С. Жанбосинова. – Барнаул: Изд-во Алт. ун-та, 2014. – Вып. VII. – С. 200–211.

9. Михеев, С. О религиозной ситуации в ВКО [Электронный ресурс]. – URL: http://yvision.kz/post/635720 (дата обращения 9.07.2015).

10. Телебаев, Г.Т. Религиозная идентификация населения и религиозная ситуация в Республике Казахстан / Г.Т. Телебаев // Социс. – 2003. – № 3. – С. 101–105.

11. Телебаев, Г.Т. Этнорелигиозная идентификация молодежи Казахстана. Основные итоги республиканского социологического исследования / Г.Т. Телебаев. – Астана, 2007.

12. Цэдэв, Х. Наваанзоч. Некоторые проблемы изучения этноконфессиональной ситуации в Монголии / Х. Цэдэв // Народы и религии Евразии. – 2017. – Вып. 3–4 (12–13). – С. 128–134.

13. Эмануилов, Р.Я. Религия и терроризм: проблемы соотношения / Р.Я. Эмануилов. – М.: Наука, 2016. – 413 с.

14. Dashkovskiy, P. Ethnic and Religious Processes in Western Mongolia (based on social research) / P. Dashkovskiy // Procedia – Social and Behavioral Sciences. – 2015. – № 185. – P. 109–116.

КАЩАЕВА М.В.

Кандидат исторических наук, доцент Кафедра политической истории национальных государственно-конфессиональных отношений, Алтайский государственный университет (Россия, Барнаул)

ЭФФЕКТИВНОСТЬ КОНТРОЛЬНЫХ МЕР ГОСУДАРСТВЕННОЙ ПОЛИТИКИ В ОТНОШЕНИИ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ НА ТЕРРИТОРИИ АЛТАЙСКОГО КРАЯ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XX ВВ.

Аннотация. Многочисленные исследования истории РПЦ первой половины XX века характеризуют политику Советского государства как репрессивную по отношению к церкви, как и к обществу в целом. События второй мировой войны повлияли на идеологический курс советского правительства, а международная обстановка усилила необходимость демонстрации в СССР идеи соблюдения прав человека. Данные факторы способствовали изменению государственно-конфессиональной политики. В работе автор предпримет анализ отдельных аспектов политики советского государства в отношении Русской православной церкви во второй половине XX века на территории Алтайского края. Обращая внимание на тенденции 1940-х годов в отношении религии в целом, автор делает акцент на процессе реализации аспектов государственно-конфессиональной политики в 1960−1970-х гг. Возвратив репрессивный характер государственно – конфессиональной политики, свойственный довоенному времени, правительство СССР получило обратную реакцию, выражавшуюся в увеличении численности приходов и совершении обрядов и других культовых практик.

Ключевые слова: положение Русской православной церкви на Алтае, государственно-конфессиональная политика в правление Н.С. Хрущева, православные приходы на Алтае в XX в., православный культ.

KASHCHAEVA M.V.
PhD (History), Assistant Professor
Department of Political History, National and State and Confessional Relations, Altai State University (Russia, Barnaul)

THE EFFECTIVENESS OF CONTROL MEASURES OF STATE POLICY CONCERNING THE RUSSIAN ORTHODOX CHURCH IN THE ALTAI TERRITORY IN THE SECOND HALF OF THE 20TH CENTURY.

Abstract. Numerous studies of the history of the ROC in the first half of the 20th century characterize the policy of the Soviet state as repressive in regard to the church, as well as to the society as a whole. The events of the Second World War influenced the ideological course of the Soviet government, and the international situation increased the need for demonstrating the idea of respect for human rights in the USSR. These factors contributed to a change in state-confessional policy. In the work the author analyses some certain aspects of the policy of the Soviet state in relation to the Russian Orthodox Church in the second half of the 20th century in the Altai Territory. Drawing attention to the trends of the 1940s with regard to religion in general, the author places emphasis on the process of realization of aspects of state-confessional policy in the 1960s – 1970s. Having returned the repressive nature of state – confessional policy, characteristic of the pre-war time, the government of the USSR obtained a backlash, expressed in increasing number of parishes and performing rituals and other cult practices.

Keywords: the position of the Russian Orthodox Church in the Altai, state-confessional policy in the government of N. Khrushchev, the Orthodox parishes in the Altai in the 20th century, the Orthodox cult.

События Великой Отечественной войны способствовали изменению позиции советского государства в отношении многих общественных организаций, и, особенно в отношении Русской православной церкви (далее РПЦ). РПЦ, являясь одной из православных автокефалий, обладала правом канонического общения с вселенским православием, и потому рассматривалась советским государством как мощный ресурс, способный осуществлять идейное влияние на иерархию и паству остальных православных церквей. События Поместного Собора РПЦ 1945 года не только демонстрировали миру процесс соблюдения в СССР свободы вероисповеданий, сколько ярко характеризовали политическую и материальную поддержку деятельности РПЦ со стороны Советского государства [Чумаченко, 2007, 91]. Дальнейшие события 1947–1948 гг., выразившиеся в срыве Предсоборного совещания по выработке платформы о вселенской роли Московской патриархии, привели к охлаждению советского руководства относительно идеи использования РПЦ в качестве политического посредника. Подобное положение не могло не оказать роли на внутреннюю религиозную политику. Опираясь на архивные источники, в данной статье автор предпринимает анализ региональной государственно-конфессиональной политики в отношении структур РПЦ в Алтайском крае с целью оценки эффективности мер государственно – конфессиональной политики.

Процесс восстановления структур Русской православной церкви на Алтае, опиравшийся на постановления советского правительства 1944–1947 годов, должен рассматриваться как первоначальный, поскольку результатом прежней, довоенной антирелигиозной политики, стало фактическое отсутствие действующих православных приходов [ГААК. Ф. Р. 1692. Оп. 1 Д. 133. Л. 128]. Период с 1945 по 1947 годы явился временем активной деятельности верующих Алтайского края, стремящихся легализовать свою деятельность, открыть культовые сооружения. С ходатайствами об открытии пра-

вославных церквей и молитвенных домов обращались верующие городов и сел края. В 1947 году на территории края действовало 7 православных церквей и 4 молитвенных дома. Как отмечают исследователи, всего на территории Сибири к 1947 году было зарегистрировано 101 православное общество. По сравнению с процессом восстановления структур РПЦ в центральной части страны активность верующих была в несколько раз выше [Овчинников, 2007, 238].

К концу 1940-х в Алтайском крае особую активность в деле восстановления православных приходов проявили верующие города Бийска. В их обращениях ярко выражена настойчивость по вопросу открытия в городе второй церкви – Успенской. В течение этого периода ими было подано 11 ходатайств, которые неоднократно отклонялись на местном уровне по причине того, что в городе на тот момент уже функционировала Покровская церковь, а здание Успенской церкви было «занято под другие нужды и освободить его не представлялось возможным» [ГААК. Ф. Р. 834. Оп. 4. Д. 752. Л. 28.]. В подтверждении требований верующие выдвигали следующие мотивы: Покровская церковь находилась в Заречном районе, церковное здание вмещало не более 800 человек. В результате решением Алтайского крайисполкома № 458 от 23 апреля 1947 года и постановлением Совета по делам Русской Православной церкви от 20 мая 1947 года ходатайство верующих об открытии Успенской церкви было удовлетворено [ГААК. Ф. Р. 834. Оп. 4. Д. 757. Л. 7].

Права верующих не реализовывались в полной мере, в первую очередь, из-за ограничительных мер органов государственной власти. Важно отметить, что на рассмотрение в Совет по делам Русской Православной церкви отправлялась все же незначительная часть заявлений. Основная масса отклонялась уполномоченным Совета по делам Русской Православной церкви по Алтайскому краю И.Г. Сивко или Алтайским крайисполкомом. В качестве оснований для отказа в регистрации религиозных объединений могли быть: отсутствие церковного здания и возможности предоставить новое подходящее помещение, ветхость строений и необходимость их сноса, использование церковного здания в качестве районного клуба, «дома соцкультуры», склада, гаража, зернохранилища и для прочих хозяйственных нужд, «имеется церковь в соседнем районе», «группа верующих не отражает интересов большинства населения района», «за нецелесообразностью» [ГААК. Ф. Р. 834. Оп. 4. Д. 758. Л. 126].

Основаниями отказа служили, как правило, претензии по вопросам оформления документов. По мнению уполномоченного по делам религии при Алтайском крайисполкоме, в документах предоставлялись неверные сведения. Представленные для регистрации материалы приходилось возвращать для дополнительного выяснения. Кроме того, ни верующие, ни духовенство не имели возможности ознакомиться с положениями постановления 1943 года «О порядке открытия церквей», все документы должны были оформляться на основе устных разъяснений уполномоченного. Подобная практика приводила к ошибкам при оформлении, на исправление которых верующим требовалось время.

Послевоенное оживление религиозной жизни в 1945–1947 гг., способствовавшее возникновению легально функционирующих религиозных объединений в СССР, и в Алтайском крае в частности, постепенно, начиная со второй половины 1948 года, было приостановлено. Пересмотр религиозной политики был обусловлен рядом причин. Одной из причин послужило ужесточение внешней политики СССР с учетом изменения международного положения страны, признание «ограниченной роли Русской Православной церкви во вселенском православии и полезности ее для советской власти» [Поспеловский, 1996, 313]. На региональном уровне новая политика проявилась в директиве заместителя председателя СДРК при Совете министров СССР Садовского в которой говорилось о том, что в настоящий момент все религиозные общины зарегистрированы,

потребности верующих удовлетворены, следовательно, открытие новых приходов и молитвенных домов необходимо ограничить [ГААК. Ф. 1692. Оп.1. Д. 4. Л. 44].

На XXI съезде КПСС в 1959 году было объявлено об окончательной победе социализма в СССР и начале строительства коммунистического общества. Тем самым религии, как «пережитку капитализма», был вынесен приговор. Назначением атеистической пропаганды 1959 года считалось следующее: «вырвать верующих от влияния религии, разбудить их творческие силы и направить на всенародное дело - строительство коммунизма» [Антонова, 1959, 37].

В качестве наиболее распространенных форм атеистического воспитания являлись лекции, тематические вечера, вечера вопросов и ответов, пропагандирующие технические знания и технический прогресс. В ряде партийных организаций края наиболее распространенными были вечера на такие темы, как «Развитие крупной промышленности в семилетнем плане», «Что даст трудящимся легкая промышленность за семь лет», «Что получат трудящиеся СССР от развития сельского хозяйства в 1965 г.», «Как изменится экономическая карта СССР в 1965 г.».

Большое значение имело «разоблачение перед верующими ложных проповедей, грязных махинаций, антиморального облика служителей культа». Для индивидуальной работы в этом вопросе активно использовались средства массовой информации. Были опубликованы статьи в газетах: «Советская правда», «Алтайская правда», «Молодежь Алтая». На страницах этих газет можно было встретить следующие заголовки: «Шарлатаны и изуверы под маской «братьев во Христе», «Не хочу обманывать», «Святая Домна и ее шарлатанство».

Согласно решениям XXI Съезда все усилия должны были быть направлены на построение коммунистического общества. Религиозные объединения оказались в сложной ситуации, построение «безрелигиозного общества» являлось одним из основных приоритетных направлений работы партии. Прежний курс религиозной политики, как и работа Совета по делам Русской Православной церкви и Совета по делам религиозных культов, подвергался резкой критике.

С назначением В.А. Куроедова исследователи связывают усиление активности партийных органов СССР и установление жесткого контроля над представителями духовенства. На Всесоюзном совещании уполномоченных Совета по делам Русской Православной церкви в 1960 году В.А. Куроедов заявил: «У нас в ряде республик и областей имеется слишком густая сеть церковных учреждений, не вызываемая никакой практической необходимости», по его мнению, необходимо было начать «плановое сокращение сети церковных учреждений» [Фаст, 2009, С. 67].

В 1960-1961 гг. на территории Алтайского края было произведено значительное сокращение зарегистрированных религиозных объединений. По состоянию на 1 января 1961 года количество православных церквей и молитвенных домов уменьшилось до пяти, на 1 января 1962 года – до трех (Барнаул, Бийск, Рубцовск) [ГААК Ф. Р. 1692. Оп. 1. Д. 14. Л.19].

В июле-августе 1961 года в трех действующих церквях Алтайского края управление церковью было передано от духовенства выборному органу. Перестройка церковного управления проводилась согласно реформе приходского управления, основанной на принципах измененного Положения об управлении Русской Православной церковью. В рамках финансовой реформы с целью снижения заинтересованности священников в осуществлении обрядов в большем объеме, представители духовенства не только были переведены на твердый оклад, но и был установлен налог на церковные здания и заработную плату работников. К тому же религиозным объединениям было рекомендовано перечислять остаточные денежные средства в Фонд мира. Таким образом, был введен полный контроль за церковными доходами и расходами.

Алтайский край, по оценке Совета по делам религий при Совете Министров СССР, в 1967 году был определен как один из наиболее «неблагополучных» регионов страны, а деятельность уполномоченного Совета по делам религий по Алтайскому краю И. Я. Коробейщикова была признана Советом неудовлетворительной. Основанием для подобного утверждения выступали данные по количеству религиозных объединений и религиозных обрядов, совершенных на территории Алтайского края в исследуемый период. Председатель Совета по делам религий В. Куроедов отметил ряд недостатков в работе уполномоченного И. Я. Коробейщикова – в отчетах не были раскрыты многие существенные направления деятельности, в частности состояние контроля за церковной проповедью, не показаны причины высокой религиозной обрядности, формы взаимодействия с местными органами власти и роль районных и городских Советов депутатов в осуществлении надзора за деятельностью церкви [ГААК. Ф. Р. 1692. Оп. 1. Д. 96. Л. 14].

Характерными особенностями религиозной ситуации в крае в 1968 году были следующие: проявился недостаток в кадрах служителей РПЦ. Так, например, в Михаило-Архангельской церкви города Рубцовска епархиальное управление в течение года не могло укомплектовать должность дьякона. Это объяснялось, во-первых, значительным истреблением духовенства в предыдущие годы, во-вторых, массовой маргинализацией этого социального слоя за годы советской власти; в-третьих, специальной политикой правящего режима, который в 1940–60-е гг. предпринимал все меры к недопущению роста числа православных клириков. Решая задачу сокращения численности священства, СДРК пришёл к необходимости сокращения учебных заведений: семинарий и академий [Чумаченко, 2014, 85]. В Новосибирской епархии, куда относилось и барнаульское благочиние, в это время остро стоял вопрос с кадрами, имеющими духовное образование. По мере расширения штата духовенства положение ухудшалось. Новые парадигмы политики ограничений и активная массовая работа агитаторов привели к сокращению активности православных верующих в районах края: Алтайском, Ельцовском, Смоленском, Красногорском районах. В городах Бийске, Рубцовске религиозность верующих оставалась стабильной, а в городах Барнауле, Новоалтайске – увеличилась. Всего количество православных верующих в Алтайском крае к 1969 году составило 49049 человек [ГААК. Ф. Р. 1692. Оп. 1. Д. 104. Л. 2].

В первой половине 1970-х гг. деятельность РПЦ на Алтае была направлена на снижение конфликтных ситуаций с органами местной власти, в проповедях священнослужители старались показать лояльность церкви к государству, её патриотичность в борьбе за мир и благожелательность к общественным интересам. В январе 1974 года в беседе с уполномоченным архиепископ Новосибирский и Барнаульский Гедеон и благочинный церквей Алтайского края Н. Войтович «сожалели, что уполномоченный не был на рождественской службе и не слышал проповеди архиепископа, в которой осуждались действия врагов мира, создание новой нейтронной бомбы и призывались верующие активно участвовать в борьбе за мир» [ГААК Ф. Р. 1692. Оп. 1. Д. 139. Л. 2].

Действуя в рамках законодательства, РПЦ делала всё возможное, чтобы численность верующих не снижалась. Это достигалось путём расширения религиозных обрядов (крещение детей, юношества, взрослых). Так, например, в 1973 году общее число крещений по Барнаулу увеличилось в сравнении с 1972 годом на 42 % и в 1974 году – ещё на 5 %. За 1972 год приняли крещение 88 человек взрослых людей, в том числе 54 человека в возрасте от 18 до 27. Было крещено 1580 детей и подростков [ГААК. Ф. Р. 1692. Оп. 1. Д. 139. Л. 5].

Оценивая эффективность контрольно-надзорной политики в отношении РПЦ в Алтайском крае можно отметить следующие тенденции. В начале 1960-х гг. на территории Алтайского края значительно сократилось число зарегистрированных религиоз-

ных объединений. После перевода священнослужителей на оклад «с целью предотвращения с их стороны злоупотреблений» в крае был также установлен порядок, при котором каждая треба совершалась только при наличии определённого документа. Введение строгого учёта совершаемых обрядов в церквях обязывало священнослужителей передавать материалы местным органам власти, партийным организациям, которые, в свою очередь, используя конкретные данные, могли применить к верующим меры воздействия.

Мероприятия, проводимые советским государством по ослаблению материальной базы церквей, не имели значительных результатов в Алтайском крае. Финансовое положение оставшихся трёх храмов даже улучшилось. В их распоряжении оказались дополнительные ресурсы, которые ранее перераспределялись между большим количеством религиозных объединений. Атеистическая работа в крае в начале 1960-х гг. проявлялась не только в закрытии и ограничении деятельности религиозных обществ и групп, но и использовании воспитательных и образовательных методов. В основу атеистического воспитания населения была поставлена научная критика религиозных учений с целью формирования у верующих «материалистического мировоззрения» для осмысления вопросов религии. Несмотря на данные факторы, посещаемость православных храмов была высокой. Большинство треб, как правило, связанных с крещением, заказывали молодые люди, часто до 30 лет. Основной состав прихожан, посещавших литургии составляли пожилые люди. Попытки органов власти по снижению заинтересованности духовенства в исполнении большего количества услуг путём перевода их на «твёрдый» оклад в этот период не принесли заметных изменений в деятельности приходов РПЦ. В целом деятельность Русской Православной церкви не вызывала особой тревоги у органов власти края, хотя Алтайский край был определён как один из наиболее «неблагополучных» регионов страны, в том числе и в связи с высокой религиозной обрядностью. Антирелигиозная пропаганда 1970-х гг. в основном была направлена на снижение видимой религиозности: уменьшение религиозной обрядности, а не подавление исторических корней религии. Деятельность приходов была полностью подчинена контролю местных органов власти, однако это не привело к их тотальному сокращению.

Список сокращений

РПЦ – Русская православная церковь

СДРК – Совет по делам религиозных культов при Совете министров СССР

СССР – Союз Советских Социалистических Республик.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Чумаченко, Т.А. В русле внешней политики Советского государства: Московская патриархия на международной арене в 1945–1948 гг. / Т.А. Чумаченко // Вестник Российского университета дружбы народов. – 2007. – № 1. – С. 89–99.

2. Государственный архив Алтайского края (ГААК). Ф. Р. 1692. Оп. 1. Д. 133. Л. 128.

3. Овчинников, В.А. Русская Православная Церковь юга Западной Сибири (XIX–XX вв.): исторические очерки / В.А. Овчинников, А.М. Адаменко, Ю.Ю. Гизей, А.В. Горбатов и др. – Кемерово, 2007. – 319 с.

4. Государственный архив Алтайского края (ГААК). Ф. Р. 834 Оп. 4. Д. 752. Л. 28.

5. Государственный архив Алтайского края (ГААК). Ф. Р. 834 Оп. 4. Д. 757. Л. 7.

6. Государственный архив Алтайского края (ГААК). Ф. Р. 834 Оп. 4. Д. 758. Л. 126.

7. Поспеловский, Д. Православная Церковь в истории Руси, России и СССР / Д. Поспеловский. – М.: ББИ, 1996. – 403 с.

8. Государственный архив Алтайского края (ГААК). Ф. 1692. Оп.1. Д. 4. Л.44.

9. Антонова, Н.И. Какие формы пропаганды атеизма можно использовать в работе с верующими / Н.И. Антонова // Блокнот агитатора. – 1959. – № 17. – С. 34–45.

10. Фаст, А.А. Советское государство, религия и церковь. 1917–1990: документы и материалы / А.А. Фаст. – Барнаул, 2009. – 220 с.

11. Государственный архив Алтайского края (ГААК). Ф. Р. 1692. Оп. 1. Д. 14. Л. 19.

12. Государственный архив Алтайского края (ГААК). Ф. Р. 1692. Оп. 1. Д. 96. Л. 14.

13. Чумаченко, Т.А. Государство и Русская православная церковь в 1958–1964 гг.: новая политическая война с религией, церковью и верующими / Т.А. Чумаченко // Вестник Челябинского государственного университета. – 2014. – № 19 (348). – Право. – Вып. 39. – С. 82–90.

14. Государственный архив Алтайского края (ГААК). Ф. Р. 1692. Оп. 1. Д. 104. Л. 2.

15. Государственный архив Алтайского края (ГААК). Ф. Р. 1692. Оп. 1. Д. 139. Л. 2.

16. Государственный архив Алтайского края (ГААК). Ф. Р. 1692. Оп. 1. Д. 139. Л. 5.

КУЗНЕЦОВА О.В.

Старший преподаватель кафедры онтологии и теории познания

Департамент философии, Уральский федеральный университет имени первого Президента России Б.Н. Ельцина (Россия, Екатеринбург)

СМОЛИНА Н.С.

Кандидат философских наук, доцент кафедры социальной работы

Департамент политологии и социологии, Уральский федеральный университет имени первого Президента России Б.Н. Ельцина (Россиия, Екатеринбург)

«ГЕНДЕРНОЕ» И «ДУХОВНОЕ» В ВИЗУАЛЬНЫХ ОБРАЗАХ СПИРИТУАЛЬНЫХ ЦЕНТРОВ (ПО МАТЕРИАЛАМ ВИЗУАЛЬНОГО АНАЛИЗА САЙТОВ СПИРИТУАЛЬНЫХ ЦЕНТРОВ Г. ЕКАТЕРИНБУРГА)

Исследование поддержано грантом РФФИ, проект № 17-33-00023

Аннотация. В современном мире наряду с религией выстраивается дискурс духовности, предполагающий индивидуальный поиск ответов на экзистенциальные вопросы вне институциальных религий, а также эклектичность различных традиций и гендерных моделей. На основании комплексного исследования контента изображений на сайтах спиритуальных центров г. Екатеринбурга делаются следующие выводы. 1. Самые частотные религиозные символы и образы происходят из восточных религий и традиций (индуизм, даосизм, буддизм, йога и цигун и др.). Религиозная символика и образы используются в качестве доступного языка передачи смыслов новой духовности, способов передачи ощущений, переживаний и эмоций, а также гендерных моделей

и образов, которые «работают» на маркетинговую стратегию спиритуальных центров. 2. Выявлена мифологема пути – центральная мифологема для спиритуальных центров, любая женщина может через духовные практики обрести гармонию, но обретение становится бесконечным движением по пути саморазвития и самосовершенствования. Вектор движения на пути самосовершенствования может ощущаться женщиной как вертикальный, так и горизонтальный. Путь обретает черты бесконечности, что придает смысл самому движению, но не той цели, к которой субъект движется, за счет чего сам путь, движение сакрализуются. 3. Тема гармонии и фрагментированности повседневного существования женщины является одной из центральных тем в проанализированном материале. Фрагментированность повседневности преодолевается через «женские духовные практики». 4. Визуальный контент спиритуальных центров демонстрирует как идеи феминизма, гендерные модели, так и идеи новой духовности.

Ключевые слова: духовность, новая духовность, спиритуальные центры, религия, гендер, женщина, повседневность, гармония, визуальные исследования.

KUZNETSOVA O.V.
Senior lecturer
Departmentof Ontology and Theory of Knowledge, Department of Philosophy, Urals Federal University n.a. the First President of Russia B.N. Yeltsin (Russia, Yekaterinburg)
SMOLINA N.S.
PhD (Philosophy), assistant professor
Department of Social Work, Department of Political Science and Sociology, Urals Federal University n.a. the First President of Russia B.N. Yeltsin (Russia, Yekaterinburg)

"GENDER" AND "SPIRITUAL" IN THE VISUAL IMAGES OF THE SPIRITUAL CENTERS (BASED ON THE VISUAL ANALYSIS OF THE WEBSITES OF THE SPIRITUAL CENTERS OF YEKATERINBURG)

The research is supported by a grant from the Russian Foundation for Basic Research, project No. 17-33-00023

Abstract. In modern world a discourse of spirituality is built, suggesting an individual search for answers to existential questions outside of institutional religions, as well as the eclecticism of different traditions and gender models. Based on a comprehensive study of image content on the sites of the spiritual centers in Ekaterinburg, the following conclusions were drawn. 1. The most frequent religious symbols and images come from Eastern religions and traditions (Hinduism, Taoism, Buddhism, Yoga and Qigong, etc.). Religious symbolism and images are used as an accessible language for conveying the meanings of a new spirituality, a means of conveying feelings, experiences and emotions, as well as gender models and images that "work" on the marketing strategy of spiritual centers. 2. The mythologeme of the way is revealed – the central mythologeme for spiritual centers, since any woman can find harmony through spiritual practices, but the way becomes an endless. The movement vector on the way of self-improvement can be felt by a woman both vertical and horizontal. The way acquires the features of infinity, which gives meaning to the movement itself, but not to the goal to which the subject is moving, due to which the way itself, the movement is sacralized. 3. The theme of harmony and fragmentation of the everyday existence of women is one of the central themes in the analyzed material. Fragmentation of everyday life is overcome through "women's spiritual practices". 4. There is a connection between gender aspects, ideas of feminism and aspects of new spirituality.

Keywords: spirituality, new spirituality, spiritual centers, religion, gender, woman, everyday life, harmony, visual research.

Спиритуальные центры (далее по тексту – СЦ) – это центры «новой духовности», предлагающие женщинам/потребителям комплекс «духовных» услуг и товаров. В основе деятельности подобных центров лежит ориентация на возможную возмездную передачу «духовного» знания, упаковывающегося в форму практик. В самих практиках наблюдается эклектичность различных духовных и религиозных традиций и культур и гендерных моделей. Цель практик – обретение внутреннего спокойствия, гармонии, преодоление фрагментированности современной жизни женщины, психологических проблем, с которыми сталкивается женщина.

Выбор визуальной методологии исследования обусловлен спецификой источника. Изображение передаёт смыслы подобно естественному языку, при этом они вызывают чувства и передают определенную мифологию. Как указывает Н.М. Богданова, язык изображения обладает собственной ценностью, более того «те части мозга человека, которые обрабатывают визуальную информацию, эволюционно старше, нежели те, что отвечают за вербальную информацию. Поэтому изображения, в отличие от слов, пробуждают более глубокие элементы человеческого сознания, задействуют более обширные участки головного мозга» [Богданова, 2016, 65]. Комплексный анализ изображений, содержащий элементы семиотического, структурного, дискурсивного подходов, позволяет обнаружить, описать, соотнести «гендерное» и «духовное» в визуальных текстах СЦ.

В рамках проведенного визуального анализа были взяты изображения, размещённые на сайтах СЦ г. Екатеринбурга. Критериями отбора стали: стаж спиритуального центра на рынке подобных услуг, разнообразие услуг и практик, предлагаемых клиентам, наличие сайта, наличие штатных мастеров, наличие активных маркетинговых стратегий. Из существующих полутора сот компаний на рынке спиритуальных услуг и духовных практик г. Екатеринбурга были выбраны 5 наиболее подходящих нашим критериям: Студия развития женщины «Фрейя», Школа со-творчества «Душа мира», Клуб женской силы, Женский клуб «Гейша», Центр обучения и развития «Альфа-студия»[1].

Всего было проанализировано содержание 131 изображения, все они были размещены на сайтах спиритуальных центров. Большая часть изображений не оригинальны, они выбраны создателями из доступных баз изображений, в том числе бесплатных, соответственно роль демонстратора превалирует над ролью оператора (т.е. того, кто создает изображение). «Demonstrator – тот, кто показывает снимки. Бывает так, что именно он берет верх над рассматривающим, присваивая себе право монопольно говорить о снимках» [Круткин, 2012, 66]. Были проанализированы изображения, проясняющие специфику содержания деятельности центров, либо изображения, иллюстрирующие практики, услуги, товары, предлагаемые СЦ. Очень часто изображения сопровождают статьи или записи, в которых сами центры или мастера, гуру знакомят с духовными практиками, в которых клиент СЦ может поучаствовать. Изображения могут быть частью рекламы деятельности СЦ, чаще всего такие изображения располагаются на главных страницах сайтов.

Контент массива изображений был проанализирован по следующим аналитическим категориям.

1. Аналитическая категория «религиозное / нерелигиозное» (оценивалось, имеет ли контент отношение к религиозному содержанию).

«Религиозные изображения» – это визуальные образы религии: религиозные символы, религиозные практики, религиозные персонажи, религиозные декорации

(культовые здания, священные места), сюда же можно отнести изображения, в которых присутствуют образы магии и эзотерики.

24 изображения содержало религиозные символы и религиозные персонажи, тематически большинство из них (11) связано с религиями индийского региона – это изображения мандал, чакр, богини Кали, богини Лакшми, лотоса. Остальные – это изображения ауры, таро, рун, народно-обрядовых кукол, ловца снов, метлы, древа и спирали, «лунного круга» (фазы луны), рук с защитными символами в технике мехенди, чёрного ангела (Лилит), знаков зодиака, цифр с магическим значением.

В качестве религиозных декораций мы зафиксировали лишь одно изображение китайской пагоды и один интерьер христианского храма.

Из числа религиозных практик были обнаружены следующие: медитации, ритуальные танцы, мантика, составление нумерологической карты, созерцание и продуцирование света, энергий. Подобных изображений было 32. При этом стоит обратить внимание, что значительное большинство из них связано с медитацией, йогой.

«Нерелигиозные изображения» – визуальные образы повседневности: символы, практики, сюжеты повседневности. Всего обнаружено 54 изображения этой категории. К нерелигиозным изображениям отнесены следующие: встречи в кафе, флирт, шопинг, прогулки на природе, турпоход, танцы, сцены стресса/трудностей на работе, сцены мужских измен, секс, уборка по дому.

2. Аналитическая категория «женщина и мужчина».

В рамках данной категории оценивались изображения женщин и мужчин: наличие фигуры женщины (изображенной полностью / частично); положение тела (вертикально, горизонтально); прическа, макияж, одежда.

По форме создания изображений женщин их условно можно разделить на две группы. В первую группы попали изображения, в основе которых фотографии реальных женщин, но эти фотографии в разной степени были обработаны в многофункциональных графических редакторах – 76. Вторая группа – это изображения женщин, полностью выполненные с применением компьютерной графики, техники рисунка и т.п. – 30.

Из общего массива проанализированных изображений содержат фигуры женщин – 106, фигуры мужчин – 22. При этом и женщины и мужчины одновременно присутствуют лишь на 18 изображениях. Большинство изображений женщин содержало одну фигуру женщины (97), две фигуры и больше присутствуют на 34 изображениях. Есть изображения, на которых присутствует фигура андрогина, соединяющая в себе мужские и женские признаки (2).

В большинстве случаев фигура женщины изображается полностью. В случае частичного изображения приоритет отдается верхней части туловища, лицу, рукам. Стоит отметить, что изображение мужчин отличается. Во-первых, большинство изображений мужчины содержат его фигуру не полностью. Во-вторых, площадь изображения, отведённая мужчине более чем в половине случаев меньше, чем площадь изображения с участием женщины (за исключением одиночного изображения мужчины).

Внешний облик женщин оценивался по критериям одежды и прически женщины. Самыми частотными предметами женского гардероба стали длинная юбка и длинное платье, которые мы отнесли к одному классу одежды «сугубо женские», так как именно эти предметы гардероба в отечественной традиции не свойственны современному мужскому костюму. Затем следовал «функциональный костюм/ спортивный костюм» для занятий телесными практиками. В отношении убранства волос наблюдалась картина, когда на фото (через площадь изображения или особый декор волос) акцент делался именно на длинные распущенные волосы. Особенно это явно проявляется на изображениях, выполненных при помощи компьютерной графики.

С точки зрения ориентации содержания изображения, образа, горизонтально расположено 17 изображений, вертикально – 85 изображений. 4 изображения затруднительно классифицировать. Здесь отметим, что мы считали количество изображений, а не фигур женщин на самом изображении. Женских фигур, находящихся в вертикальном (активном) положении, было бы значительно больше, если бы мы сосредоточились и на подсчете положения женских тел в пространстве изображения.

Женские фигуры, за редким исключением, находятся в движении, ко-торое достигается за счет двух основных приемов: а) восходящая диагональ, б) пластики тела и жестов (танец, медитация, процесс уборки, прогулка, занятия йогой и т.п.).

3. Аналитическая категория «интеракция».

В рамках этой категории оценивалась специфика взаимодействия и коммуникации персонажей на изображении. Исследуя вектор действия, направленный от одного персонажа к другому, мы обнаружили, что в сов-местных изображениях мужчин и женщин прослеживаются следующие ин-теракции: мужчина обнимает женщину, мужчина предлагает бокал шампанского, мужчина, стоя на колене, делает предложение женщине, сексуальные сцены, женщина шепчет на ухо мужчине, мужчина за спиной женщины изменяет ей с другой, учитель передает знания ученицам.

Интеракции между женщинами гораздо беднее: учитель передает знания ученицам, взаимодействия в танце. Однако вектор на женских изображениях направлен в первую очередь на зрителя – на женщину, потенциальную клиентку СЦ. Это достигается за счет горизонтального угла, направленности взглядов и жестов.

4. Аналитическая категория «Декорации».

Важным элементом нашего анализа стали декорации. «Декорации» – это окружающая обстановка, предметы интерьера. Наиболее часто встречающимся вариантом фона является природа (сад, лес, пляж, вода, горы, небо, луг, цветы) – 27. Интерьеры спиритуального центра – 8. Дом (спальня, кровать) – 4 раза. Город (офис, улица) – 3 раза. Религиозные декорации (китайская пагода, христианский храм) – 2. Основные цвета, превалирующие в изображениях – это преимущественно красный и белый, затем идут желтый, синий, черный.

На основе проведенного визуального исследования можно сделать следующие выводы:

Во-первых, очень четко артикулирована сама женщина как адресат изображений, потенциальный клиент СЦ, потребитель духовных практик. За женщиной признаются особые духовные потребности. Именно она и должна изображения воспринять и получить какую-то закодированную в них информацию.

В визуальном контенте гендерные аспекты и аспекты новой духовно-сти, феминизма находятся во взаимосвязи. Это согласуется с концепцией К. Аун, которая феминизм рассматривает как альтернативную форму духовности [Aune, 2015, 126]. Более того, по мнению исследовательницы, феминизм ускорил появление альтернативных форм духовности и создание «духовного рынка», отражающего потребительские настроения и практики современного человека.

В проанализированных изображениях заявлены следующие темы: мужчина и женщина, гармония и психологическая стабильность, досуг женщины. Визуальный контент спиритуальных центров даёт своего рода ответы на насущные вопросы женщины: «Как жить?», «Как достичь счастья?», «В каких сферах развиваться, самосовершенствоваться с целью достижения счастья, гармонии, внутреннего спокойствия?».

Во-вторых, большинство изображений вполне реалистичны, на них присутствуют реальные объекты, узнаваемые зрителем, которые позволяют идентифицировать картинку как часть реальности воспринимающего. В то же время стиль подачи этой реальности делает изображенное менее реальным (для чего используются разные техни-

ческие средства: растушёвывание, необычные ракурсы, штриховка, мазки, пренебрежение прорисовкой отдельных элементов в технике цифровой живописи). Такие приемы позволяют снизить «градус» реальности и повысить «градус» мифологичности изображенного, сконструировать новые смыслы, содержащиеся в изображении, которое приобретает черты недостижимой мифологической реальности, но при этом манящей, зовущей женщину, поскольку там обитает гармония и только там можно обрести внутреннее спокойствие. Цель воспринимающего – начать путь к гармонии.

Мифологема пути – центральная мифологема спиритуально-коммерческого движения, поскольку любая женщина может через духовные практики обрести гармонию, но обретение становится бесконечным саморазвитием и самосовершенствованием. Вектор движения может ощущаться женщиной как вертикальный, т.е. вверх к гармоничному существованию, одновременно движение от позиции ученицы, новичка к позиции учителя, гуру, мастера в рамках спиритуально-коммерческого движения. С точки зрения средств и способов движения, вектор движения скорее горизонтальный, поскольку движение осуществляется через приращение тех духовных практик, в которых женщина участвует. Таким образом, путь обретает черты бесконечности, что придает смысл самому движению, но не той цели, к которой субъект движется, за счет чего сам путь, движение сакрализуются. «Спиритуальность, таким образом, продуцирует культуру индивидуального поиска с неизвестными результатами, перспективами. Опыт одной может быть передан другой, им можно поделиться: есть множество «искателей», получающих радость и удовольствие от передачи опыта, мудрости, знания. Но одновременно передача опыта происходит и по законам рынка, потребительской реальности» [Кузнецова, Смолина, 2018, 124].

В-третьих, еще раз отметим, что тема гармонии повседневного существования достаточно важная тема для спиритуального движения, которое исходит из определенного понимания сложности повседневного бытия, его фрагментированности. Причём фрагментированность бытия – это свойство, отмечаемое не только адептами спиритуального движения, но и исследователями.

В-четвертых, тело женщины позиционируется как свободное тело, облаченное в удобную одежду (длинное платье, юбка, брюки). Это всегда молодое, упругое тело, без изъянов, болезней, дисфункций (тема инвалидности или немощности не поднимается). Это тело принадлежит женщине, оно не закрепощено и не находится под чьим-то контролем (в том числе, контролем социальных норм и представлений об идеальном теле). Доминируют изображения тела полностью, прорисовываются черты лица, женщина предстает как существо, наделенное личностью, достоинством. Тело всегда в движении, действии, что еще раз подтверждает нацеленность женщины на развитие, изменение, на познание мира и себя.

В изображениях социальный статус женщины четко не прописывается. На единичных изображениях из социальных ролей присутствует лишь роль жены (ситуация предложения руки и сердца). Женщина не предстает как мать, дети на изображениях отсутствуют, что, на наш взгляд, является своеобразной маркетинговой стратегией спиритуальных центров, для которых материнство – это активность женщины, конкурирующая с саморазвитием, самопознанием и духовными практиками, активность, не способствующая вовлечению женщины в спиритуально-коммерческое движение.

На проанализированных изображениях нет свидетельств о каких-то общественных структурах или институтах, в отношения с которыми погружена женщина. Женщина предстает вне социального контекста, вне своих привычных социальных ролей. На изображениях нет людей старшего возраста, в том числе женщин, нет подруг (даже если изображена группа женщин, считывается отсутствие у них дружеских связей). Единственным проявлением социального контекста выступают досуговые практики, но

лишь потому, что они во многом связаны с потреблением. Сами духовные практики тоже своего рода объекты потребления.

Так как по стилю проанализированные изображения относятся к рекламным изображениям, призывающим вступить на путь духовных практик в рамках спиритуального центра, то здесь используются символы и образы из восточных религий и культур (индуизм, буддизм, даосизм и др.). Отметим, что значение этих символов и образов очевидно для воспринимающих и не нуждается в комментариях. Безусловно, они символизируют и иллюстрируют гармонию, доступные способы достижения внутреннего спокойствия, но главное, что они узнаваемы и легко считываются. Более того, доступного иного (например, христианского, мусульманского) символического языка, описывающего гармоничное существование современной женщины, нет. Значительной составляющей изображений являются образы, связанные с эзотерикой и мантикой, в которых заложены смыслы возможности предвидеть будущее, его предсказать, на него повлиять.

Итак, в визуальном контенте СЦ используются как религиозные образы, которые становятся доступным языком передачи заложенных смыслов, средством передачи ощущений, переживаний и эмоций, так и гендерные модели и образы, которые «работают» на маркетинговую стратегию, на вовлечение женщин в «женские практики».

Список сокращений

СЦ – спиритуальный центр

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Богданова, Н.М. Фотография как язык: к вопросу о специфике прочтения / Н.М. Богданова // Вестник Самарской гуманитарной академии. Сер: Философия. Филология. – 2016. – № 1 (19). – С. 63–72.

2. Круткин, В.Л. Фоторепортаж как источник социологической информации / В.Л. Круткин // Социс. – 2012. – № 3. – С. 65–76.

3. Кузнецова, О.В. Гендер, религия, духовность в религиоведческих исследованиях / О.В. Кузнецова, Н.С. Смолина // Известия Уральского федерального университета. – Сер. 3. – 2018. – № 1. – С. 118–127.

4. Aune, K. Feminist spirituality as lived religion: How UK feminists forge religio-spiritual lives / K. Aune // Gender & Society. – 2015. – Vol. 29 (1). – P. 122–145.

Примечания

[1] Изображения были проанализированы со следующих электронных ре-сурсов: Студия развития женщины «Фрейя» http://freya-ekb.ru/; «Душа мира» http://dushamira.com/; Клуб женской силы http://ladyclub96.ru/; Женский клуб «Гейша» http://www.geisha-club.su/; Центр обучения и развития «Альфа-студия» http://alfastudiya.ru/ (дата обращения 29.12.2017).

МАТЮЩЕНКО В.С.

Кандидат философских наук, доцент

Амурская государственная медицинская академия (Россия, Благовещенск)

ЛОКАЛИЗАЦИЯ СТАРООБРЯДЧЕСКИХ ОБЩИН В АМУРСКОЙ ОБЛАСТИ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Аннотация. Статья посвящена описанию формирования, генезиса и современного состояния старообрядческих общин в Амурской области. Анализируя деятельность сохранившихся и новообразованных старообрядческих общин поповского и беспоповского толка, автор приходит к следующим выводам: 1. Старообрядчество поповского направления в Амурской области представлено Религиозной организацией «Старообрядческая община во имя Преображения Господня. Традиционно эта община находится в г. Свободный, отличается тем, что развивается медленно, но стабильно за счет сил и средств прихожан; 2. Старообрядчество беспоповского направления представлено тремя основными локальными группами – община в Магдагачинском районе (п. Апрельский), Архаринском районе (с. Грибовка) и новообразовавшаяся община в Свободненском районе (с. Новгородка). Апрельская община практически прекратила своё существование. Грибовская община продолжает существовать, но многие традиции потеряны. Новгородская община имеет хорошие перспективы для развития за счёт притока новых староверов из Латинской Америки и при условии экономической и юридической поддержки данной группы старообрядцев государством и общественностью.

Ключевые слова: старообрядчество, поповцы, беспоповцы, миграции, государственная программа, адаптация, переселение, традиция, механизмы сохранения традиции.

MATYUSHCHENKO V.S.
PhD (Philosophy), Assistant Professor
Amur State Medical Academy (Blagoveshchensk, Russia)

LOCALIZATION OF OLD BELIEVERS' COMMUNITIES IN THE AMUR REGION: HISTORY AND MODERNITY

Abstract. The article deals with the description of the formation, genesis and modern state of the Old Believers communities in the Amur Region. Analyzing the activities of the preserved and newly formed Old Believers' communities of popovcy and bespopovcy sense, the author comes to the following conclusions: 1) The Old Belief of the popovcy direction in the Amur Region is represented by the Religious Organization "Old Believer Community for the Transfiguration of the Lord." Traditionally, this community is located in the town of Svobodny, it differs in that it develops slowly but steadily at the expense of the forces and resources of the parishioners. 2) The Old Belief of the bespopovcy direction is represented by three main local groups: the communities in Magdagachinsky district (Apral'sky district), Arkharinsky district (Gribovka village) and the newly formed community in the Svobodnensky district (Novgorodka village). The April community practically ceased to exist. The Gribov community continues to exist, but many traditions are lost. The Novgorod community has good prospects for development due to the inflow of new Old Believers from Latin America and subject to the economic and legal support of this group of Old Believers by the state and the public.

Keywords: Old Believers, Popovites, bespopovcy, migration, state program, adaptation, resettlement, tradition, mechanisms of preserving tradition.

Дальневосточное старообрядчество сформировалось в результате переселения сюда во второй половине XIX – первой четверти XX вв. крестьян-старообрядцев из Сибири и внутренних губерний Российской империи. В Амурской области старообрядцы основали множество поселений, бóльшая часть которых в настоящее время уже не существует. В результате переселенческого процесса на территории Амурской области

расселились старообрядцы, представляющие две основные ветви этого религиозного движения – поповцы и беспоповцы.

В начале XX в. в Амурскую область начали переселяться староверы-поповцы из зарубежных стран. Они селились, прежде всего, на территории современного Свободненского района. Так, переселенцами из Румынии было основано селение Нылга, из Австрии – Климоуцы. Староверы-поповцы расселялись преимущественно вдоль Зеи, в Амурско-Зейской волости. Здесь можно назвать следующие деревни пребывания староверов: Бардагон, Новгородка, Семеновка и др. В Завитинской волости можно выделить следующие деревни, где пребывали старообрядцы-поповцы – Бахирева, Белый Яр. В Томской волости это деревня Ключевская, в Ивановской волости – Николаевка и другие [Аргудяева, 2008, 57].

Сегодня поповская община располагается в г. Свободном. Её официальное название – Религиозная организация «Старообрядческая община во имя Преображения Господня г. Свободный Амурской области». Она была официально зарегистрирована 20 июня 1986 г. В настоящее время приход находится в г. Свободном, по улице Раздольная, 60. Община действует в соответствии с церковными каноническими правилами, а также в соответствии с федеральным законом России. В 2013 г. рядом с домом, в котором происходили богослужения, был заложен фундамент для строительства новой церкви. На сегодняшний день церковь построена, ведутся завершающие работы по внутренней отделке. Предположительно, к осени 2018 года новая церковь начнёт функционировать.

Анализ деятельности свободненского старообрядческого прихода показывает наличие тенденции к увеличению численности состава общины. Пополнение общины происходит не только за счёт естественного прироста, но и за счёт приезжих, а также за счёт крещения «мирян» и перекрещивания приверженцев РПЦ и представителей других конфессий. Переселение прихожан в г. Свободный происходит в основном из близлежащих деревень (Климоуцы, Заган, Бардагон, Семеновка). Вследствие миграций в этих деревнях осталось небольшое количество приверженцев древлеправославной веры. В 2013 г. всех членов общины насчитывалось 161 человек. Из них в г. Благовещенске – 9 чел., в г. Белогорске – 7 чел., в п.г.т. Углегорске – 12 чел., в г. Шимановске – 2 чел., в г. Зее – 1 чел., в п. Екатеринославке – 2 чел., в г. Свободном – 109 чел., в г. Архаре – 1 чел.; в селах Ровное – 5 чел., Заган – 3 чел., Климоуцы – 5 чел, Семеновка – 3 чел., Советский – 2 чел. В 2018 году численность практически не изменилась. Община растёт не только количественно, но и качественно. По словам священника прихода о. Сергия, народ стал ответственней относиться к духовному миру. Прихожане стали больше интересоваться вопросами веры. Во многом, по его мнению, это зависит от состояния церкви: если расцвет внешний, то упадок внутренний и наоборот [Боголюб, 2018].

Социальный и возрастной состав Свободненской старообрядческой группы неоднороден. Заметна диспропорция, связанная с численным преобладанием женщин. В общине доминируют прихожане среднего и пенсионного возраста – это в основном потомственные старообрядцы. В последние годы появился небольшой слой неофитов нестарообрядческого происхождения, примкнувших к «древлему православию» в результате самостоятельного выбора.

Староверы-беспоповцы занимали преимущественно территорию современного Архаринского района. Современное состояние старообрядчества беспоповского направления рассматривается на примере трёх общин – апрельской, грибовской и общины, образованной вследствие миграции староверов-беспоповцев из Приморья и Южной Америки, находящейся в Свободненском районе близ села Новгородка.

Апрельская община уже прекратила своё существование. Посёлок Апрельский Магдагачинского района был основан в 1937 г. как поселение для ссыльных и репрессированных «врагов народа». В посёлке был создан анклав старообрядцев-беспоповцев. Апрельских староверов называли «заключниками» исходя из их территориального местоположения – за ключом. Один из последних староверов этого посёлка – Иродов Давыд Иванович родился в Приморье, в Тернейском районе, в селе Каменка, в 1935 году. Родители его, Иван и Татьяна Иродовы, приехали на Дальний Восток из Вятки (с 1934 Киров). Старшие сестры Д.И. Иродова родились в разных посёлках, но обе проживали на Апрельском и придерживались староверческих традиций. В посёлке старообрядцы создали молебный дом. Он находился в доме хорошо образованного и глубоко религиозного Иродова Ивана. Он имел много церковной литературы, и на её основе сам писал молитвы и расписывал праздники [Полей Н.Д., 2006]. В 2001 году Д.И. Иродов умер, умерла одна из его сестёр, другая уехала из посёлка, умерли многие другие беспоповцы п. Апрельский. В настоящий момент в Апрельском не осталось сплочённой общины староверов. Молодое поколение уехало жить в близлежащие посёлки, а старики доживают свой век. Вместе с ними прекратит своё существование история апрельских беспоповцев.

Другим местом локализации староверов-беспоповцев исторически был Архаринский район. Село Грибовка Архаринского района расположено по реке Архаре, недалеко от старообрядческих деревень Могилевка, Домикан, Татакан, Гилевка. Последних двух деревень уже не существует. Грибовская община старообрядцев находится на стадии исчезновения.

Во второй половине XX века в Грибовке была полноценная старообрядческая община. Здесь был настоятель, молебенный дом, в котором проходили постоянные собрания и общие молитвы. Потомки староверов, осваивавших Архаринский район, по сей день живут здесь. В селе осталось около четырех староверческих семей (около 20 человек). Тем не менее, сегодня уже нет сплоченной беспоповской общины, староверы собираются лишь по праздникам.

Староверы с. Грибовка живут замкнутой религиозной жизнью. Молодых потомков староверов, отошедших от старообрядческих традиций и нарушающих каноны, к молитвам и собраниям не допускают. По словам Н.М. Борисовой, в редких случаях бывает, что «дети староверов, отошедшие от традиции, когда становятся пожилыми, возвращаются в Архару» [Борисова, 2008]. Община в Грибовке пополнялась за счёт приезжих староверов: «Есть такие старообрядцы, которые приехали из Красноярска, они такие же, как и мы, мы с ними общаемся, и у них такая же вера, но традиций у них больше» [Борисова, 2008]. Взаимоотношения грибовских и приезжих староверов отличаются теплотой, взаимопониманием и взаимопомощью. Староверка Вехова Людмила вместе со своей семьёй – мужем и двумя детьми, – приехала из Сибири, из поселения Сокол, которое находится вблизи города Новокузнецк в 1995 году. Деревня Сокол заселена старообрядцами-беспоповцами духовного согласия.

Традиционный уклад жизни грибовских староверов постепенно исчезает. Данный факт подмечен и самими староверами, и их односельчанами. В их обиходе стали появляться достижения современной цивилизации – сотовые телефоны, фотоаппараты. Использование техники – мотоциклов, автомобилей, велосипедов – уже не является грехом. Форма повседневной одежды не отличается от одежды городских не старообрядческих жителей – женщины носят брюки, облегающую одежду, пользуются косметикой и украшениями, лишь на моления надевают сарафаны и кафтаны. Людмила Вехова говорит о том, что архаринские старообрядцы утратили традиции и приводит ряд фактов. В деревне, откуда приехали Веховы, традиционный уклад держится за счёт пе-

редачи знаний и духовных традиций от стариков к молодёжи. При этом молодёжь не учится в образовательных учреждениях [Вехова, 2008].

Отношение к миру и представителям других конфессий характеризуется терпимостью, но с оговоркой, что только старообрядческая беспоповская вера является «истинной и правильной».

Социальный и гендерный состав общины неоднороден. В социальном плане преобладают пенсионеры, на втором месте дети. Молодые люди в общине отсутствуют. Среди представителей общины большее количество женщин. Численный состав общины варьируется. Можно выделить не более 7 истинных членов общины, остальные хотя и идентифицируют себя со староверами-беспоповцами, но, все же, не соблюдают все условия причастности к данному религиозному движению. Трансляция религиозных знаний происходит внутри семьи. При этом родители стараются приобщать детей к религиозной жизни общины – берут их на моления, одевают в соответствующую одежду, обучают крюковому пению, разъясняют обычаи и праздники. Несмотря на стремления родителей удержать детей в русле старообрядческой веры, дети староверов в большей своей части отошли от веры и уехали из села. Те, кто остаётся в Грибовке, частично придерживается старообрядческой традиции, но старовером себя уже не считает. Так или иначе, но грибовская община с каждым годом становится меньше. Причина – смерть старейшин и отсутствие молодых продолжателей веры.

В одной близлежащей староверческой деревне Татакан было около четырёх старообрядческих семей, они жили по соседству с нестароверческим населением. Сегодня земля в районе данной деревни раздаётся в рамках программы Дальневосточный гектар. Сюда переселяются потомки староверов, ранее живущих в данном селении [Обладатели бесплатных гектаров, 2017]. По сведениям регионального Минимущества, обеспечивать электроэнергией и дорогами село, образовавшееся из дальневосточных гектаров, обязаны, когда рядом окажутся не менее 20 наделов. В Татакане на сегодняшний день занято уже 12 участков. Некоторые из людей, занимающих данные участки, являются потомками живущих здесь ранее беспоповцев. Они стремятся возродить старообрядческие традиции.

С 2015 года на территории Амурской области появилось новое место локализации старообрядцев-беспопоцев. Староверы, прибывшие из Приморья и Латинской Америки, поселились близ села Новгородка в Свободненском районе, в 10 километрах от г. Свободного. Данная группа староверов прибыла на Дальний Восток в рамках государственной программы по оказанию содействия добровольному переселению в Российскую Федерацию соотечественников, проживающих за рубежом. С 2006 года к данной программе присоединилась Амурская область. За последние 7 лет из Южной Америки в Приморье и Амурскую область переселились 150 старообрядцев. Многие из них уехали обратно. Сейчас на Дальнем Востоке живут 126 староверов-переселенцев из Латинской Америки.

В 2009 году Василий Реутов – глава будущей общины старообрядцев-беспоповцев и ещё несколько семей переехали из Уругвая в село Дерсу Приморского края. В 2015 г. по приглашению мэра г. Свободного – Роберта Каминского, Реутов приехал осмотреть окрестности г. Свободного для того чтобы оценить климат и условия, которые предлагались переселенцам-староверам. К 2016 году здесь уже обосновались 23 старовера, из них 13 взрослых и 10 детей, в ноябре 2016 года у Иннокентия и Киликии Фефеловых родился пятый ребёнок. В 2017 году на территорию региона впервые за весь период действия программы в Приамурье прибыла семья из Уругвая в составе 6 человек.

Старообрядцы-беспоповцы, славившиеся своим трудолюбием и хорошей адаптацией, разработали земли для сельскохозяйственных угодий, которые были частично

подарены местным бизнесменом, частично получены по программе Дальневосточный гектар; купили скот (несколько коров и лошадей были подарены староверам меценатами), технику, открыли 3 фермерских хозяйства, поставили молочную ферму. В 2017 году две старообрядческие семьи выиграли гранты на развитие сельского хозяйства. На деньги гранта Ольга Реутова купила трактор и сеялки, коров и доильный аппарат. Продукция молочной фермы поступает на прилавки магазинов г. Свободного. Переселенцы уже возвели дома и бытовые постройки. Агентство по развитию человеческого капитала на Дальнем Востоке запустило службу адаптации и поддержки старообрядцев, которые переехали или планируют переехать в дальневосточный регион, сообщает Минвостокразвития. В России появилась должность уполномоченного по правам староверов. Им стал геолог, экс-директор национального парка «Удэгейская легенда» Федор Кроникoвский, сообщил «Таким делам» генеральный директор Агентства по развитию человеческого капитала (АРЧК) на Дальнем Востоке Валентин Тимаков. Сейчас в распоряжении староверов более 1000 гектаров земли. Из этого числа восемь гектаров оформлены по программе предоставления дальневосточного гектара. В перспективе новосёлы хотят оформить ещё 11 гектаров (на каждого члена семьи). Сейчас в распоряжении староверов более 1 000 гектаров земли. Из этого числа восемь гектаров оформлены по программе предоставления дальневосточного гектара. В перспективе новосёлы хотят оформить ещё 11 гектаров (на каждого члена семьи). Наладив работу и быт, староверы стали обдумывать брачные стратегии. Несколько девушек уже достигли брачного возраста и для них подыскивают женихов среди старообрядцев-беспоповцев Архаринского района.

Информация о жизни данной группы староверов постоянно появляется в местных средствах массовой информации и вызывает противоречивые мнения населения: некоторые одобряют политику государства и решение старообрядцев вернуться на Родину, некоторые осуждают консервативный быт и традиции старообрядцев, но большинство не имеет представления о старообрядчестве как о религиозном направлении и считают их язычниками.

Для самих староверов-безпоповцев переселение на Родину – это возможность сохранить свои традиции на земле их предков и возможность заниматься традиционным видом деятельности. Для российского общества в целом – старообрядчество может стать эталоном традиционной русской семьи, духовности, трудовой этики. Для государственной власти создание нового анклава староверов-беспоповцев стало положительным результатом политики по улучшению демографического состояния амурского региона. Представители Агентства по развитию человеческого капитала утверждают, что изучили вопрос о численности и положении старообрядцев в Южной Америке и сделали вывод, что в Россию желают переселиться «до двух тысяч староверов». В случае их переселения в Россию власти планируют выделить каждому человеку по 30 бесплатных гектаров [Обладатели, 2017]. В Амурской области староверы пользуются поддержкой государственной власти, которая касается экономической деятельности, помощи в преодолении бюрократических проволочек и в юридических вопросах. Для старообрядцев была создана Служба адаптации и поддержки, была открыта горячая линия по вопросам переселения, по проблемам старообрядцев на Дальнем Востоке работают два омбудсмена по правам человека: в Амурской области – бывший мэр г. Свободного Роберт Каминский, в Приморье – Федор Кроникoвский. Помощь государства напрямую никак не затрагивает религиозного уклада староверов.

Кроме государства, староверам-переселенцам помогают религиозные организации и меценаты. Католики из немецкого центра «Каритас» при содействии фонда «Нужна помощь» помогли приобрести 5 коров. Старообрядцы-поповцы, проживающие в г. Свободном также оказывают посильную помощь. Бизнесмены и частные благотво-

рители передают старообрядцам в дар земли, скот, помогают в решении некоторых вопросов.

Помимо названных общин староверов-беспоповцев в Амурской области существовали другие места локализации староверческих анклавов. Так, можно назвать деревни староверов-беспоповцев, находящихся в Свободненском районе – Заган, Желтоярово. В 1960-е годы в Загане существовала беспоповская община, у которой был свой молебенный дом. Деревня разделена дорогой, по одну сторону которой находилось около 10 дворов «новообрядцев», а по другую – около 100 дворов староверов. В настоящее время истинных староверов в деревне нет. Остались потомки беспоповцев, которые не соблюдают традиций и канонов.

Таким образом, анализируя деятельность сохранившихся и новообразованных старообрядческих общин поповского и беспоповского толка, можно сделать следующий вывод: старообрядчество поповского направления в Амурской области развивается медленно, но стабильно за счёт сил и средств прихожан; традиционные общины старообрядцев-беспоповцев исчезли или находятся на стадии исчезновения и имеют хорошие перспективы для развития лишь за счёт старообрядцев-беспоповцев, переселившихся в Приамурье из других регионов и стран.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Аргудяева, Ю.В. Русские старообрядцы в Маньчжурии / Ю.В. Аргудяева. – Владивосток: ДВО РАН, 2008.

2. Обладатели бесплатных гектаров возрождают село в Архаринском районе [Электронный ресурс]. – URL: http://gtrkamur.ru/news/2017/07/13/22250 (дата обращения: 04.07.2018).

3. Интервью с настоятелем старообрядческого прихода С. Боголюбом, окт. 2018 г. // Личный архив автора.

4. Интервью со староверкой п. Грибовка Борисовой Н.М., июль 2008 г. // Личный архив автора.

5. Интервью со староверкой п. Грибовка Веховой Л., июль 2008 г. // Личный архив автора.

6. Интервью со староверкой Полей Н.Д., апр. 2006 г. // Личный архив автора.

МАТЫЦИН К.С.
Магистрант
Алтайский государственный университет (Россия, Барнаул)

ЛЕГЕНДА О БЕЛОВОДЬЕ КАК ФАКТОР МИГРАЦИИ СТАРООБРЯДЦЕВ В ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ИСТОРИОГРАФИИ

Аннотация. В истории старообрядчества существовал ряд факторов, которые способствовали миграции населения. В историографии основными причинами миграции обозначены репрессивные меры со стороны властей и конфессиональные конфликты внутри старообрядческого движения. В данной статье автор приводит дополнительный фактор миграции – это существование социально-утопических легенд внутри старообрядчества. На примере анализа исследований легенды о Беловодье автором раскрывается освоение новых территорий старообрядцами и определяются места, из которых происходили миграционные потоки. Дополнительно к основным результатам в

статье указываются старообрядческие согласия, в которых существовала беловодская легенда.

Ключевые слова: старообрядчество, часовенное согласие, поморское согласие, странническое согласие, Беловодье, Бухтарма, Уймон, Сибирь, Китай.

MATYTSIN K.S.
Graduate student
Altai State University (Russia, Barnaul)

THE LEGEND OF BELOVODYE AS A FACTOR OF THE OLD BELIEVERS' MIGRATION IN THE RUSSIAN HISTORIOGRAPHY

Abstract. In the history of the Old Believers, there were several factors that contributed to the migration of the population. In historiography, the main reasons for migration are repressive measures of the authorities and confessional conflicts within the Old Believers movement. In this article the author gives an additional factor of migration – this is the existence of social utopian legends within the Old Believers. Basing on the analysis of the studies of the legend of Belovodye, the author reveals the development of new territories by Old Believers and determines the places from which migration flows took place. In addition to the main results, the article indicates the Old Believer accords, in which the legend of Belovodye existed.

Keywords: Old Belief, Chasovennye, Pomorians, Stranniki, Belovodye, Bukhtarma, Uimon, Siberia, China.

В истории старообрядчества существовал ряд факторов, которые способствовали миграции населения, придерживающегося «старой веры», как в пределах Российской Империи, так и за ними. В историографии основными причинами миграции обозначены репрессивные меры со стороны властей, конфессиональные конфликты внутри старообрядческого движения (способствовавшие его дроблению на согласия и толки) и возникновение социально-утопических легенд внутри старообрядчества.

Поиск вольной страны без государственных податей и с возможностью справлять обряды по старому чину приводил путников старообрядцев не только к оседанию на определённых территориях, но и к расширению границ государства. Здесь стоит остановиться на легенде о Беловодье и подробно рассмотреть проблематику миграции старообрядчества, связанную с ней. Исследовавший вопрос легенды о Беловодье К.В. Чистов выделяет несколько исторических этапов существования легенды [Чистов, 1962].

К первому этапу относится период устного существования легенды. Он обозначен тем, что под Беловодьем понимали не страну с сохранившимися «ревнителями благочестия», а определённую территориальную зону, которая была бы недоступна представителям официальной церкви и власти. Данное представление о Беловодье располагается в рамках старообрядческого понятия «пустынь». В истории старообрядчества примерами «пустыни» могут служить керженецкие леса и Выговская обитель.

Второй этап существования беловодской легенды связан с возникновением в старообрядческой среде письменного памятника под названием «Путешественник». Благодаря существованию рукописей, включающих текст «Путешественника», увеличился поток старообрядцев не только из Сибири, но и из разных регионов страны в сопредельные территории в поиске Беловодья.

Обратившись к историографии, благодаря первым двум этапам мы можем отследить: освоение новых территорий старообрядцами; выявить согласия и толки, в ко-

торых существовала беловодская легенда; определить места, из которых происходили миграционные потоки.

К проблематике бегства крестьян в поисках Беловодья обращались исследователи трёх исторических периодов: имперского, советского и российского.

Имперский период

Исследования, проводимые в имперский период, следует охарактеризовать деятельностью этнографов и Русского географического общества на территории Алтая в XIX – нач. XX веков. Этнографические описания являлись актуальными в данный период, так как на территории Алтая располагались демидовские заводы и рудники, вносящие вклад в экономическое развитие государства. В этнографические хроники попадали и старообрядцы, жившие за пределами Российской Империи.

Одной из первых публикаций, в которых говорится о Беловодье, является статья С. И. Гуляева «Алтайские каменщики», вышедшая в 1845 году в «Санкт-Петербургских ведомостях». В ней говорится о крестьянах, бежавших в «камень», бухтарминские горы, в поисках Беловодья [Гуляев, 1845]. По мнению С. И. Гуляева, Беловодьем у старообрядцев первоначально считался весь Алтай, включая его лесостепные зоны, но с появлением демидовских заводов границы «вольной земли сузились и передвинулись в горы» [Гуляев, 1952]. Под Беловодьем стала пониматься Бухтарма. В 1863 году совершивший путешествие в бухтарминские земли А. Принтц замечает, что при наблюдаемой полной уединенности алтайские «каменщики» имели связь с крестьянами и бергалами (находящимися за пределами Бухтармы), коих склоняли к побегу в Беловодье [Принтц, 1867, 548–552]. Аналогичные взгляды высказывал другой его современник этнограф Е. Шмурло [Шмурло, 1898].

В этом контексте интересен исторический очерк (очерченный хронологическими рамками 1835–1880 годы) Д.Н. Беликова «Томский раскол». В нем профессор в попытке описать границы так называемого Беловодья привел список поселений, основанных «каменщиками». В списке значатся следующие деревни: Снегирева, Тургусунская, Крестовская, Кондратьева, Бобровка, Боготырева, Соловьева, Огнева, Хайрюзовка, Александровская, Бородинская, Мякотиха, Сенная, Солоновка, Быкова, Корабиха, Язова, Белая. По мнению Д.Н. Беликова, эти места «служили притоном для всех, кто желал видеть здесь, если не само Беловодье, то, по крайней мере, преддверие его» [Беликов, 1901, 15].

Попытку описать конфессиональный состав беглецов Бухтармы мы встречаем в труде этнографа Б.Г. Герасимова «В Долине Бухтармы». Б.Г. Герасимов пишет, что бухтарминские «каменщики» принадлежали к разным согласиям и толкам: федосеевцы, поморцы, нетовцы (спасово согласие), дырники, немоляки, стариковщина (часовенное согласие) [Герасимов, 1911, 10–12]. Таким образом, можно утверждать, что бухтарминские «каменщики» являлись преимущественно беспоповцами, в основе мировоззрения которых лежит идея о воцарении Антихриста и необходимость бегства из мира.

Наряду с обозначением Бухтарминского края в качестве Беловодья, в этнографии XIX – нач. XX в. существуют и другие описания его географического положения.

В 1864 году вышла статья Г. Н. Потанина «Юго-Западная часть Томской губернии в этнографическом отношении». В ней автор приводит два упоминания о бегстве в Беловодье. В обоих упоминаниях Беловодье значится как страна, которая располагается на море. Безуспешные попытки добраться до нее были совершены «каменщиками» во второй половине XIX века. В одном случае беглецы отправились через Китай и были задержаны в городе Ховд. В другом, путь проходил по р. Чулышман и р. Абакан. По представлениям беглецов, Беловодье располагалось за Енисеем [Потанин, 1864, 150–151]. Н.М. Ядринцев, исследуя старообрядческие общины, располагающиеся на границе с Китаем, указал, что под Беловодьем понималось поселение старообрядцев на озере

Лоб-Нор. В 1861 году в это место отправился отряд беглецов из Бухтармы под предводительством крестьянина Боброва. Н.М. Ядринцев также сообщает, что, находясь в Китае, старообрядцы были принуждены вернуться назад в деревню Сенную [Ядринцев, 1886, 42]. Уход алтайских «каменщиков» в Китай в поисках Беловодья также приводит другой исследователь Г.Е. Грум-Гржимало. Он, как и Н.М. Ядринцев, ссылается на то, что Н.М. Пржевальским были обнаружены старообрядческие общины на озере Лоб-Нор [Грум-Гржимало, 1907, 433–439].

При поисках Беловодья старообрядцы пользовались списками маршрутов, известных под названием «Путешественник». В «Путешественнике» говорится, что Беловодье располагается в «Апонском царстве», путь к которому лежит через Алтай, в частности через Уймон.

Списки «Путешественника» были известны исследователям старообрядчества ещё в XIX веке, благодаря деятельности Министерства внутренних дел, осуществлявшего задержания старообрядцев в разных регионах империи. Так, Д.Н. Беликов опубликовал текст одного «Путешественника», отобранного у приписных крестьян Уфимского уезда Оренбургской губернии, бежавших в Алтайский край [Беликов, 1901, 144]. Также, П.И. Мельников приводит сведения о задержании старообрядцев, которые располагают сведениями о том, что на японских островах живёт много русских людей старообрядческого вероисповедания. Одним из таких задержанных был неизвестный «бродяга» из керженских скитов, называвший себя подданным Японского государства [Мельников, 1864, 40–42].

Советский период

Проблематика миграции старообрядцев в советский период связана с этнографическими, археографическими и источниковедческими исследованиями. При этом этнографические исследования проводились не позднее 30-х годов XX века. Это было связанно с тем, что в 30-е годы проводились репрессивные меры по отношению к старообрядцам Юго-Западного Алтая. Также исследования советского периода полностью посвящены второму этапу существования легенды о Беловодье. Легенда о Беловодье рассматривалась как крестьянская социальная утопия, как противостояние имперскому «феодализму».

Первыми учёными в советское время, кто затронули легенду о Беловодье, были этнографы Е.Э. Бломквист и Н.П. Гринкова. По их мнению, на формирование легенды о Беловодье, как страны в Японском государстве, возможно повлияли предания о распространении христианства (манихейства и несторианства) в III–V в. в Средней Азии, Китае, Индии, Цейлоне и Монголии [Бломквист, 1930, 36]. Как следствие кризис старообрядчества в XIX веке, связанный с утратой и приёмом беглых священников, послужил поиску «сохранившегося» духовенства на Востоке.

В советский период, благодаря архивным работам, выявился ряд текстов «Путешественника». В 30-е годы XX века, М.Н. Сперанским был обнаружен список «Путешественника», входящий в сборник Исторического музея № 1561 [Сперанский, 1930]. В 1974 году при описании собрания Е.В. Барсова (РГБ. ф. 17), И.М. Кудрявцевым обнаружен список в сборнике № 184 [Кудрявцев, 1974, 100–101]. В 1980 году В.Ф. Лобановым обнаружен список в фонде РГИА [Лобанов, 1980]. Из источниковедческих работ попыткой определить регионы миграции старообрядцев следует считать статью К.В. Чистова «Легенда о Беловодье» 1962 года. К. В. Чистов, анализируя известные ему списки «Путешественника», обозначил два региона их бытования: северный и сибирский регион [Чистов, 1962, 134–135]. Из всех известных ему списков, два списка «Путешественника» он не отнёс ни к одному из указанных регионов. Таким образом, с одной стороны выявление списков «Пу-тешественника» позволило учёным вновь сосредоточиться на проблематике легенды о Беловодье, с другой стороны несмотря на обна-

ружение списков, в рамках источниковедения определить точные территории их происхождения им не удалось.

Наибольший вклад в определение территорий, с которых происходила миграция старообрядцев, внесли работы археографов. В 1960 году, два списка «Путешественника» были обнаружены В. И. Малышевым. Списки находятся в составе усть-цилемских сборников XIX–XX вв. [Малышев, 1960, 121–122]. В 1962 году, в селе Медвежьем, Печерский район Коми, Д.М. Балашевым и Ю.К. Бегуновым был обнаружен ещё один список [Балашов, 1962]. В 1978 году, в деревне Верхней Язьве Красновишерского района Пермской области Е.М. Сморгуновой был также обнаружен список «Путешественника» [Сморгунова, 1999, 216–218].

Что касается представителей старообрядческих согласий, придерживавшихся и распространявших легенду о Беловодье, то в академической среде советского периода сформировалась позиция, обозначенная К.В. Чистовым. По его мнению, легенда о Беловодье возникла в кругу беспоповцев страннического согласия, и позже была подхвачена уже староверами с «размытыми» конфессиональными представлениями, принадлежащими к так называемому народному христианству [Чистов, 1962, 116–181].

Российский период

В российский период продолжились исследования легенды о Беловодье, в основном они осуществляются в рамках археографии и источниковедения. В начале XXI века попытку описать географию бытования текстов «Путешественника» предпринял А.А. Чувьюров. Из известных ему 14 списков «Путешественника», 6 рукописей он относит по бытованию к европейской части России (из них: 3 списка к Архангельской губернии, 1 к Пермской губернии), 2 рукописи имеют западносибирское происхождение, место бытование остальных неизвестно [Чувьюров, 2011, 225]. Также в российский период был обнаружен ряд списков «Путешественника». В 2004 году в статье К.В. Чистова и А.А. Чувьюрова опубликован список «Путешественника» из Рязанской области, Елатьевский район, село Сабурово [Чистов, 2004]. В 2007 году В.А. Трусовым был обнаружен список «Путешественника», в составе дела по бегству крестьян в Беловодье из Ревдинского завода. В списке начало маршрута в Беловодье начинается с Екатеринбурга [Трусов, 2007, 234–241]. В 2015 году был опубликован Ю.Д. Рыковым ярославский список «Путешественника» [Рыков, 2015, 11–57].

Немаловажно добавить, что существовал и пост-этап бегства в поисках Беловодья. Например, Н.Н. Покровский указывает, что урало-сибирские старообрядцы часовенного согласия, находившиеся ранее под влиянием идеи Беловодья, в 30-х годах XX века совершили бегство в Китай (Силинхэ, Харбин, Трехречье) и основали в нем поселение с названием Романовка [Покровский, 2012, 44–53].

В российский период появляется новая версия о конфессиональной принадлежности к легенде о Беловодье. Пересматривается теория К.В. Чистова. Противниками взглядов К.В. Чистова выступили Н.Н. Покровский и А.И. Мальцев, А.А. Чувьюров. Они подвергли критике мнение К.В. Чистова, указав на то, что ни в одном сочинении страннического согласия нет упоминания о Беловодье, а также представление о сохранившемся священстве не соотносится с догматическими взглядами странников [Мальцев, 2002, 534–535]. Н.Н. Покровский, А.И. Мальцев и А.А. Чувьюров придерживались мысли, что распространение идеи о Беловодье происходило преимущественно среди часовенного согласия, так как жители, упомянутые в «Путешественнике», принадлежали к данному согласию [Покровский, 2012, 44–53].

Подводя итог, отметим, что полностью указать территории, с которых происходило бегство в Беловодье и путь миграции, мы можем только обратившись к имперскому периоду, к первому этапу существования легенды о Беловодье. Второй период легенды, как представление о стране на японских островах, с сохранившимся священ-

ством, связан с различными регионами России. Выявление территорий, с которых осуществлялась миграция, напрямую зависит от обнаружения и публикации текстов «Путешественника». На основании историографических данных советского и российского периодов, мы можем утверждать, что текст «Путешественника» имеет следующие места бытования: европейская (Архангельская область, Пермская область, Республика Коми, Рязанская область, Ярославская область) и азиатская (Свердловская область, Сибирский федеральный округ) части России. Соответственно из этих мест либо совершалось, либо планировалось бегство в Беловодье.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Балашов, Д.М. Поездка за рукописями в Печорский район Коми АССР в 1960 г. / Д.М. Балашов, Ю.К. Бегунов // ТОДРЛ. – М.; Л., 1962. – Т. 18. – № 11.

2. Беликов, Д.Н. Томский раскол: Исторический очерк от 1834 по 1880 г. / Д.Н. Беликов. – Томск, 1901. – 247 с.

3. Бломквист, Е.Э. Бухтарминские старообрядцы / Е.Э. Бломквист, Н.П. Гринкова. – Л., 1930. – 460 с.

4. Герасимов, Б.Г. В долине Бухтармы: Краткий историко-этнографический очерк / Б.Г. Герасимов // Записки Семипалатинского подотдела ЗСОРГО. – Семипалатинск, 1911. – Вып. 5.

5. Грум-Гржимайло, Г.Е. Описание путешествия в Западный Китай / Г.Е. Грум-Гржимайло. – СПб.: Издание Императорского Русского географического общества, 1907. – Т. 3. – С. 433–439.

6. Гуляев, С.И. Алтайские каменщики / С.И. Гуляев // Санкт-Петербургские губ. вед. – 1854. – № 21.

7. Гуляев, С.И. Былины и песни южной Сибири. Собрание С.И. Гуляева / С.И. Гуляев; под ред. проф., д-ра ист. наук В.И. Чегерова. – Новосибирск, 1952. – 335 с.

8. Кудрявцев, И.М. Описание собрания Е. В. Барсова (ф. 17) / И.М. Кудрявцев. – М., 1974.

9. Лобанов, В.Ф. Новый список «Путешественника» инока Михаила / В.Ф. Лобанов // Сибирское источниковедение и археография: сб. ст., отв. ред. Н.Н. Покровский, Е.К. Ромодановская. – Новосибирск, 1980. – С. 208–211.

10. Малышев, В.И. Усть-цилемские рукописные сборники XVI–XVII вв. / В.И. Малышев. – Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 1960. – 214 с.

11. Мальцев, А. И. Беловодье / А. И. Мальцев // Православная энциклопедия. – М., 2002. – Т. 4. – С. 534–535.

12. Мельников, П.И. Исторические очерки по истории поповщины / П.И. Мельников. – СПб., 1864. – Ч. 1.

13. Покровский, Н.Н. Урало-сибирские староверы-часовенные / Н.Н. Покровский // Дни в Романовке: Японские фотографии, запечатлевшие русское старообрядческое село в Маньчжурии на рубеже 1930–1940-х годов, из собрания Приморского государственного объединенного музея им. В.К. Арсеньева во Владивостоке. – М.: Программа «Первая публикация», 2012. – С. 44–53.

14. Потанин, Г.Н. Юго-западная часть Томской губернии в этнографическом отношении / Г.Н. Потанин // Этнографический сборник. – СПб., 1864. – Вып. 6.

15. Принтц, А. Каменщики, ясачные крестьяне Бухтарминской волости Томской губернии и поездка в их селения и в Бухтарминский край в 1863 г. / А. Принтц // Записки РГО по общ. географии. – СПб., 1867. – Т. 1. – С. 548–552.

16. Рыков, Ю.Д. Ярославский список «Путешественника» Марка Топозерского / Ю.Д. Рыков // Книжная культура Ярославского края – 2014 сборник статей и материа-

лов. Ярославская областная универсальная научная библиотека им. Н.А. Некрасова. – Ярославль, 2015. – С. 11–57.

17. Сморгунова, Е.М. Исход староверов вчера и сегодня: уход от мира и поиски земли обетованной / Е.М. Сморгунова // История церкви: изучение и преподавание: материалы науч. конф., посвящ. 2000-летию христианства (22–25 ноября 1999 г.). – Екатеринбург, 1999. – С. 211–219.

18. Сперанский, М.Н. Сказание об Индийском царстве / М.Н. Сперанский // Известия АН СССР по русскому языку и словесности. – М., 1930. – Т. 3. – Кн. 2.

19. Трусов, В.А. Три списка с рукописи Путешественника Марко Топозерского / В.А. Трусов // Старообрядчество: история, культура, современность: материалы VIII междунар. науч.-практ. конф., 13–15 ноября. – М., 2007. – Т. 2. – С. 234–241.

20. Чистов, К.В. Легенда о Беловодье / К. В. Чистов // Труды Карельского филиала АН СССР. – Петрозаводск, 1962. – вып. 35. – С. 116–181.

21. Чистов, К.В. Список «Путешественника» из Рязанской губернии / К.В. Чистов, А.А. Чувьюров // Старообрядчество в России (XVII–XX вв.): сб. науч. тр., отв. ред. и сост. Е.М. Юхименко. – М., 2004. – Вып. 3. – С. 251–258.

22. Чувьюров, А. «Путешественник Марка Топозерского»: география бытования рукописных сборников / А. Чувьюров // Фольклор и этнография. К девяностолетию со дня рождения К.В. Чистова: сб. науч. ст. / отв. ред. А.К. Байбурин, Т.Б. Щепанская. СПб., 2011. – С. 218–232.

23. Шмурло, Е. Русские поселения за Южным Алтайским хребтом / Е. Шмурло // Зап. ЗСОРГО. – Омск, 1898. – Кн. 25. – С. 1–64.

24. Ядринцев, Н.М. Раскольничьи общины на границе Китая / Н. М. Ядринцев // Сибирский сборник. – СПб., 1886. – Кн. 1. – С. 42.

ФЕДИРКО О. П.

Доктор исторических наук, доцент, ведущий научный сотрудник

Отдел социально-политических исследований, Институт истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН (Россия, Владивосток)

ПЯТИДЕСЯТНИЧЕСКИЕ ЦЕРКВИ В СТРУКТУРЕ ГОСУДАРСТВЕННО-КОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ ДАЛЬНЕГО ВОСТОКА РОССИИ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XX – НАЧАЛА XXI В.

Аннотация. В статье рассматривается место и значение христиан веры евангельской (пятидесятников) в истории и культуре российского Дальнего Востока с момента появления их первых последователей и религиозных общин в регионе и до начала 2000-х годов. Политические и религиозные процессы, протекавшие в религиозной сфере страны после Великой Отечественной войны, способствовали миграции пятидесятников на Дальний Восток. Прибывавшие сюда пятидесятники отличались более радикальными взглядами как в отношении к органам власти, так и в религиозной жизни. Против верующих ХВЕ в советский период власть использовала разнообразные методы борьбы. После изменения модели государственно-конфессиональных отношений в России в начале 1990-х годов ситуация конфликта была исчерпана, начался быстрый рост пятидесятнических общин на юге Дальнего Востока. В начале 2000-х, пятидесятнические церкви становятся активными организаторами и участниками социальных программ, оказывая тем самым неоценимую помощь малоимущим и попавшим в сложную жизненную ситуацию слоям населения.

Ключевые слова: Дальний Восток России, пятидесятничество, конфликт, преодоление неприятия, партнерство.

FEDIRKO O.P.
Doctor of Sciences (History), Assistant Professor, Leading Researcher
Social and Political Studies Department, Institute of history, archeology and ethnography of the peoples of the Far East, Far Eastern branch of Russian Academy of Sciences (Russia, Vladivostok)

PENTECOSTAL CHURCHES AS PART OF STATE-CONFESSIONAL RELATIONS OF THE FAR EAST OF RUSSIA IN THE SECOND HALF OF THE 20TH CENTURY – THE BEGINNING OF THE 21ST CENTURY

Abstract. The article deals with the place and the role of Pentecostals in the history and culture of the Russian Far East since the first adherents and religious communities appeared in the region till the beginning of 2000s. Political and religious processes which took place in the religious sphere after the Great Patriotic War encouraged migration of Pentecostals to the Far East. The Pentecostals who arrived there had more radical views regarding both the authorities and the religious life. During the years of the Soviet power authorities used various means to fight the Pentecostals. After the pattern of Russian state-confessional relations changed in early 1990s, the conflict was over and the Pentecostals' communities in the south of the Far East began to grow very fast. In early 2000s Pentecostal churches started to organize and participate in social programs providing aid to the poor and to people in difficult situation.

Keywords: the Far East of Russia, Pentecostals, conflict, overcoming the rejection, partnership.

В периодизации истории государственно-конфессиональных отношений России во второй половине XX – начале XXI вв. выделяются несколько этапов, отличающих по своему отношению к религиозным объединениям и верующим. Необходимо отметить, что проводимая государством вероисповедная политика чутко реагировала на изменения во внутренней и внешней политике страны.

Изучение истории отдельных конфессий имеет важное значение для понимания того, как они смогли противостоять в условиях неприятия репрессивному аппарату государства, как адаптировались к изменяющимся условиям сосуществования. Отличительной чертой пятидесятнических общин на Дальнем Востоке были радикальные взгляды на способы взаимодействия как с государственными органами, так и другими религиозными объединениями. Анализ их деятельности должен позволить современным исследователям и чиновникам понять специфику дальневосточного пятидесятничества и помочь выработать формы и методы конструктивной работы с ними.

По мнению В.И. Франчука, пятидесятнические церкви на Дальнем Востоке России существовали ещё в начале 1920-х гг. [Франчук, 2002, 72–73]. Видимо, такие общины были единичны, и они не оказывали значительного влияния на процессы развития евангельского движения на российском Дальнем Востоке.

Организованные общины и группы пятидесятников (христиан веры евангельской – ХВЕ) начинают распространяться на Дальнем Востоке России в ходе массовой миграции сюда верующих в послевоенный период, в результате которой к середине 1950-х годов Дальний Восток России становится одним из центров отечественного пятидесятничества.

Период Великой Отечественной войны и послевоенное десятилетие характеризуются потеплением государственно-конфессиональных отношений. Властные структуры разрабатывают политику в отношении действовавших в СССР многочисленных евангельских объединений, которая заключалась в объединение их в союзы, находящиеся под контролем государства.

25 августа 1945 г. было подписано соглашение об объединении ХВЕ с баптистами, вошедшее в историю как Августовское соглашение. Однако взаимоотношения между пятидесятниками и представителями других конфессий в объединённом Союзе, как и отношение пятидесятников к самому Союзу было довольно сложным. Давление на несогласных с вступлением в Союз со стороны контролирующих органов вызвало у верующих стремление найти место, где им будет дарована относительная свобода. Этим местом для верующих казался Дальний Восток, так как их единоверцы, отбывшие срок или находящиеся на поселении, относительно «свободно» вели в 1940-х годах религиозную жизнь: общины и группы пятидесятников неформально признавались местными властями, пресекались только открытые публичные богослужения [ГАХК. Ф. 1359. Оп. 3. Д. 5. Л. 16–17].

Никаких репрессивных мер по отношению к членам этих религиозных групп в конце 1940-х гг. не применялось. Представители партийных организаций и органов власти пытались только «перевоспитать» верующих. Это было связано с тем, что пятидесятничество было новым для региона вероучением и общины в значительной степени складывались за счёт мигрантов, а не постоянного населения. В результате властные органы не имели полной картины распространения пятидесятничества в регионе. Уполномоченный СДРК по Хабаровскому краю Б. Гребенников в одном из отчётов писал по этому поводу: «Считаю, что эта секта нами пока абсолютно не изучена, точно мы не знаем, где и сколько их есть…» [ГАХК. Ф. 1359. Оп. 3. Д. 2. Л. 15].

Первые дальневосточные объединения пятидесятников возникли в селах Ариадное, Любитовка, Рощино и на станции Губерово Приморского края в 1943–1944 гг. [ГАПК. Ф. 1578. Оп. 1. Д. 60. Л. 9.]. В 1948–1950 гг. возникли группы верующих-пятидесятников в селах Новопокровка и Незаметное, в поселках Тетюхэ, Кировский и в городе Иман Приморского края [ГАПК. Ф. Р-1578. Оп. 1. Д. 60. Л. 9]. В городах Райчихинск и Благовещенск действовали 2 группы с 40 членами в каждой из них и на ст. Поздеевка группа около 20 чел. [ГАХК Ф. 1179. Оп. 3. Д. 4. Л.54]. В 1948–1949 гг. в Хабаровском крае общины ХЕВ были выявлены в поселке Хунгари (34 человека), железнодорожном разъезде Сранском Бикинского района, городах Бикине, Комсомольске-на-Амуре и Николаевске-на-Амуре [ГАХК. Ф. 1359. Оп. 3. Д. 2. Л. 14–15; Д. 4. Л. 54]. Все эти общины не стремились к легализации своей деятельности.

Ещё одним фактором, повлиявшим на распространение пятидесятничества на Дальнем Востоке, является освобождение из лагерей лидеров пятидесятничества. Некоторые из них после освобождения оседали на дальневосточных территориях [ГААО. Ф. 114. Оп. 1. Д. 1605. Л. 12–13].

Таким образом возникли объединения верующих в Амурской области. По архивным данным здесь в 1952 г. действовала община-пятидесятников во главе с В.Ф. Азаренко. Как следует из материалов дела, В. Ф. Азаренко (1913 г.р.) в 1942 г. во время военных действий в ходе Великой Отечественной войны попал в плен и был помещён в лагерь на территории Франции. Там он вступил в общину пятидесятников. После освобождения Азаренко В.Ф. был репатриирован и оказался на поселении в г. Райчихинске, где создал нелегальную группу численностью более 10 человек, в которую входили четыре комсомольца [ГААО. Ф. П-1. Оп. 15. Д.1. Л. 37–38; Оп. 25. Д. 12. Л. 94].

И уже к концу 1940-х гг. количество общин и групп пятидесятников, действующих на всей территории региона, значительно возросло [Дударенок, Федирко, Поспелова и др., 2018, 350].

Новый период государственно-конфессиональных отношений 1954–1964 гг. разрушил наметившееся потепление в вероисповедной политике. Государство взяло курс на антирелигиозную деятельность и ужесточение подходов к регламентации деятельности религиозных объединений, что нашло отражение в ряде ключевых документов, определивших характер взаимоотношений государства и верующих. Все нормотворчество данного периода было направлено на законодательное ограничение и административное сдерживание деятельности верующих и обществ.

Этот период стал особенно сложным для ВСЕХБ, в состав которого были включены пятидесятнические общины. Конфликт между Союзом и пятидесятниками продолжался. Стремление ВСЕХБ заручится поддержкой государства выразилось в принятии ряда предложений в целях усиления воспитательной работы по вовлечению оставшихся вне единства христиан. В свою очередь, в среде пятидесятников формируются пророчества о «белом корабле-ковчеге». В одном из таких пророчеств местом, куда прибудет ковчег, стала г. Находка Приморского края.

До августа 1957 г. в г. Находке действовала группа пятидесятников в количестве 10 чел. С августа по декабрь 1957 г. численность находкинской группы пятидесятников возросла до 300 человек, в их числе около 20% молодежи [ГАПК. Ф. П-68. Оп. 34. Д. 812. Л. 56]. Пророчества находкинских пятидесятников и продолжающаяся миграция их единоверцев сказались и на увеличении количества общин христиан веры евангельской на всей территории Приморского края. В начале 1960-х гг. возникли новые общины ХВЕ в городах Владивостоке (1963) и Лесозаводске (1960), в сёлах Картун (1963) и Владимиро-Александровском (1964). Владивостокская община была довольно многочисленной и насчитывала в 1965 г. 74 верующих [ГАПК. Ф. Р-1578. Оп. 1. Д. 60. Л. 9].

Миграционные процессы, активная деятельность проповедников, умелая подпольная деятельность позволили учению Пятидесятницы продолжить своё распространение на Дальнем Востоке.

В отдельных регионах идет поступательный рост общин. В Хабаровском крае в 1962–1963 гг. возникли группы ХВЕ в городах Облучье, Вяземск и в поселках Ванино и п. Высокогорный. Группы были небольшие от 7 до 12 человек [ГАХК. Ф. 1359. Оп. 3. Д. 21. Л. 2–4, 46; Д. 26. Л. 4–5; Д. 31. Л. 8]. В Амурской области в 1960 г. действовали 7 общин пятидесятников, объединявших около 240 верующих [Религиозные организации ДВФО, 2010, 384]. Увеличилось число последователей пятидесятнического движения и на Сахалине. В 1959–1960 гг. крупные религиозные группы существовали в городах Холмске (25 чел.) и Корсакове (15 чел.), в Аниве (около 20 чел.). По 5–7 чел. христиан веры евангельской-пятидесятников имелось в посёлке Пятиречье, городах Чехове, Томари, Невельске; Поронайском и Тымовском районах [Дударенок, Федирко, Поспелова и др., 2018, 410].

По данным УКГБ СССР по Магаданской области в 1950-х гг. в области (в том числе и в колымских лагерях) проживало около 90 верующих [Дударенок, Федирко, Поспелова и др., 2018, 447]. В 1953 г. в г. Магадане существовала религиозная группа ХВЕ, насчитывавшая в 1960 г. около 30 верующих [ТАОСОРОА МО. Д. 3. Л. 107].

В других регионах, общины ЕХВ в рассматриваемый период только возникают. Первые упоминания о пятидесятниках Камчатки в архивных документах относятся к началу 1960-х гг. Так на территории Камчатской области в 1961 г. действовала религиозная группа ХВЕ в составе 9 человек [ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 4. Д. 343. Л. 5].

Несмотря на возврат властей к уголовному преследованию, на начало 1962 г. на Дальнем Востоке действовало 33 общины и группы пятидесятников, объединяющие более 1043 верующих [Дударенок, 2005, 126].

Приход к руководству партией и страной Л.И. Брежнева несколько изменил государственно-конфессиональные отношения в СССР, снизил степень давления на религиозные объединения. Данное обстоятельство не было связано с переосмыслением подходов к формированию вероисповедной политики. На наш взгляд, годы с 1964–1985 гг. были периодом отсутствия интереса к проблемам религиозных объединений, свободы совести в целом. С одной стороны, это не улучшило положение незарегистрированных общин, а с другой, позволило органам, взаимодействующим с религиозными объединениями, свободно заняться изучением вероисповедной ситуации в СССР.

В целях устранения последствий политики гонений и давления на религиозные объединения, были собраны данные о количестве осуждённых из числа верующих граждан в целом по Советскому Союзу за 1961–1964 гг. Они свидетельствовали, что к уголовной ответственности было привлечено 806 человек [ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 4. Д. 173. Л. 187–196].

По данным Совета по делам религии, в 1973 г. в СССР насчитывалось более 60 тысяч пятидесятников. Из них 28 тысяч находилось в общинах ВСЕХБ, а 32,6 тысяч человек осуществляли религиозную жизнь в самостоятельных общинах [Одинцов, 2012, 430].

В 1977 г. пятидесятниками была сделана попытка провести съезд, зарегистрированных автономно и незарегистрированных общин, с целью выработки механизма создания самостоятельного союза. Создавалось впечатление, что ещё немного, и власть согласиться на официальное признание пятидесятнического центра. Этого не произошло, что вызвало взрыв недовольства среди верующих, который в 1977–1978 гг. вылился в подачу массовых заявлений пятидесятников об эмиграции из СССР в любую западную страну, где отсутствуют преследования граждан по причине их религиозных убеждений.

Неправомерные действия властей вызвали появление среди находкинских пятидесятников в начале 1970-х гг. эмиграционных настроений. Группу, желающих отказаться от советского гражданства и выехать за пределы СССР, возглавил прибывший в Находку в 1971 г. Г.Л. Ващенко [ГАПК. Ф. Р-1578. Оп. 1. Д. 87. Л. 17–18]. Вслед за находкинскими пятидесятниками эмиграционные настроения появились и среди верующих Владивостока [ГАПК. Ф. Р-1578. Оп. 1. Д. 87. Л. 97]. Массовое движение ХВЕ за выезд в США по религиозным мотивам вынудил местные власти изменить тактику работы с верующими. При горкоме КПСС была создана специальная группа, основной задачей которой становится предотвращение дальнейшего роста эмиграционных настроений путем разъяснения верующим «ошибочности принятого ими решения о выезде за границу», пресечения любых форм негативного отношения к верующим по месту их работы и учебы [ГАПК. Ф. Р-1578. Оп. 1. Д. 87. Л. 71]. К началу 1978 г. находкинским властям удалось притушить эмиграционные настроения, но члены Чугуевской общины ХВЕ, заявившие ранее о желании уехать, после длительного противостояния власти в 1984 г., смогли выехать в ФРГ.

В Хабаровском крае небольшие группы пятидесятников в 1971 г. возникли в городах Вяземске и Биробиджане, а также в посёлках Октябрьский и Ванино Совгаванского района. Группы в г. Бикине и пос. Софийске, возникнув в 1969 г., через два года распались [ГАХК. Ф. 1359. Оп. 3. Д. 31. Л. 22.]. К середине 1984 г. в Хабаровске крае действовали 140 объединений пятидесятников, примерно половина которых входила во ВСЕХБ [ГАХК. Ф. 1359. Оп. 4. Д. 119. Л. 27]. До 1985 года рост численности верующих шёл, в основном, за счёт выхода из зарегистрированных объединений евангель-

ских христиан баптистов, а с 1985 за счёт миграции верующих из других областей страны.

В 1974 г. в Сахалинскую область на постоянное место жительства приехали 24 верующих ХВЕ (пятидесятников) [ГАХК. Ф. 1359. Оп. 4. Д. 119. Л. 27]. Они обосновались в городах Южно-Сахалинске и Александровске-Сахалинском, где стали активно вести религиозную деятельность. Характерной конфессиональной особенностью о. Сахалин является высокая степень интеграции пятидесятников и баптистов. Установление тесных связей между ними вначале облегчило адаптацию верующих к новым условиям жизни и повлекло создание «Южно-сахалинской общины евангельских христиан-баптистов» (ВСЕХБ) [ГАХК. Ф. 1359. Оп. 4. Д. 119. Л. 27]. После разделения групп на самостоятельные, посылом для активизации внутрицерковной жизни стала борьба за часть верующих, переходящих в поисках своей религиозной идентичности от пятидесятников к баптистам и обратно.

В Амурской области, в силу приграничного расположения, численность религиозных групп ХВЕ была мала. В 1975 г. их было 5, а через год в 1976 г. осталось только 3: в городах Свободный (5 чел.), Белогорск (5 чел.) и пос. Октябрьский Зейского района (12 чел.) [Федирко, 2018, 188].

На территорию Камчатской области верующие прибыли с других регионов Советского Союза и развернули здесь активную миссионерскую деятельность. Община пятидесятников быстро росла численно и к началу 1970-х гг. составляла конкуренцию даже евангельским христианам баптистам [Дударенок, Федирко, Поспелова и др., 2018, 417]. Верующие обоснованно боялись по отношению к себе репрессивных мер, поэтому молитвенные собрания никогда не проводили в одном и том же месте.

В 1960–1980-е гг. религиозная жизнь магаданских пятидесятников проходила, с одной стороны, в условиях отсутствия на территории Магаданской области зарегистрированных религиозных объединений, с другой – в условиях открытой конфронтации евангельских христиан баптистов, христиан веры евангельской, истинно православных христиан и верующих других конфессий со светскими властями. В определённой мере, это было обусловлено высоким процентом среди верующих бывших заключённых колымских лагерей, осуждённых по различным статьям, но чаще всего по ст. 58 (антисоветская агитация и пропаганда). С другой – желанием администрации области искоренить данный «пережиток прошлого» любыми путями вплоть до административного и уголовного преследования руководителей и активных членов религиозных организаций.

В 1960-х гг. магаданскую общину христиан веры евангельской возглавляли В.Ф. Ладошкин, В.П. Мычко и М.И. Кучер. Большую часть общины составляли бывшие заключённые колымских лагерей, которым не позволили вернуться на родину. В 1980 г. общину, в которой осталось всего 11 человек [ТАОСОРОА МО. Д. 3. Л. 116]. Пополнение общины молодыми и активными верующими, а также смена руководства привело к значительному росту верующих. К началу 1985 г. в общине насчитывалось уже 40 активных верующих [Дударенок, Федирко, Поспелова и др., 2018, 349].

В целом, в «брежневский» период численность пятидесятников на Дальнем Востоке была нестабильна и постоянно изменялась в связи с применяемыми властями приёмами. В 1970 г. в регионе действовали 23 организации с 1089 верующими-пятидесятниками, в 1980 – 41 организация, включавшая 1193 чел., а в 1989 – 30, с 1064 последователями [История Дальнего Востока, 2016, 616].

Кризис конца 1980–1990-х годов в сфере государственно-конфессиональных отношений выразился в их переходе в свою противоположность – от политики запрещения государство перешло к тотальному разрешению и всемерному содействию, от од-

ной господствующей идеологии к плюрализму мнений. То есть процесс общественного развития потребовал преодоления старых отношений через их противоположность.

Новый этап государственно-конфессиональных отношений можно хронологические ограничить периодом с 1985 г. (начало перестройки) до 2017 г. (принятием «Закона Яровой»).

В середине 1980-х г. на Дальнем Востоке России власти начинают регистрацию пятидесятнических групп: в 1985 г. зарегистрирована группа в Южно-Сахалинске [ГИАСО. Ф. 1142. Оп. 1. Д. 21. Л. 17; Д. 23. Л. 5], в 1986 г. в г. Хабаровске [ГАХК. Ф. 1359. Оп. 3. Д. 50. Л. 83], в 1987 г. на Камчатке [ГАКО. Ф. 829. Оп. 1. Д. 8. Л. 7]. Но окончательно этот процесс стал поступательным только в начале 1990-х гг.

В 1989 г. ХВЕ вышли из ВСЕХБ и в мае 1990 г. образовали Союз христиан веры евангельской РСФСР. В 1991 г. был создан Объединённый союз христиан веры евангельской пятидесятников (ОСХВЕ), куда вошли Союзы ХВЕ России, стран СНГ и Балтии. В 1997 году Российский Союз ХВЕ, после вхождения в него родственных церквей, ассоциаций и объединений, был переименован в Российский объединённый Союз христиан веры евангельской (пятидесятников).

Процесс становления современных пятидесятнических церквей в регионе в 1990-е гг. осуществлялся в том числе и при помощи из-за рубежа. На о. Сахалин ХВК помогал финн Рей Блюмендал, ранее занимавшийся миссионерством в Японии. В 1996 г. на острове была создана централизованная религиозная организация Сахалинское региональное объединений РЦХВЕ [Религиозные организации ДВФО, 2010, 395]. В Магаданскую область в 1989 г. были приглашены несколько групп иностранных миссионеров из США, Швеции, Финляндии и ФРГ. Были установлены двухсторонние отношения с аляскинскими верующими [Религиозные организации ДВФО, 2010, 391]. На Камчатке пятидесятничество начало бурно развиваться благодаря деятельности американских миссионеров, в частности Шамбока [Религиозные организации ДВФО, 2010, 387].

Со второй половины 1990 г. пятидесятнические церкви Дальнего Востока начинают активно развивать социальное служение, религиозное образование, тем самым увеличивая численность своих последователей. Наметилась тенденция на преодоление неприязни и непонимания между государством и религиозными объединениями.

В начале XXI в. церкви постепенно укрепили свои позиции и освободились от финансовой помощи из-за рубежа. Они определились с формами, методами и целевой аудиторией своих адептов.

В начале 2000-х, пятидесятнические церкви становятся активными организаторами и участниками социальных программ, оказывая тем самым неоценимую помощь малоимущим и попавшим в сложную жизненную ситуацию слоям населения.

Однако, принятие «Закона Яровой» завершило конструктивную фазу вероисповедных реформ и нанесло серьёзный ущерб доверию религиозных объединений государству.

Таким образом, в процессе развития государственно-конфессиональных отношений на Дальнем Востоке России пятидесятнические церкви прошли путь от конфликта до партнёрства. Какая форма взаимодействия с ХВЕ на сегодняшний день более ценна для государства в условиях формирования новой модели вероисповедной политики предстоит решать обществу и властным структурам. На наш взгляд, при принятии решений необходимо учесть и наличие опыта выживания конфессии в условиях гонений и значительную роль пятидесятнических церквей, которую они играют в социальной сфере современного общества.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Государственный архив Амурской области Ф. 1142. Оп. 1. Д. 4.
2. Государственный архив Амурской области Ф. П-1. Оп. 15. Д.1.
3. Государственный архив Амурской области Ф. П-1. Оп.25. Д. 12.
4. Государственный архив Амурской области. Ф.114. Оп.1. Д.1605.
5. Государственный архив Камчатской области. Ф. 829. Оп. 1. Д. 8.
6. Государственный архив Приморского края Ф. П-68. Оп. 34. Д.812.
7. Государственный архив Приморского края Ф. Р-1578. Оп. 1. Д. 60, 87.
8. Государственный архив Российской федерации Ф. Р-6991. Оп. 4. Д. 173, 343.
9. Государственный архив Хабаровского края Ф. 1359. Оп. 3. Д. 2, 5, 21, 26, 31, 50.
10. Государственный архив Хабаровского края Ф. 1359. Оп. 4. Д. 119.
11. Государственный исторический архив Сахалинской области. Ф. 1142. Оп. 1. Д. 21, 23.
12. Дударенок, С.М. Политика Советской власти в отношении религиозных организаций. 1960-1980-е годы / С.М. Дударенок // Россия и АТР. – 2005. – № 2. – С. 126.
13. Дударенок, С.М. История христиан веры евангельской (пятидесятников) Дальнего Востока России / С.М. Дударенок, О.П. Федирко, А.И. Поспелова, Н.В. Потапова, О.П. Островская, А.В. Синичкин. – Владивосток, ИИАЭ ДВО РАН, 2018. – 480 с.
14. История Дальнего Востока России. Т. 3. Кн. 5. Общество и власть на российском Дальнем Востоке в 1960–1991 гг. / под общ. ред. В.Л. Ларина; отв. ред. А.С. Ващук. – Владивосток: ИИАЭ ДВО РАН, 2016. – 940 с.
15. Одинцов, М.И. «Вы примете силу, когда сойдёт на вас Дух святой…» История Пятидесятнической церкви в России. XIX–XX вв / М.И Одинцов. – СПб.: Российское объединение исследователей религии, 2012. – 504 с.
16. Религиозные организации Дальневосточного федерального округа. Словарь-справочник / С.М. Дударёнок, Е.А. Поправко, М.Б. Сердюк, Д.А. Владимиров, О.П. Федирко и др. – Владивосток: Из-во Дальневост.ун-та, 2010. – 580 с.
17. Текущий архив отдела по связям с общественными и религиозными организациями администрации Магаданской области. Д. 3.
18. Федирко, О.П. Пятидесятники Амурской области во второй половине XX в. / О.П. Федирко // Россия и Китай: история и перспективы сотрудничества: материалы VIII международной научно-практической конференции (Благовещенск–Хэйхэ, Чанчунь, Шэньян, 21–28 мая 2018 г.). Вып. 8 / отв. ред. Д.В. Буяров, Д.В. Кузнецов. – Благовещенск: Изд-во БГПУ, 2018. – С. 185–189.
19. Франчук, В.И. Просила Россия дождя у Господа / В.И. Франчук. – Киев, 2002. – Т. 2. – 652 с.

КАРПИЧ Ю.В.
Магистрант
Высшая школа экономики (НИУ ВШЭ) (Россия, Москва)

РЕЛИГИОЗНОСТЬ И ПОЛИТИЧЕСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ПРАВОСЛАВНЫХ: ПРОБЛЕМЫ ВЗАИМОСВЯЗИ

Аннотация. Рассмотрен вопрос взаимосвязи религиозности и политических предпочтений православных верующих. Социологические опросы свидетельствуют о

масштабах роста числа россиян, идентифицирующих себя с православной верой. Выдвигается гипотеза, что упрощённое понимание верующих как единой общности может привести к искажённому пониманию действительности. Существующие закономерности электорального поведения (поддержка православными коммунистических партий, рост поддержки КПРФ при увеличении уровня религиозности) интерпретируются с точки зрения ценностных и идеологических ориентаций верующих. Выдвинуты тезисы, что православные верующие поддерживают коммунистические партии, потому что: (1) схожие принципы религиозной и коммунистической идеологемы пересекаются на структурном уровне, и формируют схожее мировоззрение; (2) коммунистические партии воспринимаются носителями традиционных ценностей; (3) православные воспринимают себя значимым объектом стратегии партии. Поддержка коммунистов увеличивается при росте религиозности потому, что более религиозные верующие: (1) сильнее подвержены воздействию социальной группы, к которой себя причисляют, и вероятнее разделяют общие политические убеждения; (2) вероятнее учитывают мнения священнослужителя по политическим вопросам; (3) лучше понимают догматические основы православия и вероятнее проецируют их на идеологию коммунизма. Отмечается, что данные выводы требуют дополнительной проверки – эмпирического подтверждения, однако они определяют основной вектор аргументации и дают основу для дальнейших исследований.

Ключевые слова: религия и политика, политические представления, религиозность, коммунизм.

KARPICH YU.V.
Student of the master's program «Applied Political Science»
HSE (Russia, Moscow)

RELIGIOSITY AND POLITICAL PREFERENCES OF THE ORTHODOX PEOPLE: INTERPRETA-TION OF THE RELATIONSHIP

Abstract. The given work is focused on the relationship between religiosity and political preferences of Orthodox Christians. Sociological surveys show an increase in the number of Russians identifying themselves with the Orthodox Church. The division of believers into groups according to the level of religiosity is a way to differentiate group structure for the subsequent use of this differentiation as a method for conducting research. We interpret the existing patterns (believers support communist parties; the support of the communist parties is growing with the level of religiosity) through the believer's values and ideological orientation. The main conclusions of the paper include the following theses. The Orthodox believers support the communist parties, because: (1) similar principles of the religious and communist ideologeme intersect at the structural level, and form a similar worldview; (2) it is believed that the communist parties share traditional values; (3) Orthodox believers consider themselves an important element of party strategy. The support of the Communists increases with the growth of religiosity because: (1) believers are more vulnerable to the influence of a social group (to which they relate themselves) and they are more likely share common political beliefs; (2) believers more likely take into account the opinions of the clergyman on political issues; (3) believers understand the fundamentals of Orthodoxy better and more likely project them on the ideology of communism. It should be noted that these findings are presumptive and need empirical verification. However, it seems that they define the main vector of argumentation and provide a basis for further research.

Keywords: religion and politics, political preferences, religiosity, communism.

Ни одно общество не является монокультурным, поэтому каждое государство вырабатывает свои инструменты общественного единения. Более сложные политические культуры, соответственно, нуждаются в инструментах управления более высокого порядка. Религия, включая религиозные идеологию и политическую культуру, – один из вариантов такого рода инструмента.

Социологические опросы, проводимые со времени распада СССР, подтверждают, что религия является важной частью индивидуальной и национальной идентичности россиян. Несмотря на то, что последние данные разнятся в вопросах оценки количества верующих, очевидно, что православная вера – основа для формирования крупнейшей религиозной группы в стране[1]. Историко-культурное положение религии даёт ей возможность влиять на мировоззрение широких слоёв населения, перенося религиозные ценности в нерелигиозные сферы жизни общества, в том числе и в политику.

Динамика и масштабы роста числа православных, в сочетании с другими формами структуризации российского общества, дают основание для предположения об усилении внутренней дифференциации групп верующих. Представители разных страт/сегментов по-разному воспроизводят присущие им нормы, что выражается в первую очередь на поведенческом уровне. В итоге неоднородность усложняет структуру группы верующих и, соответственно, социальную структуру общества. Дифференциация, с одной стороны, представляет проблему для государства, поскольку усложняет процесс управления, с другой, для научного сообщества, поскольку актуализирует вопрос о необходимости изучения социальных структур и их влияния на политическое поведение.

Православные как группа – значимый субъект политического процесса. Понимание этого отражается в деятельности политиков, которые все чаще апеллируют к верующим, подчёркивая собственную религиозность/лояльность, особенно РПЦ. Для партий религиозная составляющая мировоззрения выходит на первый план во время избирательных компаний. С прагматической точки зрения они стремятся заручиться поддержкой электората, пытаясь найти наиболее подходящее выражение духовной традиции в собственном позиционировании. Яркий пример обращения к религиозности – слова Г. Зюганова о том, что именно КПРФ является «…партией, наиболее последовательно отражающей интересы тружеников, интересы верующих» [Политический отчет, https://clck.ru/DaVwN]. Развивая это положение, сторонники новой партийной линии заявляют, что коммунистическая идеология и христианство воспроизводят общие социально-политические ценности – они близки, поскольку имеют схожее видение прошлого и будущего, направлены на борьбу с общими проблемами [Зюганов, https://clck.ru/DaVzd].

Такая ситуация обращает наше внимание на проблемное поле – изучение взаимосвязи религиозности и различных аспектов политических представлений православных верующих.

В рамках социологического подхода к исследованию электорального поведения С. Липесет и С. Роккан разработали теорию о социально-политических расколах (размежеваниях) [Lipset, 1967], согласно которой можно выделить два вектора проявления размежеваний:

1) Аспект «религиозности», разделяющий индивидов по принципу верующий-неверующий и по уровню религиозности;

2) Государственно-религиозный аспект, выделяющий отдельные религиозные практики (кто и в каком количестве выступает объектом управления государства).

Если в литературе существует множество исследований, посвящённых анализу европейских/американских практик, то примеров работ, рассматривающих влияние религии на политическое поведение в России, крайне мало. Так, ряд авторов, работающих

в рамках социологического подхода, рассматривает влияние «религиозности» на политическую сферу жизни общества [Ситников, 2007; Локосов, Синелина, 2008; Мчедлов и др., 2008]. Они подтверждают, что верующие россияне как отдельная группа имеют закономерности выражения политического мнения. Исследования, строящиеся вокруг разделений по уровню религиозности, также не многочисленны и противоречивы в выводах [Ситников, 2007; Кулькова, 2014]. Наиболее полная картина, на наш взгляд, представлена в работах Богачева [Богачев, 2014].

Обобщённо результаты анализа демонстрируют следующее:

1) подтверждаются предположения о различии в предпочтениях отдельных групп верующих и связи воцерковлённости и политических представлений православных;

2) ожидаемое более активное голосование за консервативную партию (Единая Россия) с ростом воцерковлённости не происходит. Положительная связь воцерковлённости и голосования за Единую Россию присутствует, однако она не возрастает монотонно – более воцерковлённые группа демонстрирует отрицательную связь с поддержкой партии.

Поскольку в фокусе проанализированных работ были именно симпатии доминирующей партии, ряд менее значимых закономерностей рассмотрен не столь подробно; отмечается, что наиболее воцерковлённые православные вероятнее отдают голоса за КПРФ и «Родину», чем за «Единую Россию»; полувоцерковлённые поддерживают «Единую Россию» и КПРФ; среди слабовоцерковлённых поддержка коммунистов не велика.

Вопросы, связанные с проблемами государственно-религиозных отношений, представлены Е.М. Мирошниковой, М.М. Мчедловой, М.И. Одинцовым, М.О. Шаховым и др. [Мирошникова, 2009; Одинцов, 2011; Мчедлова, 2016]. Стоит отметить системную попытку выявления частных специфик, предпринятую М.В. Ухватовой [Ухватова, 2017]. Так, по аналогии с «библейским поясом» в США, автор говорит о наличии схожей закономерности в России: регионы, в которых проживает большее число православных, совпадают с территориями, называемыми «красным поясом» – теми субъектами федерации, традиционно активно поддерживающими левые партии, в первую очередь КПРФ. В этих же регионах «обрядовость» (как маркёр большей религиозности) оказался значимым предиктором голосования.

Данные выводы противоречат очевидному на первый взгляд предположению – коммунистическая идеология и религия – взаимоисключающие понятия, поэтому мы не можем ожидать того, что люди идентифицируют себя членами обеих групп одновременно. Исторический опыт отношения советской власти к церкви должен был отвратить православных (особенно более религиозных) от поддержки коммунистов, однако мы видим обратное. Не останавливаясь подробно на обзоре литературы, отметим, что существующие исследования стремятся описать ситуацию на общенациональном уровне, что, в связи с характером доступных данных, приводит к высокому уровню обобщения и утрате поликультурной (этнорелигиозной, этнокультурной, этнополитической) специфики. К тому же, большинство работ не углубляется в интерпретацию выявленных статистических закономерностей, что сказывается на понимании сути происходящих процессов.

Обращаясь к этой проблеме, мы стремимся дать ответ на вопрос «Почему православные отдают голоса коммунистам?», и конкретнее – «Как дифференциация группам верующих (православных) отражается на поддержке политических (коммунистических) партий?».

Ответ на первый вопрос, как представляется, находится в контексте гипотезы.

1. Идея о схожести фундаментальных оснований советского коммунизма и православной веры не нова – об этом детально говорил Н.А. Бердяев, анализируя эсхатологию и мессианство [Бердяев, 1955]. Преемственность в форме мышления (а не только элементов идеологий) в рамках одного культурного типа/традиции – объект внимания Д. Зильбермана [Зильберман, 2014], который приходит к выводу, что православие того типа, которое сложилось в восточных странах, обрело конкретную форму поскольку его формировали носители «сознания традиции», т.е. они не создали традицию саму по себе, а скорее оформили её. Поэтому существование советского культурного типа возможно и в рели-гиозном, и в не религиозном обществе. Следовательно, идентификация себя как «коммуниста» или «православного» – разные формы при общем содержании.

Операциональный же подход предполагает, что советский коммунизм можно считать одним из вариантов политической религии. Под политической религией в таких работы, как правило, понимается сакрализация идеологии политического режима и мифологизация/обожествление политического института – партии, и связанных с этой идеологией текстов [Gentile, Mallett, 2000]. Соответственно, политическая религия не приемлет никаких иных форм идеологии и религии (в эту концепцию встраивается столкновение коммунизма и религии в СССР) и предполагается два способа взаимодействия политической религии с традиционной: уничтожение и инструментализация (использование в своих нуждах). Так мировоззренческая система советского коммунизма во многом заимствовала систему религиозного мировоззрения [Бердяев, 1955] – новая идеология, по сути, была выстроена на старых системных принципах и структурах с разницей в том, что вместо религиозного наполнения (догм) стали использоваться идеологемы – идеалы коммунизма/социализма. Сегодня мы наблюдаем обратный процесс: в отсутствии доминирующей идеологии сущностное ядро общественного сознания снова заполняется религиозно/мифологически окрашенными аксиомами/стереотипами. Т.е. мировоззрение верующего находится под влиянием одновременно социалистического прошлого и современного видения «политической» роли/места религии, а потому в своём поведении индивиды стремятся воспроизвести-использовать как одну, так и вторую идеологемы.

2. Верующие придают большее значение традиционным ценностями и, поэтому, чаще предпочитают консерваторов. Не сложно заметить, что политические представления верующих со временем меняются: если после «Перестройки» православные голосовали не «за» конкретные идеологии, а скорее «против коммунизма» [Мчедлов, 2002], то в современной ситуации коммунистические партии связываются с наследием прошлого и их программы воспринимаются как традиционалистские. Выбирая на противопоставлении «новых» и «старых» ценностей, верующие предпочитают «старые» (традиционные).

3. На выбор партии, очевидно, влияет то, как строится её стратегия по отношению к электорату. Верующий скорее проголосует за ту партию, которая поддерживает церковь/религию. В этом смысле, упомянутый в начале пример изменения электоральной стратегии КПРФ, обретает рациональное основание.

Но чем при этом объясняется увеличение поддержки партии при росте религиозности?

Первое объяснение – принадлежность к социальной группе: люди голосуют не просто вместе со своей социальной группой, но и за неё. Следовательно, верующий скорее поддержит ту партию, которая популярна в первичной для него среде – более религиозны, чаще посещают службы/участвуют в других коллективных действиях и т.п. (С ростом чувства причастности индивида к группе, в нем активнее укореняются общие ценности, повышается уровень социальных ожиданий и т.п.).

Второе: чем выше уровень вовлеченности индивид в религиозное (церковное) сообщество, тем чаще он может сталкиваться с ситуацией, когда религиозные деятели высказываются по политическим вопросам. (Отмечается, что более религиозные верующие больше подвержены влиянию священнослужителей, а потому и их предпочтения могут находиться в зависимости от предпочтений священника.)

И третье: с ростом религиозности индивида растёт и его понимание вероучительных (догматических) основ религиозной традиции. Если для номинального верующего более значимой является видимая (обрядовая) составляющая религиозности, то для религиозного – сущностный аспект. Так, осознанность веры усиливает значимость формирующих его сознание (мировоззренческие установки и стратегии) идеологем и наталкивает человека на проведение параллелей между ними и гражданско-политическими идеологиями, следовательно, приводит к более детальному переживанию/осмыслению социально-политических систем, социально-политических доктрин и идеологий, не в последнюю очередь и коммунизма.

В заключении ещё раз отметим, что данные выводы (интерпретации) нуждаются в эмпирическом подтверждении и уточнении. Однако, как представляется, они определяют основной вектор аргументации и дают основу для дальнейших исследований.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Бердяев, Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма / Н.А. Бердяев. – DirectMEDIA, 1955. – 224 с.

2. Зильберман, Д. Православная этика и материя коммунизма / Д. Зильберман. – СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2014. – 256 с.

3. Богачев, М.И. Воцерковленность и политические предпочтения православных верующих: поиск взаимосвязи / М.И. Богачев // Научный результат. Сер. «Социология и управление». – 2014. – №. 2. – С. 18–30.

4. Кулькова, А.Ю. Влияние религиозности на политическое участие в современной России / А.Ю. Кулькова // Вера и религия в современной России: Всероссийский конкурс молодых ученых: 25 лучших исследований. – Август Борг, 2014. – С. 148–161.

5. Локосов, В.В. Взаимосвязь религиозных и политических ориентаций православных россиян / В.В. Локосов, Ю.Ю. Синелина // Религия в самосознании народа (религиозный фактор в идентификационных процессах) / под ред. М.М. Мчедловой. – М.: Институт социологии РАН. – 2008. – С. 135–158.

6. Мирошникова, Е.М. Кооперационная модель государственно-церковых отношений / Е.М. Мирошникова // Религии Поволжья: проблемы социального служения. – 2009. – С. 32–35.

7. Мчедлов, М.П. О социальном портрете современного верующего / М.П. Мчедлов, Ю.А. Гаврилов // Социологические исследования. – 2002. – №. 7. – С. 68–77.

8. Мчедлова, М.М. Религия, общество, государство: вызовы и угрозы современности // Социологические исследования / М.М. Мчедлова. – 2016. – №. 10. – С. 110–118.

9. Одинцов, М.И. Светское государство как фактор социальной стабильности и демократического развития общества / М.И. Одинцов // Религии России: проблемы социального служения. – Н. Новгород, 2011.

10. Ситников, А.В. Влияние православия на политические предпочтения граждан России / А.В. Ситников // Социология власти. – 2007. – № 3. – 129–134.

11. Ухватова, М.В. Религия и электоральное поведение в России: региональный аспект / М.В. Ухватова // Вестник Пермского университета. Сер.: Политология. – 2017. – № 4. – С. 26–48.

12. Gentile, E. The sacralisation of politics: definitions, interpretations and reflections on the question of secular religion and totalitarianism / E. Gentile, R. Mallett // Totalitarian movements and political religions. – 2000. – V. 1. – №. 1. – P. 18–55.

13. Lipset, S.M. Cleavage structures, party systems and voter alignments / S.M. Lipset // Party systems and voter alignments: Cross-national perspectives. – 1967. – P. 3–64.

14. Арена: Атлас религий и национальностей России [Электронный ресурс]. – URL: http://sreda.org/arena (дата обращения 17.05.2018).

15. В Росиии 74% православных и 7% мусульман [Электронный ресурс]. – URL: https://www.levada.ru/2012/12/17/v-rossii-74-pravoslavnyh-i-7-musulman/ (дата обращения 17.05.2018).

16. Воцерковленность православных. 2014 [Электронный ресурс]. – URL: http://fom.ru/TSennosti/11587 (дата обращения 17.05.2018).

17. Зюганов Г.А. Коммунизм и православие [Электронный ресурс]. – URL: https://clck.ru/DaVzd (дата обращения 17.05.2018).

18. Политический отчет ЦК КПРФ X съезду Коммунистической партии Российской Федерации [Электронный ресурс]. – URL: https://clck.ru/DaVwN (дата обращения 17.05.2018).

Примечания

[1] Так, количество православных оценивается в 41% по данным проекта «Арена» НИС «Среда» (2012 г.), 68% – ФОМ (2012 г.), 74% – Левада-Центр (2014).

МИХАЙЛОВА Л.Б.

Кандидат философских наук, доцент

Кафедра философии Института социально-гуманитарного образования, кафедра теологии Института филологии, Московский педагогический государственный университет (Россия, Москва)

СПЕЦИФИКА РЕЛИГИОЗНОГО СОЗНАНИЯ В ПОСТСЕКУЛЯРНОМ СОЦИОКУЛЬТУРНОМ ПРОСТРАНСТВЕ СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ

Аннотация. Доклад посвящен анализу специфики религиозного сознания. Основное внимание сосредоточено на исследовании характера и динамики религиозности в постсоветском российском обществе. Уточнён семантический объем понятийных пар «верующий – неверующий», «религиозный – нерелигиозный», проанализированы особенности функционирования этих понятий в рамках массового религиозного сознания. В числе основных специфических черт современного религиозного массового сознания выделены следующие: внешний характер религиозности, этноконфессиональный редукционизм, эклектичность религиозных воззрений, магическое восприятие сакрального, виртуализация религии, религиозный консюмеризм, мировоззренческая интолерантность, обусловленная преобладанием верующих первого поколения.

Ключевые слова: религиозное сознание, религиозность, верующий, неверующий, религиозная идентификация, этноконфессиональный редукционизм, религиозный консюмеризм, мировоззренческая интолерантность.

MIKHAYLOVA L.B.
PhD (Philosophy), Associate Professor
Moscow State Pedagogical University (Moscow, Russia)

SPECIFICS OF RELIGIOUS CONSCIOUSNESS IN THE POST-SECULAR SOCIO-CULTURAL DIMENSION OF MODERN RUSSIA

Abstract. The article analyses the specifics of religious consciousness. It focuses on the study of the nature and dynamics of spirituality in the Post-Soviet Russian society, clarifying semantic contents of the dichotomous variables "believer – non-believer", "religious – non-religious" will be clarified in this talk, and explaining the functioning of these concepts in the mass religious consciousness. Among the main features of the modern religious mass consciousness are the following: external nature of spirituality, ethno-confessional reductionism, eclecticism of religious beliefs, magical perception of the sacred, virtualization of religion, religious consumerism, religious intolerance, as a result of predominance of the first-generation believers.

Keywords: religious consciousness, religiosity, believer, non-believer, reli-gious identification, ethno-confessional reductionism, religious consumerism, religious intolerance.

Анализируя особенности социокультурного пространства постсоветской России современное религиоведение, так же, как и многие другие гуманитарные науки, сталкивается с целым комплексом проблем, связанных с осмыслением феномена постсекулярности, во многом определяющего специфику сегодняшнего массового сознания. Одна из ключевых проблем – размытость и неточность базовых терминов, затрудняющих исследование религиозности.

Попытка опереться на анализ данных, накопленных современной социологией, тоже не даёт устойчивых оснований. Статистика опросов в ряде случаев демонстрирует обескураживающе противоречивую картину: верующими называют себя около 60% россиян, религиозными – приблизительно 20%, конфессионально определившимися, то есть, причисляющими себя к конкретному религиозному сообществу – свыше 85%, но при этом 25% респондентов верят в Бога, не исповедуя никакой религии, 20% колеблются между верой и неверием и почти 15% считают себя неверующими. (Здесь и далее использованы обобщённые данные ВЦИОМ, ФОМ, ИСПИ РАН, Левада-Центр и др.).

Кого обычно называют «верующим» человеком и какое отношение он имеет к религии? Может ли «верующий» быть нерелигиозным, а религиозный человек – «неверующим»? Является ли конфессиональная принадлежность достаточным индикатором религиозности? Попробуем разобраться в этих вопросах, начав с основного терминологического ряда.

Обратимся к понятийной дихотомии «верующий – неверующий». При всей смысловой близости к паре «религиозный – нерелигиозный», эти термины обладают своей собственной контекстуальностью. На первый взгляд кажется, что понятие «верующий» совершенно нейтрально маркирует любого носителя религиозного сознания. Чуть более пристальное внимание выявляет христианскую природу слова, заимствованного из Символа веры: «Верую во единаго Бога Отца…». На специфически христианское понимание этого термина указывает и отсутствие аналогов в контексте других религий. Так, к примеру, в иудаизме религиозного человека называют «шомер мицвот» (исполняющий заповеди), в исламе – «мусульманин» (покорившийся), в буддизме – «принявший прибежище». В этом проявляется типологическое различие ортодоксальных и ортопраксических религий. В христианстве, религии ортодоксальной, прежде

всего важно «правильно верить», поэтому «религиозный» – это и есть «верующий», то есть признающий истинными основные христианские догматы.

В современном религиоведении термины «верующий» и «религиозный» довольно часто воспринимаются в качестве синонимов, указывающих на очевидную взаимосвязь понятий «религия» и «вера». Религиозен тот, кто обладает религиозной верой. Смысловые различия в рамках общего семантического поля, конечно, есть. Но нельзя забывать, что религиозная вера является главным атрибутивным признаком как верующего, так и религиозного человека. Поэтому проводить разделительную черту между верующим и религиозным можно только контекстуально обусловленным пунктиром.
Не равнозначны эти понятия и в современном массовом сознании: сегодня религиозными считают себя приблизительно 20% россиян, а верующими – почти 60%. (При этом православными называют себя около 70% респондентов.). Причина такого разрыва показателей, скорее всего, коренится в привычном отождествлении религиозности и воцерковлённости.

А вот с соответствующими антонимами – «неверующий» и «нерелигиозный» – ситуация совсем иная. Как показывают опросы, большинство респондентов, не являющихся носителями религиозного сознания, легко соглашаются считать себя людьми «нерелигиозными», но при этом, как правило, не хотят называть себя «неверующими», интуитивно улавливая скрытые смысловые коннотации. Дело в том, что, указывая на синкретическую неразделимость религии и веры, термины «верующий» и «неверующий» в массовом сознании зачастую безосновательно отождествляются с понятиями «верящий» и «не верящий». Фактически осуществляется подмена: «верующий» (обладающий религиозной верой) превращается в «верящего» – нормального человека, готового принять некоторые суждения без достаточных оснований. А вот «неверующий» (не обладающий религиозной верой), отождествляется с «не верящим» – весьма ограниченным, не верящим ни во что и не доверяющим никому человеком, в лучшем случае скептиком, в худшем – подозрительным нигилистом. По сути, понятие «религиозная вера», обозначающее лишь один из видов веры, расширяется до понятия «веры как таковой», являющейся неотъемлемой частью духовной жизни любого человека. И в этом смысле отсутствие религиозной веры интерпретируется массовым сознанием как неспособность верить вообще, как признак духовной и психической неполноценности.
Практические исследования специфики религиозного сознания свидетельствуют о том, что критерии определения религиозности могут изменяться и корректироваться в зависимости от социокультурного контекста, в рамках которого осуществляется формирование религиозных и нерелигиозных воззрений. Поэтому рост или снижение процентных показателей религиозно-конфессиональной самоидентификации респондентов не является объективным маркером динамики религиозности. Убедиться в этом можно обратившись к исследованию основных тенденций трансформации религиозного сознания в условиях постсоветского социокультурного пространства современной России.

Если четверть века назад к числу верующих себя относили около 15% россиян, а свыше 75% считали себя неверующими и атеистами, то сегодня это соотношение стало диаметрально противоположным: теперь верующими называют себя около 70%, а неверующими – приблизительно 15% респондентов. Означает ли это возврат к почти утраченным религиозным традициям прошлого или мы являемся свидетелями формирования в условиях постсекулярности совершенно нового типа верующих?

Сегодня для большинства исследователей очевиден демонстративный характер религиозности значительной части российского общества. «Словесное подтверждение своей принадлежности к православию - да, а включенность в деятельность Церкви –

нет; креститься – да, а взять ответственность за свои действия, помогать людям – нет» – утверждает социолог Борис Дубинин [Дубинин, 2018].

Внешний характер религиозности – одна из главных черт современного массового сознания. Для одних – это поиск этнокультурной идентичности, для других – форма социально-политического конформизма и привычного патернализма. Именно этим объясняются данные социологов, согласно которым среди респондентов, называющих себя православными, 11% не верят в Бога, 30% считают религию «не важной» или «не очень важной» сферой жизни, 55% никогда не посещали богослужения, 60% ни разу в жизни не причащались. Лишь 18% православных бывают на литургии не реже одного раза в месяц [Дубинин, 2018].

Считая себя православными, значительная часть верующих почти не знакома с основами христианского вероучения и догматики: никогда не заглядывали в Библию 36%; фрагментарно знакомы с библейскими текстами около 40%; и только 9% православных прочли Библию от начала до конца [Каариайнен, Фурман, 2007]. Любопытно, что при этом более половины опрошенных убеждены в том, что обладают необходимым и достаточным уровнем знаний об основах православия.

Такой поверхностный характер массовой религиозности россиян в определённой степени служит объяснением того, почему вопреки ожидани-ям, не наблюдается никакой корреляции между отношением к религии и морально-этическими установками респондентов. Верующие и неверующие практически одинаково оценивают допустимое и недопустимое поведение в обществе, в бизнесе, в семье, проблемы деторождения, абортов, смертной казни и т.д. Изменив своё отношение к религии, значительная часть россиян пока ещё не готова в своей повседневной жизни руководствоваться христианскими ценностями и нормами.

Как ни парадоксально, но это же относится и к определённой части священнослужителей, массовая потребность в которых привела к существенному снижению критериев отбора достойных для посвящения в сан. Сегодня в рамках самой церкви существует немало проблем, связанных как с областью профессиональной этики, так и с уровнем профессиональной компетентности клира.

Поверхностное знакомство с православной традицией в определенной степени обуславливает другую черту современной массовой религиозности – *эклектичность и контаминационность воззрений*. Среди сегодняшних представителей православия только 19% воспринимают Бога как Личность (а это один из основополагающих принципов всех авраамических религий, в том числе и христианства), для 34% православных респондентов Бог - это «дух или безличная жизненная сила», а 25% вообще не знают, что они подразумевают под словом «Бог». [Каариайнен, Фурман, 2007] Фрагментарные и несистематизированные христианские представления легко уживаются в массовом сознании современных православных с оккультизмом, суевериями, астрологией, идеями реинкарнации и кармического воздаяния. Если в воскресение мертвых верят только 10% православных, то в переселение душ в два раза больше – 21%. Астрологическим прогнозам и гороскопам доверяют 42% верующих, а в действенности колдовства убеждены 47% современных представителей православия. [Каариайнен, Фурман, 2000, 17–18]. Хотя некоторые исследователи религии оценивают эклектизм в сознании современных верующих как движение в направлении к подлинной религиозности, с этим вряд ли можно согласиться [Синелина, 2001].

Конструируя собственную эклектичную систему взглядов, современный верующий легко соединяет элементы, заимствованные из разных религий, с ранними религиозными верованиями, свойственными архаическому мифологическому сознанию. В результате формируется *магическое восприятие сакрального*, когда непостижимая мистическая связь священных объектов и действий воспринимается как механическое

проявление закона партиципации. Такие люди убеждены, что «освящение» автомобиля автоматически убережёт его от угона, а окропление «святой водой» офиса будет способствовать успеху в делах. Именно в этом отношении кроются причины магической реинтерпритации христианских таинств. Церковное разрешение на повторный брак в рамках массового религиозного сознания порождает представления о том, что венчание может быть отменено «развенчанием». Т.е. фактически утрачивается христианский смысл таинства, а вместо этого моделируется система магически равноценных действий противоположной направленности: венчание – развенчание.

Архаика магического отношения к сакральному легко уживается в сознании верующего с плодами развития науки и техники, обуславливающих неизбежность *виртуализации религии*. Сегодня с помощью гаджетов можно осуществить дистанционное пожертвование храму или монастырю, заказать требы о здравии и об упокоении. Там же, в Сети, можно увидеть трансляцию богослужений, прослушать различные проповеди, пообщаться на форумах с единомышленниками или поспорить с оппонентами. Таким образом, непосредственное социальное общение уступает место популярным виртуальным формам.

Потребительское отношение к религии и церкви без обязательств и ответственности за действия и бездействие приводит к формированию *религиозного консюмеризма*. Религия активно вовлекается в сферу потребительских услуг, коммерческих предложений, рекламного бизнеса. Большой популярностью сегодня пользуется религиозный туризм с выбором категории комфортности, акции по сбору пожертвований с вручением именных сертификатов, отношение к таинствам как к оплаченным услугам с обязательным набором требований к священнику и храму, оплата «именных кирпичиков» при строительстве церквей, православные ярмарки, позволяющие наполнить дом религиозной атрибутикой и т.д. Уже наличествует и первый опыт создания храмов, часовен и церковных лавок в больших торговых комплексах – практика, актуализирующая дискуссии о границах модернизации и коммерциализации церковной деятельности.

В значительной степени характер православной религиозности связан с радикальным изменением социального состава: подавляющее большинство современных последователей православия – это *верующие первого поколения*, не получившие в детстве соответствующего воспитания, пришедшие к религии уже в сознательном возрасте, то есть в буквальном смысле «новые» православные. В традиционных религиях число неофитов, как правило, невелико. В постсоветском социокультурном пространстве России ситуация диаметрально противоположная: новообращенные православные составляют подавляющее большинство, что обычно характерно для новых религиозных движений. Известно, что среди верующих первого поколения всегда значительно выше процент фанатизма и радикализма, граничащего с агрессивными формами защиты своих убеждений и навязывания их другим.

Свойственный многим религиям эксклюзивизм в сознании неофитов часто принимает гипертрофированные формы *мировоззренческой интолерантности*. Эта нетерпимость проявляется как в отношениях к другим религиям и конфессиям, так и в оценках нерелигиозных типов мировоззрения. Сегодня не только от рядовых мирян, но и от представителей церкви можно услышать рассуждения о «духовной слепоте» атеистов и агностиков, не способных выйти за рамки примитивного материализма. В социокультурном пространстве современного российского общества, к сожалению, пока ещё невозможно представить себе публичный диспут на тему религии хоть в какой-то степени приближающийся по уровню дискуссионной культуры к «Диалогам о вере и неверии» Умберто Эко и кардинала Мартини [Эко, Мартини, 2011].

В условиях формирования постсекулярного характера современного российского общества, в котором ни один из типов мировоззрения не может претендовать на аб-

солютное господство, а спектр религий, конфессий, деноминаций, новых религиозных движений стремительно расширяется, в массовом сознании определённо возрастает потребность в поиске собственной религиозной и этнокультурной идентичности. Отождествление себя с православием позволяет дистанцироваться от чужих традиций (православный, значит не-мусульманин, не-католик, не-баптист и т.д.). Религиозная определённость выступает знаком социокультурной и этнической принадлежности, и фактически приводит к возникновению *этноконфессионального редукционизма*, формирующего в массовом сознании устойчивый стереотип: подлинное христианство – это православие, подлинное православие – это русское православие. Свыше 60% верующих православных респондентов уверены, что «при наличии православных церквей у других народов истинную православную веру можно найти только в России». С высказыванием о том, что «русский человек, даже если он не крещён и не ходит в церковь, всё равно православный в душе», согласны 90% верующих и 47% атеистов. А 50% респондентов из числа православных убеждены, что «нерусский человек, даже если он крещён и ходит в церковь, все равно никогда не станет по-настоящему православным». [Каариайнен, Фурман, 2007]. В результате современная православная религиозность приобретает черты, присущие этноориентированным национальным религиям и новым религиозным движениям в духе «родноверия». Основополагающая христианская идея о всеобщем равенстве, выраженная в словах апостола Павла: «нет ни Еллина, ни Иудея…» явно вступает в противоречие с представлениями многих россиян.

Таким образом, анализ специфики религиозного сознания в социокультурном пространстве современной России позволяет сделать вывод о том, что значительная часть тех, кто сегодня называет себя православными, по сути, не являются верующими, религиозными людьми. Их интерес к православию в значительной степени мотивирован поиском собственной этнокультурной, прежде всего, этноконфессиональной идентичности, без фактической перестройки мировоззренческой парадигмы, а, значит, системы ценностей и образа жизни.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Дубинин, Б. Образ православного верующего в современной России [Электронный ресурс]. – URL: http://www.blagovest-info.ru/index.php?ss=2&s=3&id=47405/ (дата обращения: 13.04.2018).

2. Каариайнен, К. Религиозность в России на рубеже XX–XXI столетий / К. Каариайнен, Д.Е. Фурман // Общественные науки и современность. – 2007. – № 2. – С. 78–95.

3. Старые церкви, новые верующие. Религия в массовом сознании постсоветской России / под ред. К. Каариайнена и Д.Фурмана. – М.-СПб: Летний сад. 2000. – 248 с.

4. Синелина, Ю.Ю. О критериях определения религиозности населения / Ю.Ю. Синелина //Социологические исследования. – 2001. – №7. – С. 89–96.

5. Эко, У. Диалог о вере и неверии / У. Эко, К.М. Мартини / пер. с итал. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2011. – 144 с.

РАЗДЕЛ 5. РЕЛИГИИ КАК ФАКТОР ДИАЛОГА И КОНФРОНТАЦИИ ЦИВИЛИЗАЦИЙ

СИЛАНТЬЕВА М.В.
Доктор философских наук, заведующий кафедрой философии МГИМО МИД России (Россия, Москва)

РЕЛИГИЯ В ПОЛЕ ЦИВИЛИЗАЦИОННЫХ КОНФЛИКТОВ: СПОСОБЫ ПРОФИЛАКТИКИ*

Аннотация. Маркируя цивилизационное пространство по типу наиболее интимных и глубоко значимых ценностей, религия может не только связывать людей, но и противопоставлять друг другу. При этом религия нередко трансформируется в религиозную идеологию, создавая дополнительное ниши обострения конфронтации, изначально не принадлежащей полю религиозности. Среди наиболее радикальных способов предотвращения комплекса религиозно маркированных конфликтов – минимизация числа религиозных организаций и подчинение их прямому государственному регулированию (классическая модель); а также диверсификация религиозного пространства за счет введения в него максимального числа «игроков» (американская модель). Обе модели имеют свои «плюсы» и «минусы», анализ которых позволяет прогнозировать степень их релевантности для каждого конкретного социума, обосновывать пути профилактики цивилизационных конфликтов по идеолого-религиозным и собственно религиозным основаниям. Одним из таких путей по-прежнему остается включение религиоведения в перечень дисциплин, обязательных для получения среднего и высшего образования. Знакомство с научным подходом к религии, по нашему мнению, стимулирует перевод восприятия религиозно окрашенных отношений из области идеологического противостояния в область конструктивного диалога. Таким образом, спектр востребованности научного религиоведения может увеличиться за счёт введения этого курса в структуру базовых общеобразовательных дисциплин федерального стандарта.

Ключевые слова: Религиозные ценности, религиозные организации, цивилизационные конфликты, научное изучение религии, религиоведение.

SILANTIEVA M.V.
Doctor of Science (Philosophy), Head of the Department of Philosophy Chair MGIMO-University under the Ministry of Foreign Affairs of Russia (Russia, Moscow)

RELIGION IN THE SPHERE OF CIVILIZATIONAL CONFLICTS: METHODS OF PROPHYLAXIS

Abstract. Religion labeling civilization space by most personal and significant values types can not only connect people but oppose them to each other as well. At the same time religion often transforms into a religious ideology, creating additional niches for aggravation of confrontation originally having no ties with religious issues. Reducing to minimum religious organizations number and subordinating them to direct governmental regulation (classical model) or diversification of religious space through introducing maximum “players” number to it (American model) are among most radical methods of preventing religiously labeled

* Впервые статья была опубликована в журнале «Религиоведение». № 4. 2018.

conflicts. Both patterns have positive as well as negative aspects. Their analysis enables to forecast potential results of following those patterns for the foreseeable future. Currently one of the most potential methods of religious ideology based civilizational conflicts prophylaxis is religion inclusion into a system of subjects obligatory for obtaining secondary and higher education. That would enable transferring religiously labeled processes from ideological confrontation to a meaningful dialogue. Thus relevance range of religious studies may enhance in case of their inclusion into list of general subjects in accordance with the Federal standard.

Keywords: Religious values, religious organizations, civilizational conflicts, scientific religious studies, religious studies.

Для начала стоит признать, что рассмотрение религиозных процессов с точки зрения аксиолого-культурологического подхода в настоящее время нередко связано с крайней вульгаризацией представления о ценностях, страдающей своеобразным эпистемологическим нормативизмом: разговор уходит в поиск «истинных» (по версии каждого из дискутантов) ценностей, а затем – в юридическое рассмотрение тяжб между различным деноминациями, либо между ними и государством. Между тем, нормативизм – всего лишь один из подходов, позволяющих изучать ценности (в том числе, и религиозные); причём изучать скорее с прагматической, чем с онтологической точки зрения. Это, впрочем, не отменяет актуальность взгляда на религиозные ценности сквозь призму их роли в современной культуре: в наши дни, когда ревитализация религии вызвала к жизни оживление общественного интереса к ее теориям и практикам, наглядно видно, что она же придала дополнительный импульс повышению конфликтогенного потенциала религии как общественного явления [Глаголев, 2014, 48–49].

Интерес к религии в указанном контексте – не новость. Начиная с работы С. Хантингтона «Столкновение цивилизаций» (опубликованной в 1996 году, – через три года после одноименной статьи, в конце которой стоял знак вопроса), не прекращаются дискуссии по вопросу о правомерности однозначного отнесения религии к цивилизационному маркеру.

Противостояние культур и религий, по мысли Хантингтона, вытесняет в наши дни экономическое, политическое, идеологическое и военное противостояние [Хантингтон, 2003, 16]. С другой стороны, анализ многочисленных социологических исследований убеждает, что в своей социальной проекции религия нередко «работает» как идеология. Это значит, что огромный пласт связанных с нею практик просто выводится за скобки [Глаголев, 2013, 77–86; Аринин, 2013, 99], а оставшиеся упрощенные схемы создают условия для появления конфронтаций даже там, где их вполне могло не быть: не в области интересов, экономических, политических или военных, – а в области «чистых идей», выражающих «несъедобные» ценности. Иногда складывается впечатление, что религия – «по определению» фактор дестабилизации поликультурного общества, поскольку способна провоцировать непримиримые конфликты буквально «из ничего». Конечно, верно и то, что «экономические, политические, идеологические и военные» конфликты часто камуфлируются религиозной риторикой, привлекая ценностное противостояние для «укрепления» позиции каждой из сторон. «Рационализация», – психологический механизм «обеления» своих устремлений при любой реальной их направленности, – был описан ещё И. Кантом, утверждавшим приоритет долга над склонностями. В противном случае склонности будут диктовать долгу, каким ему следует быть. Однако сводить религиозное противостояние и вытекающее из него насилие исключительно к нерелигиозным побуждениям – «неубедительный аргумент» [Забияко, 2010, 154]. Поэтому изучение особенностей ценностных мотивов религиозного противостояния составляет важную задачу философско-культурологического анализа конфликто-

генного потенциала культур, задает перспективы изучения способов профилактики обострений их противостояния.

Вместе с тем, религии и культуры могут не только противопоставлять, но и объединять людей. Одним из удачных следствий предложенного Хантингтоном возвращения к маркированию цивилизационного противостояния принадлежностью к тому или иному религиозно-культурному комплексу (то есть, переводя на язык аксиологии, ценностному «стандарту», выраженному в объективированной форме сакрализованных правил поведения в свете культового поклонения определенным символам) оказалось создание нового языка философии политики, позволяющего более точно описать дисперсный характер современного глобализирующегося мира [Глаголев, 2016, 123]. И, прежде всего, выделить основания, по которым можно установить с высокой степенью достоверности цивилизационную принадлежность «культурных анклавов» (например, миграционных сообществ, проживающих на территории других государств: их представители нередко во втором и третьем поколении являются гражданами страны проживания, однако не чувствуют себя принадлежащим к ней в культурном, – бытовом, нравственном, а иногда и правовом, – смыслах [Дианина, 2016б, 32–37; Каргина, 2014б, 164–174]).

«Конфликты идентификаций», возникающие при столкновении доминирующих (по разным причинам) культурных традиций с традициями, имеющими статус «новых», «чужих» и т.д., – головная боль для органов власти и источник бытового напряжения для рядовых граждан многих государств. Достаточно вспомнить ситуацию, сложившуюся в Европе на фоне миграционного кризиса, развернувшегося в связи с сирийским конфликтом. При этом возможности адаптации, а в перспективе – интеграции мигрантов в принимающую культуру, нередко наталкиваются на стойкое сопротивление самих общин, лидеры которых обозначают свою позицию с помощью религиозно окрашенных терминах [Дианина, 2016а, 18–20], тем самым демонстрируя твердость своей позиции: религиозные ценности, как известно, залегают в глубинных пластах сознания [Яблоков, 2018, 46–55], где располагаются наиболее значимые для личности векторы социальной ориентации. Такие векторы проходят через процесс сакрализации, представляющий собой сложно организованное взаимодействие личного и общественного сознания в деятельности [Лурье, 2003, 7–12; Стефаненко, 2014, 20–22, 38–40], со времен древних обществ [Дильтей, 2001, 52; Кассирер, 2001, 187–229] распознаваемой [Луман, 2007, 115] в качестве исходной для самоопределения личности. Таким образом, религиозные маркеры оказываются значимыми даже там, где, казалось бы, не идет речи о «классическом» участии личностей и групп в отправлении религиозного культа. Редуцируясь до «культурных проекций», они составляют основу светских интерпретации ценностей [Каргина, 2014а, 109–114; Камедина, 2011, 107–138], содержательно восходящих к исторически определившим их религиозно заданным интерпретациям.

Последнее вполне объяснимо, ведь религиозные институты долгое время выступали монополистами духовного производства. Даже сравнительно долгое сосуществование с образовательными учреждениями, школами и университетами, не сразу лишило их статуса «главного идеолога», регулирующего знание: еще И. Кант в своей работе «Спор факультетов» серьезно рассуждает о том, почему церкви не стоит входить в подробности научных исследований, а государству – претендовать на статус «главного учёного»; и почему им обоим вполне можно удовлетвориться лояльностью со стороны «ученых университета», а не требовать от этих категорий граждан подчинения в определении приоритетов исследования и способов организации научного знания [Кант, 1994, 61]. Правда, в наши дни просветительская модель образования все чаще подвергается критике. С ней связывают критическое для общества усиление социальной конфликтности, указывая на параллели роста числа университетски образованных людей и

темпы роста числа сторонников революционных движений (например, в России). Вместе с тем история показывает, что сам факт включения религиозной идеологии в реестр официальной государственной пропаганды (а тем более, признание исключительного статуса за единственной идеологией такого рода) не является панацеей от конфликтов. Скорее, напротив – при определённых условиях стимулирует их развитие [Халиль, 2012, 187–189].

Как уже отмечалось, дисперсность распределения социальных групп, чья социокультурная идентичность (обычаи, традиции, мораль и т.д.) не совпадает с «нормативным» представлением о ней, принятым за точку отсчета в социокультурном пространстве данной страны, не позволяет найти строгую корреляцию между «национальной культурой» и государственными границами, что создает дополнительные трудности для выяснения многих практически значимых социальных и социально-психологических параметров, влияющих на социальное поведение группы (производственная активность, покупательский спрос, гражданская активность, политическая «благонадежность», степень возможной криминализации группы и т.д.). Невозможность установить четкие соответствия в данном случае снимается с помощью методологии цивилизационного подхода, скорректированной С. Хантингтоном: группы, заявляющие и своей социальной идентичности с помощью религиозных маркеров, легко «вылавливаются» из общей социальной среды вне зависимости от линейных параметров, выделяющих их усредненные позиции в социальном пространстве того или иного государства. По сути, этот подход фиксирует не столько «объединённость», сколько фактическую разделённость общества по религиозному признаку. С одной стороны, для этого имеются объективные основания, состоящие в различии ценностей и основанного на них образа жизни религиозных и «пострелигиозных» групп (культурных сообществ). С другой – акцент на разнице ценностных основ неизбежно усиливает потенциал возможного противостояния в случае конфликтов, в том числе, имеющих внерелигиозную природу (например, конфликты экономические и социальные могут приобретать в связи с этим дополнительную напряженность, переводя проблему на язык противопоставления религиозных ценностей). Таковы, например, многие территориальные конфликты на Ближнем и Среднем Востоке, спекулирующие противостоянием ислама и христианства, христианства и иудаизма (Палестина), различных деноминаций ислама, например, суннизм и шиизм (Ирак и Иран) и т.д.

С другой стороны, желание перевести экономический или территориальный конфликт в сферу противостояния религиозных идеологий свидетельствует о стремлении зафиксировать позиции сторон в качестве непримиримых (ведь, если опираться на точку зрения современной эпистемологии, ненаучные (идеологические в том числе) суждения нефальсифицируемы, неопровержимы, – поскольку составляют предмет веры и/или убеждения [Поппер, 2004, 28–30]). Отсюда – спекулятивный характер идеолого-религиозной риторики, приводящий к таким последствиям, как разделение в 2011 г. Судана по этнорелигиозному принципу (Судан, где преобладает исламское большинство, и Южный Судан, где большая часть населения исповедует христианство и до ¼ – традиционные африканские религии); попытки расколоть гражданское единство Египта (противопоставление последователей ислама и христиан-коптов), спекуляции на близкие темы применительно к другим поликонфессиональным странам, например таким, как Россия, и т.д.

Современные государства в лице своих руководящих органов, признавая эту проблему, борются с возможными негативными последствиями двумя основными путями.

Во-первых, используется сценарий, который можно условно назвать американским. Здесь применяется прием обнуления конфронтации за счёт «запуска» процесса

самоорганизации максимального числа религиозных акторов. Религиозное разнообразие доводится до максимальной степени, выбор конкретных способов того, кому и во что верить, оставляется за конкретным субъектом [Филатов, 2007, 45]. Сложности, которые встречает данный способ профилактики религиозно окрашенных конфликтов, нельзя преуменьшать: здесь и вопрос о «возрасте религиозного согласия», роль семьи в осуществлении религиозного воспитания, проблемы прозелитизма и религиозной миссии в контексте активизации новых религиозных движений и т.п. Важно также отметить, что экспорт этой модели организации религиозного пространства в постсоциалистические европейские страны (например, в Сербию) и Россию в 1990–2010-е гг. очень наглядно проявил её ограниченность: люди, не привыкшие к «религиозному разнообразию», оказались заложниками искажённой интерпретации религиозной свободы. Рост числа лиц, попавших в психологическую зависимость от ряда религиозных лидеров, реализующих с помощью своей паствы криминальные устремления (всем известный пример – деятельность движения Аум Синрекё) на фоне сплоченности созданных ими организаций, со всеми тяжелыми личными и социальными проявлениями такой зависимости, – подобные следствия апробации «американской модели» фиксировались в названных регионах именно в связи с расширением спектра «разрешенных» конфессий и религиозных деноминаций.

Во-вторых, сегодня существует (и активно продвигается в России) регрессивный сценарий профилактики религиозных конфликтов, построенный на поэтапном выведении государством ряда «нежелательных» деноминаций из легитимного присутствия в правовом и, как следствие, социальном поле. Здесь реализуется модель постепенного возвращения к фиксированному числу более или менее «традиционных» участников религиозно-идеологического управления общественными процессами, исключающая по максимуму упомянутые выше формы зависимости от малопонятных большинству населения (и соответственно, властным элитам) религиозных направлений. Негативными следствиями перехода к этой модели является ограничение религиозной свободы, а также подспудное тяготение к установлению ранжирования конфессий со стороны власти, стремление к поддержанию претензий на главенство в политическом пространстве государства одной из религиозных идеологий. Что, в свою очередь, усиливает риторику об исключительности избранных ценностей и нарастание нормативизма ценностного мышления. Утверждение несомненной общезначимости «своих» ценностей, помимо провоцирования встречной активности, вырывает их из культурного контекста, нарушает преемственность исторической памяти. Ситуация напоминает диалог двух глухонемых, каждый из которых замкнут в круге собственных представлений о музыке Моцарта и пытается навязать свою точку зрения оппоненту. К музыке Моцарта такой спор имеет весьма косвенное отношение, как и нормативистский спор о ценностях – к изучению ценностей.

Вместе с тем, «нормативистское» прочтение религиозных ценностей не является единственно возможным их прочтением. Описание религии как «непонятного», «неизвестного» [Аринин, Чудаева, 2013, 52–53] демонстрирует «избыточность» её содержания по отношению к нормативизму. Наука, в том числе современная наука, возвращает религиоведение к нормативизму, вводя требование объективизма и, казалось бы, приравнивая его к дистанцированию от ценностного контекста. Дискуссия когнитивистов и анти-когнитивистов, развернувшаяся в 2017–2018 гг. на страницах журнала «Religion, Brain & Behavior» [Reychler; McPhetres, 2017, 1–12; Colombo, 2016, 743–763; Lane, 2017, 299–304; Sterelny, 2017, 1–20] показывает, насколько вопрос об эпистемологических основаниях изучения религии фундаментален для современного научного знания. При этом изгнанные в дверь, ценности возвращаются в окно: само рассуждение о норме объективизма вводит в «беспристрастную науку» ценностное измерение. Таким обра-

зом, даже «конфессионально неангажированное» религиоведение нередко обвиняется в излишней пристрастности – например, потому, что недостаточно «социологично». С другой стороны, призрак ценностей преследует социологию, как и любую другую позитивную науку, не меньше, чем более широкоформатные исследования религии. Очевидно, что выйти из этого круга можно, только признав неприятный факт вторжения ценностей в самые «чистые» исследовательские призмы. И меньше всего пострадают сами эти призмы – только признав наличие искажения, можно надеяться на достоверность полученных с их помощью суждений. Как следствие, место нормативизма занимают установки на актуализацию и проблематизацию, требующие вытеснения обыденного нормативизма из повседневных дискурсивных практик. Меньше негативной риторики – меньше поступков, основанных на заданных ею ценностных лекалах.

Именно такой, научный, подход видится наиболее сбалансированным при попытке реализовать стратегию профилактики цивилизационных конфликтов. В том числе, маркированный религиозными ценностями или развивающихся по сценарию собственно религиозных конфликтов. Разворот образования, в том числе, школьного и университетского, к изучению реальных проблем общества в рамках общеобязательных базовых гуманитарных предметов предполагает в данной связи их насыщение сведениями из области религиозно-культурной семантики и прагматики. Подобное насыщение вряд ли перевесит властную волю к реализации одного из описанных выше сценариев предотвращения конфликтов, «минимизирующего» и «расширительного». Однако, создавая условия для понимания и принятия культурного разнообразия как данности, не перечеркивающей личный и групповой ценностный выбор, но позволяющей ему состояться в полной мере на фоне реальных различий, «постпросветительские» образовательные стратегии в конечном итоге могут способствовать движению общества в сторону преодоления вектора эскалации конфликтов. В частности, переводя их во внутренний план поиска оптимальных решений по выходу из потенциально драматичных ситуаций.

Было бы слишком легковесным завершить рассуждение о религии в поле современных цивилизационных конфликтов очередным призывом «изучать религиоведение» – представителям научного сообщества это и так в основном понятно; а денег (и часов), как всегда, не хватает на всех. Однако молчать на данную тему сегодня становится слишком опасно. Что может и чего не может сделать религиоведение для профилактики разрушительного столкновения цивилизаций? Как и всякая наука, оно не может стать панацеей. Вместе с тем, его положения и выводы о религиозных метках культурных границ уместно доносить до общества. Хотя бы в тех формах, которые дает современный школьный курс обществознания и университетский курс философии.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Аринин, Е.И. Религия как «аутопойетическая система» в работах Никласа Лумана / Е.А. Аринин // Религиоведение. – 2013. – №. 2. – С. 97–105.

2. Аринин, Е.И. Проблема «духовной безопасности» в контексте понимания религиозности в религиоведении / Е.И. Аринин, Е.А. Чудаева // Вестник Северного (Арктического) федерального университета. Серия: Гуманитарные и социальные науки. – 2013. – № 1. – С. 50–54.

3. Глаголев, В.С. Герметичность религии как проблема социологического исследования / В.С. Глаголев // Социология религии в обществе позднего Модерна. – Белгород, 2013. – С. 77–86.

4. Глаголев, В.С. Религиозные транзитивы как социальная реальность / В.С. Глаголев // Академическое исследование и концептуализация религии в XXI веке: тради-

ции и новые вызовы. Сборник материалов третьего конгресса российских исследователей религии в 6 томах. – Владимир, 2016. – С. 123.

5. Глаголев, В.С. Столкновение в светском обществе религиозных и секулярных парадигм. / В.С. Глаголев // Проблемы укрепления единства российской нации. Материалы всероссийского научно-практического форума с участием зарубежных ученых. – Пермь, 2014. – С. 48–55.

6. Дианина, С.Ю. Особенности трансляции исламских ценностей средствами массовой коммуникации скандинавских стран: дис. … канд. филос. наук: 09.00.13 / С.Ю. Дианина; МГИМО. – М., 2016а. – 250 с.

7. Дианина, С.Ю. Философско-культурологические проблемы взаимодействия коренных обществ стран Северной Европы с иммигрантами в контексте процесса исламизации / С.Ю. Дианина // Общество: философия, история, культура. – 2016б. – № 5. – С. 32–37.

8. Дильтей, В. Сущность философии / В. Дильтей: пер. с нем. – М.: Интрада, 2001. – 160 с.

9. Забияко, А.П. Религия и насилие / А.П. Забияко // Религиоведение. – 2010. – № 2. – С. 153–162.

10. Камедина, Л.В. Духовная целостность русской культуры и ее смысловая репрезентация в художественной словесности XI–XXI вв.: дис. … докт. культурологии: 24.00.01 / Л.В. Камедина; ЗабГУ. – Чита, 2011. – 414 с.

11. Кант, И. Собрание сочинений в 8 т. / И. Кант; пер. с нем. – М.: Чоро, 1994. – Т. 7. – 495 с.

12. Каргина, И.Г. Качественные изменения дискурса секуляризации в конце XX – начале XXI вв. / И.Г. Каргина // Теория и практика общественного развития. – 2014а. – № 1. – С. 109–114.

13. Каргина, И.Г. Религия как фактор адаптации иммигрантов / И.Г. Каргина // Полис. Политические исследования. – 2014б. – № 2. – С. 164–174.

14. Кассирер, Э. Философия символических форм. Том 2. Мифологическое мышление / Э. Кассирер: пер. с нем. – М.; СПб.: Университетская книга, 2001. – 280 с.

15. Луман, Н. Социальные системы. Очерк общей теории / Н. Луман; пер с нем. – СПб.: Наука, 2007. – 648 с.

16. Лурье, С.В. Психологическая антропология. История, современное состояние, перспективы / С.В. Лурье. – М.: Академический Проект, Альма Матер, 2003. – 624 с.

17. Поппер, К.Р. Предположения и опровержения: Рост научного знания / К.Р. Поппер; пер. с англ. – М.: ООО «Издательство АСТ»: ЗАО НПЛ «Ермак», 2004. – 638 с.

18. Стефаненко, Т.Г. Этнопсихология / Т.Г. Стефаненко. – М.: Аспект Пресс, 2014. – 352 с.

19. Филатов, С.Б. Традиционные религии, «русская цивилизация» и суверенная демократия / С.Б. Филатов // Религия и конфликт. – М.: РОССПЭН, 2007. – 560 с.

20. Халиль, М.А.М. Динамика религиозно-культурной ситуации в постреволюционном Египте / М.А.М. Халиль // Вестник МГИМО Университета. – 2012. – № 6 (27). – С. 187–189.

21. Хантингтон, С. Столкновение цивилизаций / С. Хантингтон: пер. с англ. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. – 603 с.

22. Яблоков, И.Н. Религиозное сознание: специфика, уровни, репрезентации // И.Н. Яблоков // Вопросы философии. – 2018. – № 2. – С. 46–55.

23. Colombo, M. Explanatory judgment, moral offense and value-free science / M. Colombo, L. Bucher, Y. Inbar // Review of philosophy and psychology. – 2016. – T. 7. – №. 4. – P. 743–763.

24. Lane, J.E. Can we predict religious extremism? / J.E. Lane // Religion, Brain & Behavior. – 2017. – Vol. 7. – №. 4. – P. 299–304.

25. McPhetres, J. Using findings from the cognitive science of religion to understand current conflicts between religious and scientific ideologies / J. McPhetres, T.T. Nguyen // Religion, Brain & Behavior. – 2017. – P. 1–12.

26. Reychler, L. Religion and conflict [Электронный ресурс] / L. Reychler // The International Jornal of Pease Studies. – 1997. – Vol. 2. – № 1. – URL: https://translate.google.com/translate?hl=ru&sl=en&u=http://www.gmu.edu/academic/ijps/vol2_1/Reyschler.htm&prev=search (дата обращения 15.04.2018).

27. Sterelny, K. Religion re-explained / K. Sterelny // Religion, Brain & Behavior. – 2017. – P. 1–20. DOI:10.1080/2153599X.2017.1267953.

ГЛАГОЛЕВ В.С.

Доктор философских наук, профессор

Кафедра философии, Московский государственный институт международных отношений МИД России (Россия, Москва)

ХРИСТИАНСТВО КАК КУЛЬТУРООБРАЗУЮЩИЙ ФАКТОР ЕВРАЗИЙСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ*

Аннотация. В статье раскрывается значение христианской проповеди и следования вероучению этой религии в освоении в концентрированной форме основных понятий иудаизма и существующих на его основе констант христианского вероучения. Прежде всего, определение человека как творения Божьего, получившего от этой высшей силы свою душу и разумную способность располагать своими возможностями. Евразийская цивилизация с своих географических границах включает христианство, ислам, буддизм, ряд национальных религий и множество новых религиозных движений. Колонизаторские усилия католической церкви на территории Китая, а также католические миссии на территориях, не входивших в европейские колонии, привели к ряду синкретических процессов, в которых католическая идеология и догматика причудливо сочетались с культовой практикой, вобравшей в себя местные музыкальные традиции и элементы живописной культуры. Гетерогенность возникавших образований определило периферийное положение католицизма и протестантизма на азиатском континенте. Напротив, православные миссии, сопровождавшие освоение российского Севера, Сибири, Дальнего Востока и некоторых сопредельных территорий в Монголии, Корее, Китае сохраняли устойчивые связи с государственными и церковными структурами России.

Ключевые слова: Евразийская цивилизация, колонизация, освоение территорий, католическая церковь, православная церковь, протестантизм.

* Впервые статья была опубликована в журнале «Религиоведение». № 4. 2018.

GLAGOLEV V.S.
Doctor of Science (Philosophy), Professor
Philosophy Department, MGIMO-University under the Ministry of Foreign Affairs of Russia (Mocow, Russia)

CHRISTIANITY AS A CULTURE FORMING FACTOR OF EURASIAN CIVILIZATION

Abstract. The article elaborates on significance of Christian message and conformity with doctrines of Christianity for concentrated absorption of basic Judaism conceptions and based on it Christian faith constants. First of all it's a definition of a human being as a God's creature having obtained from this divine force its soul and a rational ability to dispose of its capabilities. Eurasian Civilization in its geographical borders includes Christianity, Islam, Buddhism several national religions and many modern religious denominations. Catholic church colonizing activities in China as well as efforts of catholic missions on territories outside European colonies resulted in a variety of syncretical phenomena where catholic ideology and dogmatics made a weird mixture with ritual practice incorporating local musical traditions and pictorial art elements. Emerging structures heterogeneity determined peripheral status of Catholicism and Protestantism on the continent of Asia. In contrast, Orthodox missions accompanying exploration of Russian North, Siberia, the Far East and some adjacent Mongolian, Korean and Chinese territories maintained stable relations with Russian governmental and church structures.

Keywords: Eurasian Civilization, colonizing activities, territories explorationб Catholic church, Orthodox church, Protestantism.

Концепт «Евразия» вызывает сегодня пристальный интерес российских [Лагутина, 2016, 17–25; Дружинин, 2017, 5–12] и зарубежных [Gleason, 2010, 26–32; Hann, 2016; Hoffmann, 2010, 119–126; Smith, 2017] ученых. При этом религиозная специфика региона [Murray, 2016, 1-14] связывается с вопросом о прочности позиций России [Tsygankov, 2012, 1-9]. В свою очередь, тезис о христианстве как о культурообразующем факторе политического пространства выделяет основополагающее значение появления и воспроизводства этой религии на гигантских просторах евразийского континента. Вместе с тем, следует подчеркнуть неоднозначность христианского присутствия в на континенте, по своим географическим масштабам и культурной неоднородности превосходящем всякое воображение.

Предлагаемый ракурс рассмотрения культурообразующих процессов в связи с социальными и политическими [Яблоков, 2016, 103–111] побуждает к дискуссиям защитников других религиозных систем, имеющих исторически обусловленные поля социокультурной и нравственно-религиозной деятельности. Эти поля складывались как на фоне взаимодействия иных конфессий с христианством [Арзуманов, 2017, 43–55; Бернюкевич, 2017, 47–53; Бернюкевич, 2016, 56–61; Фомина, 1018, 105–113], так и отсутствия его приверженцев в тех или иных ареалах доминирования нехристианских религиозных систем.

Для понимания социально-религиозных процессов на евразийском пространстве обязательным является расширение его ареала от «постсоветского» и «центральноазиатского» (что нередко имеет место в современной научной литературе) до включения в него Палестины и Византии. В том числе потому, что формирование и распространение христианства на территории Евразии неотделимо от историко-культурных влияний иудаизма и имперской идеи. Не будем останавливаться на истории европейских государств, поскольку иудео-христианские корни культуры Западной Европы очевидны.

Наличие еврейских общин в Киевской Руси и статус иудаизма как государственной религии в Хазарии определили сложность и неоднозначность отношений между иудаизмом и христианством в Киевской Руси. Выбор равноапостольным князем Владимиром восточного христианства как религии евразийского типа несомненно опирался на понимание комплексного характера данных взаимодействий.

Транслируя в ветхозаветной традиции идеи религиозного сознания [Яблоков, 2018, 46–55], христианство также усвоило интенции, направленные на поддержание религиозного единства «избранного» народа как основы государственности. Государственный и этнонациональный теоцентризм иудаизма перевоплотился здесь в утверждение, что для Бога одинаково значимы все народы Римской империи, а в последующих (расширительных) толкованиях – все народы, населяющие землю и являющиеся божьим творением. Обращаясь к ним, как к братьям во Христе, христианство получало поистине глобальное признание и активизировало процессы коммуникации, пробуждающие в каждом из народов скрытые в нем творческие силы [Силантьева, 2016, 49–55].

Переводы – вначале основных молитв, а затем и книг Библии, на языки народов, к которым обращались христианские миссионеры, – составляли важнейший аспект их деятельности и были предпосылкой постепенного приобщения их к достижениям христианской цивилизации. В христианской религии присутствовала, если пользоваться образом М.В. Ломоносова, «осердеченная мысль». Тем самым проповедь христианства преодолевала ту ограниченность, которую всегда несет в себе сугубо рациональное прочтение религии. Знание для посвященных существовало, конечно, в практике христианского монашества. Но в проповеди, обращённой к обычным людям, христианство в достаточно простых словах, сравнениях и образах, проповедовало нравственную ценность жизни и призвания человека, побуждаемого самим Богом творить добро. Такая «демократичность» имела широкий резонанс среди христианизируемого населения. Она позволяла «переформатировать» сложившиеся практики дохристианских верований, включая их в более целостную систему религиозных ценностей.

Энтузиазм и трагедии крестовых походов – особая страница в истории восточного средиземноморья как части Евразии. Их основные события развертывались на побережье восточной части Средиземного моря и на островах этого региона. Прозелитизм и энтузиазм воителей под знаменем Христа достаточно быстро получил отпор молодого Арабского халифата и принес ему уверенность в своей превосходстве над «неверными» [Брюн, 2015]. В дальнейшем сохранение очагов христианской культуры в Малой Азии и на территории Закавказья стало возможным в условиях мусульманского окружения лишь путем отказа от собственной государственности христианских территорий и демонстрации христианским населением лояльного отношения к мусульманским правителям. Параллельно практиковался двойной налог, собираемый с немусульман. Османская империя ввела «налог кровью», который, понятно, от поколения к поколению питал чувства непримиримости к исламским завоевателям. Поддержка христиан-единоверцев Россией стала эффективной лишь во второй половине 18 – начале 19 вв.

Утверждение монгольской империи на гигантских просторах Евразии встретило, как известно, отчаянное сопротивление князей Северо-Восточной и Киевской Руси. Они сражались, не только защищая свои владения, имущество и семьи, но и сознавая необходимость выполнения воинского долга в борьбе с «неверными». Хотя монголо-татары еще не приняли в массе своей ислам в качестве духовного знамени кочевников и их государства. В дальнейшем развернулась долговременная и сложная политика сохранения и взращивания национального самосознания путем дипломатических усилий Александра Невского и Московских князей. Вынужденные искать способы сосуществования с завоевателями, они опытным путем, методом проб и ошибок, осваивали

приемы дипломатии захватчиков, применяли в свою очередь собственные «обманки» и отговорки, соглашались на конвенциональное сотрудничество, чтобы сохранять возможности созревания и укрепления собственной власти. И в конце концов, воспользовавшись ослаблением наследников Чингисхана, враждовавших между собой, отказались платить им дань; а затем, при Иване Грозном в 1552 и 1556 гг., присоединили к Московскому царству земли Казанского и Астраханского ханств. Благодаря более чем трем векам вынужденных тесных отношений, противоположных как правило интересам захватчиков и тех, кто стремился их сбросить, тюркские языки оставили след в языке и культуре населения, находившегося на территории Киевской и Северо-Восточной Руси. Этот след очевиден в лексике русского языка, множестве этнографических деталей и обычаев.

Продвижение христианства на северо-восток в конце 14 в. трудами Стефана Пермского и его преемников могло быть успешным только благодаря достаточно уверенной ориентации в особенностях психологии и культуры местного населения. Подвиги Ермака Тимофеевича и последовавших походов русских казаков и стрельцов за Урал, по пространствам Западной, а затем и Восточной Сибири, создавал условия для этнически смешанных браков, знания местных языков и традиций. В отличие от португальских и голландских миссий на территории Индии, Китая, Японии, движение России на Восток сочетало создание опорных пунктов на восточных рубежах России и поддержание их военной, экономической и церковно-организационной связи с Московским центром. Между тем, жизнь колоний и факторий европейцев на упомянутых землях Азии поддерживалась морскими путями, включавшими множество случайностей, превратностей и испытаний. Успехи «внутренней колонизации» [Этктнд, 2016] уже к концу 17 в. привели к заключению Нерчинского и других договоров с китайским правительством, обозначившими демаркацию зон интересов соседей и способствовавших относительно устойчивому размежеванию интересов двух государств.

Утверждение канонического присутствия Русской Православной Церкви на новых территориях сопровождалось продвижением русской культуры в ее православно-богослужебном содержании, а также в светских аспектах, включая и новые технологии военного и горного дела, строительства, охоты и ряда приёмов хозяйства, создавая стабильную основу долгосрочной ценностной матрицы [Силантьева, 2008, 84–88].

Нельзя не упомянуть старообрядческого вектора утверждения отечественной культуры на восточных землях России. Старообрядцы, уходя от царских войск и священников-никониан, были вынуждены сосуществовать с коренным населением множества уральских, сибирских и дальневосточных регионов, принося с собой русский язык, верность убеждениям и своему религиозному долгу. Их духовные подвиги в малообжитых краях не могли не вызывать уважения сосуществовавшего с ними местного населения.

После Крымской войны у России нашлись силы и возможности расширить свое присутствие в дальневосточном регионе. Как известно, религиозным спутником Н.Н. Муравьева-Амурского был будущий митрополит Московский и Коломенский Иннокентий (Попов-Вениаминов), получивший еще при Николае I звание «Апостола Америки» за свою подвижническую деятельность в православных приходах Русской Америки [Глаголев, 1999, 36–40].

Трудности тысячекилометровых путешествий не были непреодолимым препятствием для доставки представителями дворянской культуры музыкальных инструментов и целых библиотек к местам отбывания каторги, а затем жизни на поселениях участников декабристского движения. Их просветительская деятельность среди местного населения служила одним из вдохновляющих примеров приобщения к новинкам европейской и русской культуры представителей местного образованного общества.

В омскую каторгу Ф.М. Достоевский увёз, как известно, Евангелие с запрятанной в переплёт двадцатипятирублевкой, – помощь при крайних обстоятельствах. Наряду с образованным офицерством, духовенством, чиновничеством поколения каторжан и ссыльнопоселенцев (разумеется, в той их части, которая была приобщена к образованию и в суровых испытаниях не утратила культурных интересов) несли светочи знания и духовного опыта в разные уголки огромного евразийского пространства.

Следует выделить отдельно культур-треггерские усилия ссыльных поляков и служилого чиновничества, создававшие очаги католической культуры. Архитектура католического собора в Красноярске, построенного ими, поражает своей одухотворенностью и вполне сопоставима по эстетико-религиозным достоинствам с костелом Св. Анны в Вильнюсе (который Наполеон «хотел бы перенести в Париж»).

С совершенствованием техники пароходного судоходства, завершением Транссиба и связанных с ним железнодорожных путей продвижение на восток русской культуры вообще, ориентированной на православие художественной литературы в частности стало повседневным делом. Параллельно технические новинки Западной Европы, а затем и молодых США, способствовали развитию индустрии в ряде промышленных центров европейской, а затем и азиатской России. Не могли избежать этого и крупные порты Российской империи.

Иной путь христианизации прошла Япония. Активность европейских торговцев и миссионеров, не имевших опыта тактичного общения с местным населением и учета его своеобразных обычаев, страх перед вооружённой морской силой, привели к середине 17 в. к тому, что установление власти сёгуната Токугавы сопровождалось последовательной самоизоляцией от европейского христианского мира. Не только проповедь, но и исповедание христианства были запрещены правительством, предельно свернуты всякие контакты, включая и торговые связи. Только голландским торговым кораблям, успешно освоившим акваторию Индонезийских островов, было разрешено заходить в японские порты. Процесс самоизоляции продолжался, как известно, до 1868 г., когда в результате государственного переворота было восстановлено право императора на абсолютную власть (клан Токугава оставлял микадо лишь государственно-церемониальные и религиозные функции). Осознание японской элитой военно-технической отсталости страны привело к стремительному расширению военно-технического сотрудничества Японии с европейскими государствами. Тысячи японских специалистов было отправлено государством в западные страны. В результате европеец перестал восприниматься элитой лишь как чужой и враг. Знание его обычаев и традиций способствовало разрешению европейским миссионерам (католическим, протестантским, а также православным) открывать свои миссии. В их числе наиболее известна миссия архиепископа Николая Японского (Касаткина). Открытие этих миссий вовсе не означало страстного желания большинства японцев сменить синтоистские верования и почитание Будды на поклонение Христу. Но, как и всюду, с процессом модернизации в их среде появлялись искатели нового духовного опыта, «религиозные туристы», двоеверы и троеверы, а также агенты правительства, осуществляющие наблюдение за поведением иностранцев, внедрение в их вреду осведомителей и другую полицейско-разведывательную деятельность.

Портсмутский договор, заключённый между Россией и Японией при посредничестве США, создал основу для поддержания между двумя ранее воевавшими странами определенный уровень восстановления отношений. В частности, в городе Чемульпо (полуостров Корея) находилось кладбище членов экипажа крейсера «Варяг», павших в морском бою с японской эскадрой. Японское правительство не только содействовало отправке их тел в Россию для перезахоронения на родной земле, но и открыло в этом портовом городе музей, посвященный памяти героев. Его назначение – продемонстри-

ровать мужество и стойкость как качества, вызывающие уважение любого моряка и солдата. В том числе, и японского.

С поражением Японии во Второй мировой войне американская администрация и японское правительство, активно сотрудничавшее с США, разрешило создание на территории Японии самых разнообразных христианских миссий. В первую очередь, конфессий и деноминаций, представленных в США. Аналогичный процесс имел место в Республике Корея (Южная Корея), развернувший, как и Япония, технологическую, научную и образовательную модернизацию, активно использовались и продолжали использоваться достижения США и западноевропейских стран. Христианские организации выступают в этих условиях одним из необходимых и значимых каналов общения между производителями научных и культурных продуктов и теми, кто активно импортирует их или участвует в кооперационных предприятиях в роли младших партнеров
Сложнее обстояло дело с христианством в Китае. Квантунская Восточная железная дорога, построенная царским правительством на территории Китая, обслуживалась российской администрацией и использовала наемных рабочих и технических специалистов преимущественно российского происхождения и православного вероисповедания. После революции 1917 г. и наплыва в зону КВЖД эмигрантов из России, возникли уникальные культурные русские анклавы. Однако продажа железной дороги со всем ее оборудованием советским правительством японскому, как следствие конфликтов, спровоцированных японской военщиной и китайскими белобандитами, привела размыванию его структур. Часть русского населения была репатриирована в СССР и подвергнута репрессиям, а другая либо перебралась в другие страны, либо осталась на территории Китая. Православные верующие составляют ныне незначительное меньшинство населения КНР русские общины, проживающие неподалеку от российско-китайской границы в последние годы были объектом религиоведческих исследований российских ученых, проводимых под руководством профессора А.П. Забияко [Забияко, 2015].

Подведём итоги. Благодаря государственной политике христианизации населения присоединяемых к России территорий, православное христианство и достижения европейской культуры транслировались в среде иноверцев и неофитов. Военная экспансия и мирное освоение новых территорий постоянно требовали все большее число переводчиков, благодаря деятельности которых обеспечивалось взаимодействие культур, гетерогенных по своему содержанию. Техническая модернизация и обеспечение современных форм образования шли на российский восток с российского запада, и православие играло определенную роль в приобщении к этим ценностям части местного населения. Сходные процессы имели место в ходе модернизации производства и военного дела восточных держав, где политика дозированно открытых дверей способствовала освоению специализированных достижений техники и элементарной культуры, обеспечивавшей ее правильное и более-менее долговременное использование. Владение языками стран, где христианство являлось доминировавшей религией, определяло устойчивые успехи политики модернизации. Что же касается основной массы населения, являвшейся в 20 в. и остающейся с настоящее время крестьянской, то освоение европейской культуры было возможно путем преодоления множества ограничений. Одним из самых эффективных из них были религиозно-национальные традиции, обособлявшие местное население от иностранцев-иноверцев.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Арзуманов, И.А. Глобализационные аспекты этноконфессиональной политики стран северо-восточной Азии XX – начала XXI вв. / И.А. Арзуманов // Концепт: философия, религия, культура. – 2017. – № 1. – С. 43–55.

2. Бернюкевич, Т.В. Внешнеполитические факторы рецепции буддийских идей в России в конце XIX – начале XX вв. / Т.В. Бернюкевич // Концепт: философия, религия, культура. – 2017. – № 2. – С. 54–63.

3. Бернюкевич, Т.В. Рецепция буддизма в России и вопросы становления российской культуры / Т.В. Бернюкевич // Ученые записки Забайкальского государственного университета. Серия: Социологические науки. – 2016. – Т. 11. – № 3. – С. 56–61.

4. Брюн, С.П. Ромеи и франки в Антиохии, Сирии и Киликии XI–XIII вв. К истории соприкосновения латинских и византийских христиан на рубежах Востока / С.П. Брюн. – М.: ООО «ИПЦ «Маска»», 2015. – 638 с.

5. Глаголев, В.С. Характер и подвиг святителя / В.С. Глаголев // Тальцы. науч.-попул. иллюстрирован. журн. / Архитектурно-этногр. музей «Тальцы». – Иркутск – 1999. – № 1. – С. 36–40.

6. Дружинин, А.Г. Современная Евразия: эволюция геоконцепта в меняющихся геополитических и геоэкономических реалиях / А.Г. Дружинин // Научная мысль Кавказа. – 2017. – №. 2. – С. 5–12.

7. Забияко, А.П. Наскальные изображения Северо-Восточного Китая / А.П. Забияко, Ван Цзяньлинь. – Благовещенск: Амурский государственный университет, 2015. – 310 с.

8. Лагутина, М.Л. Эволюция понятия «Евразия» в современном гуманитарном знании / М.Л. Лагутина, И.А. Темнышев // Современные евразийские исследования. – 2016. – №. 1. – С. 17–25.

9. Силантьева, М.В. Гуманитарный аспект проблемы самоопределения России: между обществом потребления и национальной самобытностью / М.В. Силантьева // Гуманитарный вектор. – 2008. – № 1. – С. 84–88.

10. Силантьева, М.В. Коммуникация как способ трансляции интенционаольного опыта локальных культур / М.В. Силантьева // Научные исследования и разработки. Современная коммуникативистика. – 2016. – Т. 5. – № 4. – С. 49–55.

11. Фомина, М.Н. Размышление о транскультурном пространстве как рефлексии глобализирующейся культуры / М.Н. Фомина, О.А. Борисенко // Концепт: философия, религия, культура. – 2018. – № 1 (5). – С. 105–113.

12. Эткинд, А. Внутренняя колонизация. Имперский опыт России / А. Эткинд. – М.: Новое литературное обозрение, 2016. – 448 с.

13. Яблоков, И.Н. Религиозное сознание: специфика, уровни, репрезентации / И.Н. Яблоков // Вопросы философии. – 2018. – № 2. – С. 46–55.

14. Яблоков, И.Н. Стабильность и изменения общества: социолого-религиоведческое видение / И.Н. Яблоков // Религиоведение. – 2016. – Т. 2. – С. 103–111.

15. Gleason, A. Eurasia: What is it? Is it? / A. Gleason // Journal of Eurasian Studies. – 2010. – V. 1. – № 1. – P. 26–32.

16. Hann, C. A concept of Eurasia [Электронный ресурс] / C. Hann et al // Current Anthropology. – 2016. – V. 57. – № 1. – URL: https://www.journals.uchicago.edu/doi/full/10.1086/684625.

17. Hoffmann, E. Eurasia between cultural studies and marketing / E. Hoffmann // Journal of Eurasian Studies. – 2010. – V. 1. – №. 2. – P. 119–126.

18. Murray, V. A framework for a Eurasian religionbased social marketing campaign in opposition to human trafficking / V. Murray, S. Dingman, J. Porter // European Scientific Journal, ESJ. – 2016. – V. 11. – №. 10. – P. 1–14.

19. Smith, J. The Myth of Eurasia – a Mess of Regions [Электронный ресурс] / J. Smith, P. Richardson. – 2017. – URL: https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/08865655.2016.1266276

20. Tsygankov, A.P. The heartland no more: Russia's weakness and Eurasia's melt-down / A.P. Tsygankov // Journal of Eurasian Studies. – 2012. – V. 3. – №. 1. – P. 1–9.

СЕЙТАХМЕТОВА Н.Л.

Доктор философских наук, профессор, член-корреспондент НАН Республики Казахстан, главный научный сотрудник

Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК (Республика Казахстан, Алматы)

БЕКТЕНОВА М.К.

Кандидат философских наук, учёный секретарь

Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК (Республика Казахстан, Алматы)

К ПРОБЛЕМАТИЗАЦИИ ДИАЛОГА РЕЛИГИЙ КАК ДИАЛОГА ЦИВИЛИЗАЦИЙ*

Аннотация. Является ли религия основой для диалога цивилизаций в современных условиях постмодерна или фактором разобщённости и отчуждения культур и общества? Вопрос далеко не риторический, а, напротив, глубоко экзистенциальный. Включенность религии в стратегии цивилизационных диалогов представляется сложным процессом, поскольку религиозность как модель миропонимания в них должна быть сохранена как часть идентификационного кода той или иной религии, внутри которой имеются внутриконфессиональные и этно-культурные особенности. Однако в современных условиях парадигма религиозной толерантности подвергается критике, поскольку все чаще религиозный фактор вовлекается в политические технологии конструирования религиозной и культурной нетерпимости. Неолиберальный дискурс, продвигаемый сторонниками неолиберальных доктрин в сферу религии, оказывается не совсем состоятельным из-за «размытости» ценностного ресурса неолиберализма в вопросах межконфессиональных отношений как условия диалога между цивилизациями.

Ключевые слова: диалог, религия, цивилизация, межконфессиональное согласие, религиозная идентичность, толерантность.

* Впервые статья была опубликована в журнале «Религиоведение». № 4. 2018.

SEITAKHMETOVA N.L.
Doctor of Philosophy, Professor, Corresponding Member of NAS RK, Chief Researcher
Institute for Philosophy, Political Science and Religious Studies (Republic of Kazakhstan, Almaty)
BEKTENOVA M.K.
PhD in Religious Studies, Scientific Secretary
Institute for Philosophy, Political Science and Religious Studies (Republic of Kazakhstan, Almaty)

TO THE PROBLEMATIZATION OF THE DIALOGUE OF RELIGIONS AS A DIALOGUE OF CIVILIZATIONS

Abstract. Is religion a basis for the dialogue of civilizations in the modern conditions of the postmodern or a factor of disunity and alienation of cultures and societies? The question is not rhetorical, but on the contrary, profoundly existential. The inclusion of religion in the strategy of civilizational dialogues seems to be a complex process, since religiosity as a model of the worldview must be preserved in them as part of the identification code of a particular religion, within which there are intra-confessional and ethno-cultural characteristics. However, in modern conditions, the paradigm of religious tolerance is criticized, since the religious factor is increasingly involved in political technologies for constructing religious and cultural intolerance. The neoliberal discourse promoted by the supporters of neo-liberal doctrines into the sphere of religion turns out to be not entirely wealthy because of the "blurring" of the value resource of neo-liberalism in matters of interfaith relations as a condition for dialogue among civilizations.
Keywords: dialogue, religion, civilization, inter-confessional accord, religious identity, tolerance.

Когда-то французский философ Пьер Абеляр поставил проблему религиозного диалога в центр цивилизационных отношений, его диалог между философом, иудеем и христианином открыл перспективу темы «Я и другой» в контексте религиозных идентичностей как философию понимания Я в Другом. Эта же тема звучала в философии исламского мира у аль-Кинди, Ибн-Рушда и других известных исламских учёных вплоть до XXI столетия: Хатами, Тиби, Рамадан, Сардар. Религиоведческие исследования, раскрывающие значение религии как фактора сближения / разобщения цивилизаций и культур, поднимают проблему онтологии религиозной традиции в бытии культуры, которая зачастую была основой, ядром, сохранившей и «хранящей» культуру. В религии содержится и интенция на признание мультикультурности и парадигмы веротерпимости.

То, что любая культура, а, следовательно, и цивилизация, формировались в лоне религиозных традиций, вряд ли, может быть оспорена. Например, исламская культура формировалась и до сих пор формируется в традиции ислама.

Исламская цивилизация и её значение как цивилизации мультикультурной, в которой состоялась встреча культур и цивилизаций иудаизма, христианства и ислама, имеет непреходящую значимость для поиска новых путей в решении проблема диалога цивилизаций.

Современные общества, живущие по светским нормам и принципам, нуждаются в религии как в духовном, нравственном истоке, пробуждающим в человеке милосердие и гуманизм. Однако религия не должна вовлекаться в политические проблемы, поскольку сразу теряется смысл одухотворения жизни и начинается политизация религии,

ведущая к нетерпимости и идеологизации религиозной сферы, где забывается высокая духовная роль религии.

Религия как онтологический фактор цивилизационного диалога напрямую зависит от религиозной политики государства. Такая политика должна быть диалогической, объективной, базироваться на принципах религиозно-культурного суверенитета и на принципе плюрализма. В светском Казахстане религиозная политика направлена на диалог межконфессиональный и внутриконфессиональный. Казахстанские инициативы, направленные на взаимодействие цивилизаций, известны всему миру: диалоговые площадки Астаны, представленные модернизационные концепции в ОИС, Съезды лидеров мировых и традиционных религий и др.

Сбалансированность, взвешенность, противостояние и нетерпимость ко всем экстремистским идеологиям, толерантность и гуманизм – необходимые принципы формирования религиозной политики, ведущей к диалогу цивилизаций.

Мир кардинально меняется, но неизменной должна оставаться принципиальная позиция диалога культур, в котором религия должна играть роль объединительную, поскольку в ней содержится духовность и милосердие.

Для продвижения идеи консолидации человечества, взаимодействия цивилизаций необходима такая образовательная программа, заключающаяся в раскрытии гуманистического потенциала религий и их значения в цивилизационном пространстве, продвижение религиозно-культурных ценностей, объективная реконструкция истории религии как духовно-нравственного артефакта в Казахстане, имеющего тысячелетние интеллектуальные духовно-религиозные и культурные традиции, ведётся большая работа по возрождению духовно-культурных традиций, в которых раскрывается значение ислама, христианства и других религий, исторически укоренённых в культурном пространстве. В этом направлении необходимы также усилия международных институтов по развитию интеграционно-коммуникативных связей, что, в свою очередь, будет способствовать разработке научно-методологических, практическо-прикладных стратегий для совершенствования межконфессиональных, межкультурных отношений, и в целом, цивилизационных. В религиях содержится потенциал взаимодополнительности и диалога, который можно и нужно использовать как эффективный инструмент в преодолении межрелигиозных, внутриконфессиональных разногласий и для формирования толерантного цивилизационного диалога.

В цивилизационном пространстве Казахстана религии всегда играли важную роль в формировании духовного мира человека и общества. Особое место в истории культуры казахского народа занимает ислам как культурный идентификатор и как онтологический исток нравственности. История ислама и исламской традиции в культурном многообразии бытия казахской культуры представляется неоднозначным и многомерным процессом становления духовного мира. Историю исламской культуры можно представить как диалогический процесс, в который были вовлечены многообразие, поликультурность, полиязычие народов, живших на территории Казахстана.

Культурный ландшафт современного Казахстана представляет собой органичное сочетание древней культурной традиции и традиции модерна. Включенность духовных традиций прошлого, а именно – номадической, тюркской и исламской – в казахскую культуру придала ей уникальность и исключительную самобытность. Тысячелетняя культура шлифовала свою традицию, сохраняя при этом собственный духовный и цивилизационный исток. Долгие годы история казахской культуры в гуманитарной науке, особенно советского периода, освещалась необъективно, поскольку её ренессанс виделся учёным советской формации только исключительно благодаря советскому историческому периоду. Впрочем, такая тенденция была характерна и для освещения тюркского и исламского периодов в истории культуры Казахстана. Новый импульс к объек-

тивному, беспристрастному изучению истории культуры начинается с эпохи независимости Казахстана – именно в этот период времени происходит объективное восстановление культурной картины прошлого. Культурные процессы, которые идут сегодня в Казахстане, связаны и с проблемой реконструкции культуры и её истории, и с проблемой встраивания духовно-культурной традиции прошлого в современный культурный ландшафт Казахстана.

Культурная история или история цивилизации казахстанского народа неотделима от его культурно-духовных истоков и от того времени, в котором культура рождалась, трансформировалась, развивалась, впитывая в себя время и бытие различных культур и религий.

Великий Шёлковый путь, по которому везли не только товары, но и нечто большее – духовные артефакты, стал мостом диалога между культурами и религиями. Купцы везли рукописи, украшения, знания о религиях и культурах, везли иные представления об обычаях и моделях жизни. Значение Шёлкового Пути в истории человечества сегодня, возможно, ещё не совсем оценено, но мы должны помнить, что Великий Шёлковый путь – это диалогический обмен культурными традициями и воплощённый диалог Востока и Запада, Запада и Востока. Древняя земля Казахстана не только впитывала в себя традиции других культур, но и сама была той благодатной почвой, на которой произрастали духовно-религиозные традиции. Буддизм, манихейство, зороастризм, конфуцианство, даосизм, иудаизм, позднее христианство прошли здесь духовно-культурными тропами, порой – задерживаясь, порой – растворяясь, порой – вбирая в себя живительный сок другой культуры, культуры номадов. Многообразие культурных традиций могло бы изменить номадическую культуру, но она оставалась неизменной, благодаря собственному коду культуры. Хотелось бы обратить внимание, что номадическая и кочевая культура в исторической науке прошлых лет рассматривалась также весьма однобоко. Исследователи (номадических) кочевых культур считали, что цивилизация начинается с процесса земледелия, оседлости человека. Да, собственно, ведь и самому термину «культура» мы обязаны римскому учёному, оратору и юристу, отцу красноречия – Цицерону, который определил его как «возделывание» почвы, земли. Что касается Цицерона, то, наверняка, для него большую роль играло значение слова «культура» как возделывание души, да и для нас тоже. Если вспомнить древнейший памятник духовной культуры народов Средней Азии и Ирана – «Авеста», в котором были изложены идеи зороастризма и в котором мы почти впервые слышим о культурном противостоянии Ирана и Турана, развившим позднее идею этого противостояния был никто иной, как знаменитый Фирдоуси в своей «Шах-намэ». Именно здесь мы прочитываем, что тот, кто возделывает землю, является нравственным человеком: «Кто сеет хлеб, тот сеет праведность» [Оранский, 1960, 83–85], хотя в самых первых стихосложениях мы находим выражения и о том, что номадический (кочевой) образ жизни ведут «обладатели прекрасных многочисленных стад». Противоречивость в текстах Авесты, возможно, связана с противопоставлением двух культур – культуры Ирана и культуры Турана, поскольку их соперничество затрагивало все сферы жизнедеятельности, но особенно это коснулось духовно-религиозного начала, поскольку культура Ирана выстраивалась в те времена по зороастрийской картине мира и мироотношения, в то время как туранская представляла собой пратюркскую модель культуры, встроенную в тюркскую картину мира.

Кочевая цивилизация или, как мы называем её сегодня – номадическая цивилизация – складывалась тысячелетиями, её история – долгий и очень длительный процесс, включавший в себя историческую практику людей, которых мы называем номадами. Если до XIX столетия номадическая культура и её значение для мирового культурного процесса всячески принижались, поскольку только с земледельческой культурой свя-

зывался и культурный прогресс, то уже в XIX–XX столетиях произошла переоценка такого положения и на основании глубокого изучения духовных и материальных памятников номадической культуры в научном мире сегодня существует однозначная оценка огромного вклада культуры номадов в историю человеческой цивилизации.

Современное казахстанское общество – мультикультурно и поликонфессионально. Период независимости связан с так называемыми религиозными ренессансами, это впрочем, характерно в целом для всего постсоветского пространства и возрастающей ролью религии в современном обществе в условиях идеологии плюрализма и демократии. Религиозность современных казахстанцев связана с интересом к собственным религиозным традициям, с поиском религиозной идентичности и т.д., но, однако нужно отметить, что для большинства казахстанцев религиозность связана с духовно-нравственным преобразованием самих себя. Религиозная практика чаще всего связана с традиционными религиозными системами. Формирование религиозного сознания связано также с идентификацией индивидуума или общества с той или иной религиозной ценностной парадигмой, которая имеет чёткие мировоззренческие ориентиры и систему религиозных ценностей.

Множество религиозных течений, чуждых онтологически нашему обществу, проникают на территорию Казахстана, а их проповедники пытаются формировать чуждое религиозное сознание и пытаются воздействовать на религиозные процессы современности. Чаще всего такие религиозные практики отличаются нетерпимостью, фанатизмом, что вообще нехарактерно для казахстанского общества. Более того, опасность таких течений заключается в деконструкции диалогического потенциала религии и способствуют формированию нетерпимого, интолерантного отношения к религиям и цивилизациям.

Проникновение нетрадиционных псевдорелигиозных течений, призывающих к экстремизму и терроризму в странах постсоветского пространства (Узбекистан, Россия, Кыргызстан и др.) в последние годы связано с агрессивным прозелитистским миссионерством, вторжение которого и для Казахстана может иметь негативные последствия в разрушении толерантного религиозного ландшафта. Опасения эти небезосновательны. Исторически сложилось так, что ислам суннитского толка (ханафитский мазхаб) и христианство – православие являются исторически традиционными религиями в современном Казахстане, их духовно-нравственные парадигмы формируют толерантное религиозное сознание современного казахстанского общества. В целях продвижения политики межконфессионального согласия необходимо использовать гуманистический и толерантный потенциал ханафитского мазхаба для «удержания» онтологии религиозного ландшафта современного Казахстана для формирования религиозного толерантного сознания казахстанского общества. Первостепенные задачи в этом направлении связаны с продвижением реформ в религиозном образовании для современного общества (курсы религиоведения, основ религиозной культуры, основ традиционной культуры); укреплением диалога между конфессиями; усилением просветительской деятельности духовных лидеров; сохранением религиозно-культурного паритета, баланса религиозной традиции и либеральных ценностных традиций.

Все это будет способствовать дальнейшей диалогизации межконфессиональных и внутриконфессиональных отношений, что, в свою очередь, является цивилизационным условием в коммуникации культур и религий. Межконфессиональное согласие как модель устойчивого религиозного ландшафта Казахстана обеспечивает не только религиозную безопасность, но и национальную, поскольку религиозный фактор в современном обществе оказывает влияние на духовную сферу жизни. Политизация же религиозного фактора, которая стала трендом политико-религиозного истеблишмента, ведёт к деконструкции диалога между конфессиями. Выдвинутая в своё время стратегия

С.М. Хатами «диалога цивилизаций» [Хатами, 2001] была весьма действенна для внутриконфессионального диалога между суннитами и шиитами. Доктрины евроислама, например, открыли перспективу диалога между Исламским и Западным миром. Концепции Рамадана, Тиби, Хакима представляются стратегиями диалога цивилизаций Востока и Запада [Евроислам, 2013]. Известный концепт о «столкновении цивилизаций» Хантингтона показывает деконструктивный потенциал религий, который при определённых условиях может «исполниться». Но в религиях существует самый главный потенциал – интеграционный, гуманистический, направленный на единение общества, коммуникацию, в которой существует презумпция милосердия и толерантности. Гуманитарные исследования в области религиоведения, философии и культурной антропологии XXI столетия сформированы вокруг диалога как одной из центральной проблемы, поскольку необходимо сохранение культурного многообразия и вместе с тем культурной индивидуальности, национальной традиции и религиозной традиции.

Известные учёные современности, такие как С. Жижек, А. Панарин, П. Бьюкенен и другие, считают, что именно этнические и религиозные проблемы будут усугубляться, а рост религиозной напряжённости вводится в дискурс экономики и политики [Жижек, 2002]. Для религиоведческого дискурса необходима философская рефлексия над диалогизацией религиозного образования. Утрата понимания значимости религии в духовной структуре общества неизбежно приводит к утрате значимости слова бога в судьбе человека.

С точки зрения современного постмодернизма – это не совсем глобальная проблема, но с точки зрения философии вообще – она глобальна, и, возможно, требует переоткрытия слова божьего как «коммуникативно-рационального», ведущего к диалогу человека с другим человеком, в этом и есть суть цивилизации.

В Казахстане на протяжении многих веков диалог культур формировался как диалог цивилизаций, в котором коммуникативные практики ислама определяли толерантную парадигму межкультурных и межрелигиозных отношений. И сегодня Казахстан вносит значительный миротворческий вклад в диалог религий, без которого сложно представить культурное пространство современного мира.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Евроислам как диалогическая стратегия современности (к философскому вопросу о диалоге культур) = Euroislam as a Dialogic Strategy of Modernity (to the Philosophical Question about the Dialogue of Culture): философская монография / под общей редакцией З.К. Шаукеновой. – Алматы: Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, 2013. – 162 с.

2. Жижек, С. Добро пожаловать в пустыню Реального / С. Жижек. – М., 2002. – 160 с.

3. Оранский, И.М. Введение в иранскую филологию / И.М. Оранский. – М.: Наука, Изд-во восточной лит-ры, 1960 – 490 с.

4. Хатами, М. Ислам, диалог и гражданское общество / М. Хатами. – М.: РОССПЭН, 2001. – 240 с.

БАРАШКОВ В.В.
Кандидат философских наук, доцент
Кафедра философии и религиоведения, Владимирский государственный университет имени А.Г. и Н.Г. Столетовых (Россия, Владимир)

ЭСТЕТИКО-РЕЛИГИОЗНАЯ ПАРАДИГМА ХРИСТИАНСТВА ЗАПАДНОЙ ЕВРОПЫ И США (КОНЕЦ XX – НАЧАЛО XXI ВВ.)

Аннотация. В секулярном мире язык искусства не способен адекватно отражать специфику религиозных объектов или переживаний человека по поводу трансцендентного. В результате расширилась и углубилась пропасть между культовым и современным искусством. Параллельно развёртываются тенденции диалога между ними, поскольку культовое христианское искусство обретает известную динамику. Как следствие, складываются предпосылки сотрудничества художников с обновляющимся образным религиозным миром. Так, в США с 1979 года функционирует организация «Христиане в визуальных искусствах» (CIVA); наблюдается взаимодействие церковных общин с музеями современного искусства (собор св. Павла в Лондоне); в храмовое пространство встраиваются инсталляции. Анализ названных феноменов актуализирует теоретическое значение подходов, моделирующих направления диалога искусства и религии.
Ключевые слова: эстетико-религиозная парадигма, современное искусство, религиозное искусство, экзистенциальные проблемы искусства, модернизация сакральных образов, постсекулярное общество.

BARASHKOV V.V.
PhD (Philosophy), Assistant Professor
Department of Philosophy and Religious Studies, Vladimir State University named after Alexander and Nikolay Stoletovs (Vladimir, Russia)

AESTHETIC-RELIGIOUS PARADIGM OF CHRISTIANITY IN WESTERN EUROPE AND THE USA (THE LATE 20TH – EARLY 21ST CENTURIES)

Abstract. The language of art is not able to reflect adequately the specifics of religious objects or human experiences about the transcendental in the secular world. As a result, the gap between church and modern art has widened and deepened. The tendencies of dialogue between them are unfolding at the same time, as the Christian art acquires a certain dynamics. As a consequence, the premises for the cooperation of artists with the emerging religious world of images are being formed. For example, the organization “Christians in visual arts” (CIVA) has been functioning in the USA since 1979; the interaction of church communities with museums of modern art (St. Paul’s Cathedral in London) is being observed; installations are built into the church space. The analysis of the named phenomena actualizes the theoretical significance of approaches which model the directions of the dialogue between art and religion.
Keywords: aesthetic-religious paradigm, modern art, religious art, existential problems of art, modernization of sacral images, post-secular society.

В конце XX – начале XXI вв. в Европе и в США можно наблюдать всплеск обсуждения проблемы сотрудничества художников с обновляющимся образным религиозным миром. Одной из пионерских работ в этом плане стала книга Ханса Рокмакера «Современное искусство и смерть культуры» (1970). В ней говорилось о том, что хри-

стиане в XX веке не смогли дать должного ответа на вызовы современной культуры. В то же время современное искусство приняло этот вызов и проявило «бунт» против культуры. В связи с этим сотрудничество религиозного и художественного умонастроения выглядело затруднительным. Согласно Рокмакеру (говорящему от лица христиан), «нам следует научиться правильно реагировать на положительные аспекты того бунта, который происходит вокруг нас. Ибо его цель – также протест против бед технократии. Надо радоваться тому, что человек продолжает оставаться человечным, раз он выступает против бесчеловечности» [Рокмакер, 2004, 168].

Эпоха секуляризма привела к двойственному положению художника: выполняя церковные заказы, он одновременно «сознавал, что за рамками их требований можно и должно работать по иным требованиям и выполнять иные, все более разнообразные задачи...» [Глаголев, 2013, 35]. Это сопровождалось утверждением иновариантности художественных идеалов и предпочтений. Согласно философии постмодернизма, творчество потеряло связь с божественным источником: исчезла уникальность творческой личности. «Творчество оказалось тесно связано с работой “подвалов” и “чердаков” сознания, “завязано” на телесность и таким образом признано выводимым из антропологических данностей» [Силантьева, 2012, 40]. На каком основании следует строить взаимоотношения религии и современного искусства, когда кажется, что разрыв между ними все увеличивается?

В начале XXI века всё более очевидной становится тенденция объединения исследователей современного религиозного искусства в организованные сообщества. Чаще всего, инициаторами создания подобных сообществ выступают учёные, придерживающиеся той или иной христианской конфессии. Они приглашают к сотрудничеству искусствоведов, философов, художников. Главной их целью является исследовательская и популяризаторская деятельность; устанавливаются связи как с церковными приходами, так и с музеями для устройства совместных выставок. Такие сообщества имеют локальный характер и объединяют, как правило, исследователей в пределах одной страны.

В США старейшее сообщество этого типа – «Христиане в визуальных искусствах» (Christians in the Visual Arts, CIVA). Оно основано в 1979 году, а его целью стало показать, что можно быть одновременно убеждённым христианином и серьёзным художником, и, таким образом, опровергнуть распространённый стереотип, что в церкви работают художники-ремесленники. Деятельность организации сосредоточена на проведении ежегодных конференций и выставок, выпуске книг. Существуют договорённости между этой организацией и протестантскими церковными общинами (сейчас их порядка 80, включая общины баптистов, пресвитериан, методистов, лютеран, епископальной церкви). Одна из католических общин также сочла возможным включиться в эту работу. Партнёрские мероприятия проходят на основе сотрудничества с галереями и музеями (их порядка 50).

Другое сообщество, действующее в США – «Центр христианства, культуры и искусств» (Center for Christianity, Culture and the Arts, CCCA). Оно базируется в частном христианском университете Биолы (Южная Калифорния). В марте 2017 года им была проведена конференция «Искусство в постсекулярный век». Для деятельности этого сообщества характерно тесное сотрудничество искусствоведов и теологов. Это нашло выражение в публикации в 2016 году книги «Современное искусство и жизнь культуры: религиозные импульсы модернизма», написанной совместно профессором искусства университета Биолы Джонатаном Андерсоном и теологом Уильямом Дайрнесом. В книге авторы подчёркивают устойчивость проблематики религиозной жизни в современном искусстве и доказывают, что история гораздо более теологически интересна, чем считали раньше [Anderson, Dyrness, 2016].

В США же существует основанная в 2010 году «Ассоциация исследователей христианства в истории искусства» (The Association of Scholars of Christianity in the History of Art, ASCHA). 14 февраля 2017 года ассоциацией была организована конференция «Всё ещё странное место? Религия в современном искусстве». Название конференции отсылает к классической монографии Дж. Элкинса «О странном месте религии в современном искусстве», опубликованной в 2004 году.

В столице Великобритании действуют два общества: «Искусство и сакральные места» (Art and Sacred Places, ASP) и «Исследования искусства и христианства» (Art and Christianity Enquiry, ACE). Работа ASP строится на убеждении, что как искусство, так и религия разделяют сходные и в чем-то общие фундаментальные ценности, изучая один предмет (хотя в значительной степени и разными путями). Общество не относит себя к какой-то конкретной деноминации и пытается обсуждать особенности многих религий [About ASP, http://www.artandsacredplaces.org/about_us.htm]. ACE с 1994 года издаёт ежеквартальный журнал «Искусство и христианство».

Другим важным аспектом новой эстетико-религиозной парадигмы является взаимодействие церковных общин с музеями современного искусства и непосредственно с отдельными художниками. Это выделяет, например, церковные общины собора св. Павла в Лондоне, церкви Сен-Луи-де-ла-Сальпетриер в Париже, церкви св. Петра в Кёльне, Старой церкви в Амстердаме. Они являются своего рода экспериментальными площадками. Одной из последних теоретических работ, рассматривающих произведения искусства в контексте храмового пространства, является книга Джонатана Кёстле-Кейт «Искусство и церковь: беспокойное принятие. Церковные столкновения с современным искусством» (2016). Автор предпочитает часто используемым терминам «диалог» и «узнавание» (recognition) термин «столкновение» (encounter), опираясь на его значение в концепции Ж. Делёза. С точки зрения Кёстле-Кейт, данный термин точнее передаёт оттенок встречи с чем-то неожиданным, непредсказуемым, заставляет задуматься не только над общим, но и над различиями [Koestlé-Cate, 2016, 12–13].

В этом контексте показателен опыт Фридхельма Меннекеса – одного из авторитетных католических деятелей-посредников между современным искусством и церковью. Он является автором статей в известных журналах «Stimmen der Zeit» и «Herder Korrespondenz». В 1987–2008 годах Меннекес был священником церкви св. Петра в Кёльне, где основал отделение, проводящее выставки произведений искусства. В интервью 2015 года Ф. Меннекес отметил, что сейчас церковь должна заново понять, что такое искусство. «В эпоху модерна искусство – больше, чем декорация, иконография или даже пропаганда для господ… Люди видят через искусство нечто совершенно новое, что затем переходит в новые достоверности опыта и религии» [Kohler, 2015, https://www.ksta.de/kultur/friedhelm-mennekes-im-interview-das-verhaeltnis-von-religion-und-kunst-1628318].

Принятие верующими произведений современного искусства в сакральном пространстве предполагает динамику сознания верующего. «Чтобы позволить непривычному приблизиться к себе, – отмечает Ф. Меннекес, – требуется определённое время». Требуется также определённый уровень доверия к художественной парадигме и известная установка сознания. Произведения современного концептуального искусства предполагают художественные практики, преследующие «цель максимально интенсифицировать интеллектуальное, опосредованное содержание произведения» [Кривцун, 2018, 161]. О. Кривцун справедливо отмечает, что «для восприятия концептуального искусства требуется выискивать все то, что отсылает нас к аллюзиям, коннотациям, метафорам, символам, то есть к мыслительному полю, подтексту картины, объекта, инсталляции» [Кривцун, 2018, 161].

Ситуация множественности смысла в произведениях искусства не противоречит логике искусства. Напротив, согласно философу и социологу Н. Луману, она является его сильной стороной. С точки зрения Лумана, смысловая связь между художником и зрителем не является произвольной, а смысл имеет объективные характеристики [Аринин, Лютаева, 2018, 101]. «Если коммуникация в системе религии связана с тем, что по существу не воспринимаемо, то искусство как раз использует восприятие для собственных целей и создаёт собственную реальность» [Аринин, Лютаева, 2018, 103].

Стремление современного искусства к диалогу с религией не столь очевидно. Основной формой сотрудничества здесь остаются выставки религиозного искусства в музеях. Как отмечает Дж. Элкинс, эти выставки крайне «разношёрстны», уровень работ совершенно разный, что редко позволяет достичь поставленных целей [Elkins, 2004, 44–48]. Эта тенденция проявляется и сегодня. Так, одной из выставок, стремящихся объединить визуальное и религиозное, является экспозиция «Небесные тела: мода и католическое воображение», открытая в мае 2018 года в Метрополитен-музее Нью-Йорка. Согласно мнению её куратора Эндрю Болтона, главным понятием выставки стало понятие красоты: «многие католические теологи утверждают, что красота – это прямой путь к Богу, что красота важнее доктрин. И на нашей выставке вы найдёте множество подтверждений этому доводу» [Институт, 2018, https://tvkultura.ru/article/show/article_id/250748/]. Некоторые посетители сочли эту выставку оскорбительной. В то же время Ватикан прислал большую коллекцию традиционных богослужебных предметов и одеяний, правда, попросив, чтобы они демонстрировались отдельно.

Презентациям религиозного искусства в современных музеях свойственно включение дополнительного компонента – эмоционального начала. На упомянутой выставке свет приглушен, звучит хоральная музыка. Согласно А. Розену, кураторы применяют эти стратегии, стремясь воспроизвести церковное окружение, в котором многие работы были впервые представлены. Гораздо реже подобный тренд используется для экспонирования современного искусства. Это происходит только по настоянию самих художников (по своей эмоциональной насыщенности близка часовне комната Марка Ротко в Галерее Тейт в Лондоне) [Rosen, 2017, 230].

Дж. Элкинс называет несколько причин, почему религия занимает «странное место» в современном искусстве. Прежде всего, это связано с общими постмодернистскими понятиями, в рамках которых существует искусство. В частности, любое «искреннее» или «наивное» произведение имеет тенденцию восприниматься как «китч». Другая сторона проблемы, обнаруженная Элкинсом в ходе экспертной работы, состоит в том, что работы, выполненные откровенно религиозными людьми (художники прилагают к работам анкеты и свои описания картин), отвергаются сразу. Но если авторы используют символы малоизвестных религий, то таковые работы прочитываются экспертами как «абстрактная живопись» и оцениваются по сугубо художественным критериям. Наконец, художники, которые получают заказы в церквях, используют устаревшие (с точки зрения актуального развития искусства) стили: например, экспрессионизм [Elkins, 2004, 40–48].

Христианство не является исключительным в построении эстетико-религиозной парадигмы современности. В странах Европы и США распространены движения New Age, эзотерические течения и другие формы духовности. Открываются центры изучения восточных религий и искусства. Например, в 2009 году в Бельгии Международным обществом сознания Кришны был основан «Музей сакрального искусства», посвящённый культовому искусству Индии. Создатели музея в качестве одной из целей ставят межрелигиозный диалог искусства. В той же Бельгии недалеко от города Уи открыт крупный институт тибетского буддизма. В архитектурном комплексе представлены сооружения традиционного буддизма (ступы, изображения Будды). Эту тенденцию не-

возможно оставить в стороне, учитывая «лоскутный» характер религиозности современного западного общества [Ореханов, 2015, 94–112]. Более того, именно в искусстве она выражена наиболее отчётливо. Так, зачастую в современных проектах церквей ставится задачей вызвать скорее медитативное состояние, чем воспроизводить традиционную молитву.

Нельзя сказать, что в становлении новой эстетико-религиозной парадигмы не возникает трудностей. Она не отвечает на целый ряд вопросов. Так, совместные экспериментальные проекты церкви и художников всё ещё остаются в стороне от народной религиозности, проявляемой подчас в традиционных формах (предстояние перед образом для молитвы). Парадоксально, что этой потребности отвечают работы не самого высокого художественного уровня. Так, Дж. Элкинс приводит в качестве примера изображение головы Христа, выполненное художником Уорнером Саллманом и растиражированное миллионами копий [Elkins, 2004, 40]. Очевидно, что общий язык религии с современным искусством ещё не найден. Но над поиском его ведётся большая работа. Можно согласиться с О.А. Кривцуном, что в настоящее время «интенсивные обменные процессы между искусством и религией позволяют каждой из этих сфер обогащать своё содержание, углублять и расширять символику своего языка» [Кривцун, 2018, 130]. Данные процессы являются многомерными, зачастую противоречивыми, а перспективы их теоретического осмысления далеко не исчерпаны.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Аринин, Е.И. Социально-философская концепция искусства Никласа Лумана / Е.И. Аринин, М.С. Лютаева // Вестник Ленинградского государственного университета имени А.С. Пушкина. – 2018. – № 1. – С. 96–105.

2. Глаголев, В.С. Религиозно-эстетические феномены культуры в контексте творческих поисков истины / В.С. Глаголев // Что есть истина? Тезисы докладов Всероссийской научно-практической конференции (г. Махачкала, 6–7 сентября 2013 г.) / под общ. ред. д.ф.н., проф. М.И. Билалова. – Махачкала: Издательство ДГУ, 2013. – С. 32–36.

3. Институт костюма Метрополитен-музея исследует границы католического воображения [Электронный ресурс] // Новости культуры, 10.05.2018. – URL: https://tvkultura.ru/article/show/article_id/250748/ (дата обращения: 23.05.2018).

4. Кривцун, О.А. Основные понятия теории искусства: Энциклопедический словарь / О.А. Кривцун. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2018. – 448 с.

5. Ореханов, Ю.Л. «Patchwork-Religiosität» – «Лоскутная религиозность»: особенности изучения явления в современном немецком контексте / Ю.Л. Ореханов // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия. – 2015. – Вып. 6 (62). – С. 94–112.

6. Рокмакер, Х.Р. Современное искусство и смерть культуры / Х.Р. Рокмакер: пер. с англ. – СПб.: Мирт, 2004. – 218 с.

7. Силантьева, М.В. Пространственно-временной континуум в синхронных контекстах современных (художественных) практик: возвращение архаики? / М.В. Силантьева // Синхрония и модели смыслополагания в современной эстетике. Материалы IV Овсянниковской международной эстетической конференции (27–28 ноября 2012 года). – М.: Изд-во МГУ им. М.В. Ломоносова, 2012. – С. 39–47.

8. About ASP [Электронный ресурс]. – URL: http://www.artandsacredplaces.org/about_us.htm (дата обращения: 23.05.2018).

9. Anderson, J.A. Modern Art and the Life of a Culture: The Religious Impulses of Modernism / J.A. Anderson, W.A. Dyrness. – Downers Grove, IL: IVP Academic, 2016. – 376 p.

10. Elkins, J. On the Strange Place of Religion in Contemporary Art / J. Elkins. – New York & London: Routledge, 2004. – 148 p.

11. Koestlé-Cate, J. Art and the Church: a Fractious Embrace. Ecclesiastical Encounters with Contemporary Art / J. Koestlé-Cate. – London & New York: Routledge, 2016. – 252 p.

12. Kohler, M. Friedhelm Mennekes im Interview: Das Verhältnis von Religion und Kunst / M. Kohler // Kölner Stadt-Anzeiger, 05.03.2015 [Электронный ресурс]. – URL: https://www.ksta.de/kultur/friedhelm-mennekes-im-interview-das-verhaeltnis-von-religion-und-kunst-1628318 (дата обращения: 23.05.2018).

13. Rosen, A. Art & Religion in the 21st century / A. Rosen. – Thames & Hudson, 2017. – 256 p.

ИВАНОВА И.И.
Доктор философских наук, профессор
Кыргызско-Российско Славянский университет (Кыргызстан, Бишкек)

КАНАДА НА РУБЕЖЕ XX–XXI ВВ.: РЕЛИГИОЗНЫЕ ИЗМЕНЕНИЯ КАК ОТРАЖЕНИЕ МИГРАЦИОННЫХ ПРОЦЕССОВ В СТРАНЕ*

Аннотация. Коренными жителями в Канаде считаются только индейцы, а они составляют не более 2% населения. Это говорит о Канаде как стране по преимуществу иммигрантской и потому богатой разнообразием языков, религий, культур. При этом анализ взаимосвязи религии и языка с конкретной этнокультурой позволяет заключить, что в условиях канадской иммиграции такая связь между религией и культурой отражает специфику последней гораздо сильнее, нежели связь между культурой и национальным языком. Начиная с рубежа XX–XXI вв. Канада испытывает значительное усиление миграционных потоков и, соответственно, переживает изменения в религиозной картине. Так, если не учитывать традиционную религиозность индейцев, то можно утверждать, что за 1991–2001 гг. более всего увеличилось число мусульман (на 129%), а менее всего – иудеев (на 3,7%). Весьма значительно увеличилась численность представителей сербского православия, христианских древневосточных церквей, а также буддизма, индуизма, сикхизма. Протестантизм обнаруживает явную тенденцию к сокращению, а отказ от какой-либо религиозности вообще – к увеличению. Статистический анализ этой религиозной динамики позволяет руководящим структурам не только выявить действительные миграционные тенденции в стране, но и повысить эффективность государственного управления в целом.

Ключевые слова: Канада, этнокультурное разнообразие, религиозный плюрализм, религия и этнокультура, миграционные процессы, религиозная динамика.

IVANOVA I.I.
DSc (Philosophy), Professor
Kyrgyz-Russian Slavic University (Bishkek, Kyrgyzstan)

CANADA AT THE TURN OF THE 20TH AND 21ST CENTURIES: RELIGIOUS DYNAMICS AS A REFLECTION OF THE MIGRATION PROCESSES IN THE COUNTRY

* Впервые статья была опубликована в журнале «Религиоведение». № 4. 2018.

Abstract. Indigenous people in Canada are considered only Indians, and they make up no more than 2% of the population. This speaks of Canada as a country mainly immigrant and therefore rich in a variety of languages, religions, cultures. At the same time, the analysis of the relationship of religion or language with a particular ethnic culture allows us to conclude that, in the context of Canadian immigration, such a link between religion and culture reflects the specifics of a culture much more than the relationship between culture and the national language. Starting from the turn of the 20th and 21st centuries, Canada is experiencing a significant increase in migration flows and, accordingly, is experiencing changes in the religious picture. So, if we do not take into account the traditional religiosity of the Indians, then we can say that during 1991–2001 the greatest increase in the number of believers was observed among Muslims (by 129%) and the smallest increase took place among the Jews (by 3.7%). The number of representatives of Serbian Orthodoxy, Christian Oriental churches and Buddhism, Hinduism, Sikhism has increased considerably. The number of Protestants shows a clear tendency to decline, and the rejection of any religiosity increases. Statistical analysis of this religious dynamics allows the governing structures not only to identify the actual migration trends in the country, but also to improve the effectiveness of public administration in general.

Keywords: Canada, ethnic culture multiplicity, religious pluralism, religion and ethnic culture, migration processes, religious dynamics.

Тесная взаимосвязь культуры с национальным языком не только позволяет говорить о существовании феномена этнокультуры, но и провоцирует искушение считать здесь язык фактором определяющим. Отсюда, кстати, появляются выражения «французская культура» вместо «франкоязычная культура», «арабская философия» вместо «арабоязычная философия» или «русское население» вместо «русскоязычное население». Не менее тесная взаимосвязь культуры с религией приводит к крайностям иного рода – утверждениям о происхождении «культуры от культа» и даже их отождествлению. Но поскольку саму такую взаимосвязь – культуры с языком или религией – отрицать невозможно, то тем более важно видеть её конкретные векторы. Например, профессор Университета Оттавы Р. Шокетт в своем культурно-историческом анализе, проведённом в работе «Канадские религии» (2004), выделяет такие аспекты развития канадской культуры, как государственно-церковные отношения [Choquette, 2004, 206–225], секуляризация [Choquette, 2004, 353–376], образовательная система [Choquette, 2004, 285–308], взаимосвязь иммигрантских этнокультур с конкретными религиями [Choquette, 2004, 401–402], но никак не аспект языковой.

Действительно, в условиях Канады связь между религией и этнокультурой отражает специфику последней гораздо сильнее, нежели связь между культурой и национальным языком. Сама система национального образования – этого базиса культуры в условиях цивилизационного развития – обязана своим происхождением религии, причём религии христианской, привнесённой, по своему происхождению иммигрантской: «В течение более чем четырехвековой своей истории школы Канады были конфессиональными, то есть находящимися под влиянием конкретных христианских церквей» [Choquette, 2004, 307]. Даже в высшем профессиональном образовании, берущем начало в 1635 г. и обеспечиваемом до втор. пол. XX в. двадцати семью колледжами и университетами, первое учебное заведение полностью светского характера появляется лишь в 1850 г. (Университет Торонто), а хоть сколько-нибудь заметное влияние таких образовательных учреждений наблюдается лишь с нач. XX в. [Choquette, 2004, 299]. Иными словами, для истории Канады исходной была следующая последовательность: сначала в той или иной форме приверженность религии, а затем получение высококвалифицированной профессиональной подготовки. И только благодаря корректировке

иммиграционного законодательства в 1962, 1967, 1975, 1978, 1987, 1993 и 2001 гг., которая производилась из-за проблем в темпах прироста населения, появилось понятие профессиональной иммиграции, и стало меняться в сторону индифферентизма отношение не только к тому, в какой степени мигранты владеют государственными языками (за исключением иммиграции в Квебек), но и, главным образом, к тому, к какой расе или религии они принадлежат [см. Владимирова, 2002].

При этом важно заметить, что коренными жителями в Канаде считаются только индейцы и эскимосы, которые составляют менее 2% всего населения. Ежегодно население страны, насчитывающее сегодня 37 млн. человек [Население, http://countrymeters.info/ru/CANADA], возрастает на 1% с небольшим, однако картина такого возрастания, если говорить о времени начиная с сер. XX в., выглядит в разные годы по-разному. Наивысшего пика прирост населения достигал в 1956 г. (2,83%), самого низкого своего уровня – в 1999 г. (0,91%) [Население, http://countrymeters.info/ru/CANADA]. Именно на рубеже XX–XXI вв. – в 1997–2003 гг. – прирост населения впервые оказался ниже 1%, и именно в это время, особенно после трагедии, произошедшей в США 11 сентября 2001 г., зависимость благосостояния страны от количества и качества иммиграции приобрела свою предельную ясность. «...сейчас Канада принимает иммигрантов и беженцев больше, чем любая другая страна в соотношении с численностью ее населения» [Владимирова, 2002, 120]. В самом деле, за счет внешних источников обеспечивается около двух третей ежегодного прироста населения [Население, http://canadago.ru/wiki/naselenie-kanady]. Это говорит о Канаде как стране по преимуществу иммигрантской и потому богатой разнообразием этносов, религий, культур.

Среди наиболее значимых причин канадской иммиграции – экономической, политической, образовательной, этнической и религиозной – главной стала экономическая, и основным фактором принятия решений в миграционной политике Канады рубежа XX–XXI вв. стал ориентир на привлечение высококвалифицированных кадров. В первую очередь это сказалось на географии иммиграции: Китай, обогнав Индию, оказался на первом месте (в 1997 г. китайцы составляли 8% всех иммигрантов, в 1998 г. – 11%, в 1999 г. – более 15%), Пакистан – на третьем, Южная Корея – на пятом. Девятое место заняла Югославия: в основном из-за мигрантов, прибывших в Канаду в качестве беженцев. «В 2000 году всего в Канаду приехало 226837 иммигрантов, из них: из Китая – 36664 человека (16,2%), из Индии – 26004 (11,5%), из Пакистана –14163 (6,2%), из Филиппин – 10063 (4,4%), из Южной Кореи 7602 (3,4%), из Шри-Ланки 5832 (2,6%), из США – 5806 (2,6%), из Ирана – 5598 (2,5%), из Югославии – 4699 человек (2,1%)» [Владимирова, 2002, 119]. Что касается иммиграции по религиозным мотивам, то таковая – по количеству переселенцев – оказывается наименее значимой и является для каждого мигранта в основном делом внутренним, поскольку Канада со своей политикой религиозного плюрализма давно лидирует среди стран, наиболее лояльных по отношению к религиозным конфессиям.

В то же время Канада, не имеющая официальной религии и в своей политической культуре опирающаяся на идею религиозного плюрализма, традиционно находится под влиянием христианства. И в общей религиозной картине страны, включающей христиан, мусульман, иудеев, буддистов, индуистов, сикхов, язычников и даже так называемых нерелигиозных (no religion), к нач. XXI в. христиане составляли подавляющее большинство – около 80% населения [Choquette, 2004, 1–4, 379; The Religions, 2012, XI–XXVII]. При этом языческо-анимистские верования коренных жителей Канады хотя и обнаружили безусловную тенденцию к возрождению (число приверженцев этих верований за 1991–2001 гг. увеличилось в три с лишним раза), однако в общей религиозной картине едва ли превысили долю в 0,2% [Choquette, 2004, 7–26; The Religions, 2012, 1-28]. Что касается канадских христиан, то доля католиков среди

них составила 42,6%, протестантов – около 30%, а представителей православия и древневосточных церквей – всего 1,4%. Приверженцев нехристианских исповеданий – мусульман, иудеев, буддистов и пр. – оказалось менее 7%. Довольно весомый компонент составили нерелигиозные канадцы (16,2% населения), то есть, условно говоря, атеисты, гуманисты, агностики [The Religions, 2012, 408; Choquette, 2004, 379].

Если посмотреть на религиозную картину Канады с точки зрения ее динамики, то обнаружится, что на рубеже XX–XXI вв. наибольшими темпами увеличивалось число язычников (на 281%), анимистов (на 175%), мусульман (на 129%), христиан без строго фиксированной деноминации (на 121%) и представителей сербского православия (на 109,5%), а наименьшими темпами – число католиков (на 4,8%) и иудеев (на 3,7%). Весьма значительным был прирост среди индуистов (на 89%), сикхов (на 89%) и буддистов (на 84%), а количество протестантов, особенно пресвитериан, в целом уменьшилось – на 8% (исключение составили баптисты, мормоны, адвентисты, гуттериты, методисты и представители ряда евангелическо-миссионерских церквей). На этом фоне особенно рельефным стало выглядеть увеличение числа нерелигиозных лиц (на 44%), или, по-другому, усиление в Канаде тенденции к религиозному индифферентизму [The Religions, 2012, 408]. С учетом же того, что совокупная доля язычников, анимистов и приверженцев сербского православия в общем составе канадского населения не превышает 0,3%, говорить о безусловном увеличении числа верующих в стране рассматриваемого периода можно только относительно мусульман, христиан неопределённой деноминации, индуистов, сикхов и буддистов.

Аналогичная картина религиозной динамики, но взятая только в аспекте иммиграции, выглядит следующим образом. На рубеже XX–XXI вв. за счёт иммигрантов прирост католиков был обеспечен на 72%, христиан без фиксированной деноминации – на 23%, православных разного толка – практически на 100%, мусульман – на 84,5%, иудеев – на 100%, индуистов – на 85%, сикхов – на 65%, буддистов – на 62%, нерелигиозных – на 27% [The Religions, 2012, 424]. При этом иммигрантами-католиками были в основном приезжие из Филиппин, православными иммигрантами – выходцы из Греции и стран Восточной Европы, а иммигрантами, исповедующими ислам, – пакистанцы, индонезийцы, иранцы. И поскольку в канадской статистике религий отсутствуют специальные этнические разделы, то остаётся не вполне ясной ситуация с религиозностью иммигрантов из Китая, хотя, как известно, лидерство в пополнении рядов новых канадцев принадлежит именно им. Можно, однако, предположить, что китайские мигранты пополняют в основном нерелигиозную часть канадского населения. В самом деле, подавляющее большинство самих жителей современного Китая (77%) считают себя неверующими, а традиционные для Китая даосизм, буддизм или конфуцианство принято относить к религиям весьма условно [Религия, http://www.ruchina.org/religion.html]. В то же время нельзя не заметить, что число иммигрантов, приехавших из Китая в 1991–2001 гг. (не менее 300 тыс.), вполне сопоставимо с числом всех канадских нерелигиозных иммигрантов этого периода (390,775 тыс.) [The Religions, 2012, 424].

Отдельного рассмотрения заслуживает также динамика иммиграции в Канаду православных верующих. Официальная статистика по этому поводу составлена таким образом, что крайне трудно выработать достаточно чёткое представление и о том, какие конкретно этносы входят в этот православно-миграционный поток, и о том, к каким церквям они относятся, и о том, действительно ли эти церкви имеют православный статус, и даже о том, насколько корректны те цифры в статданных, которые проходят по графам православной религиозности. Так, православным верующим в официальной канадской статистике, отражающей религиозность населения, посвящаются графы «Greek Orthodox» («Греческие православные»), «Orthodox not included elsewhere» («Православные, не включённые в прочие графы»), «Ukrainian Orthodox» («Украинские православ-

ные») и «Serbian Orthodox» («Сербские православные») [The Religions, 2012, 408–438]. При этом оговаривается, что к «Greek Orthodox» относятся также и представители Греческой католической церкви, а к «Orthodox not included elsewhere» – все, кто в анкете написал «православный», в том числе представители Армянской апостольской церкви (на самом деле относящейся к дохалкидонским древневосточным церквям), Болгарской православной церкви, Эфиопской православной церкви (относящейся к дохалкидонским древневосточным церквям) и Македонской православной церкви (относящейся к неканоническим православным церквям) [The Religions, 2012, 422]. Примечательно, что принадлежность к Русской православной церкви ни в одном из статистических разделов не оговаривается, а поэтому вызывают большое сомнение данные, которыми, скажем, оперирует М. Тульский, утверждая, что в 1991–2001 гг. численность верующих РПЦ выросла с 6,6 тыс. до 15,6 тыс. [Тульский, http://www.portal-credo.ru/site/index.php?act=fresh&id=109].

Что касается действительных цифровых данных по православной динамике в Канаде, то, с одной стороны, за период 1991–2001 гг., согласно статистике, наблюдается безусловный рост общего числа православных верующих (на 84,8%) [The Religions, 2012, 408], а с другой, – число православных иммигрантов, прибывших за это время, почти в полтора раза (на 47,5%) превышает общий прирост верующих данной категории [The Religions, 2012, 424]. Объяснений в данном случае может быть два: либо в Канаде на рубеже XX–XXI вв. произошло резкое сокращение числа коренных православных верующих вследствие естественной убыли и эмиграции, либо статистические данные по православной религиозности населения составлены некорректно. Для полноты картины стоит добавить, что к началу XXI в. численность канадских православных возросла все-таки не повсеместно: она увеличилась среди представителей сербского православия (на 109,5%) и православия неопределённого типа и древневосточных церквей (на 79,9%), но уменьшилась среди православных греков (на 7,1%) и приверженцев Украинской православной церкви (на 5,1%). При этом совокупная доля представителей православия в общей численности канадского населения в это время не достигала даже 1,5% [The Religions, 2012, 408].

В конечном итоге можно заключить, что религиозная динамика, происходящая в Канаде на рубеже XX–XXI вв., достаточно адекватно отражает этнокультурное разнообразие страны, её политику этнического и религиозного плюрализма, а также специфику миграционных процессов. Статистический анализ этой динамики служит для административных органов страны хорошим ориентиром в решении социально-экономических задач, способствует повышению эффективности государственного управления в целом, позволяет прогнозировать будущее. Если же говорить о будущем самих канадских религий, то тут следует сослаться на мнение профессора Р. Шокетта, приведённое в книге «Канадские религии»: «У всех у нас есть множество проявлений – этнических, культурных, политических, экономических, религиозных, – это если обозначить только некоторые из них. Мы носим наши личины, словно разные слои одежды; при этом некоторые из них важнее других. На протяжении большей части истории Канады религиозная принадлежность была для большинства ее жителей ключевым моментом в формировании идентификационного самосознания. Практически каждый ощущал себя либо католиком, либо протестантом, либо иудеем, etc. После 1960 г. такое положение вещей стало менее заметным. Однако перепись канадского населения 2001 г. показывает, что 84% канадцев по-прежнему осознают свою религиозную принадлежность. Приведут ли неоконсервативные ориентиры нашего общества к возрождению религиозного сознания и единения в ближайшие годы? Если да, то сделает ли это более заметным присутствие религии в жизни Канады и ее влиятельность? Несо-

мненно, канадцы в конце концов продолжат свой танец со своими религиями, которые укрепляют социальные устремления их паств...» [Choquette, 2004, 438].

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Владимирова, М.А. Законодательные основы иммиграционной политики Канады / М.А. Владимирова // США и Канада: экономика, политика, культура. – 2002. – № 9. – С.109–121.

2. Население Канады [Электронный ресурс] // Canadago. – URL: http://canadago.ru/wiki/naselenie-kanady (дата обращения 13.06.2018).

3. Население Канады [Электронный ресурс] // Countrymeters. – URL: http://countrymeters.info/ru/CANADA (дата обращения 13.06.2018).

4. Религия в Китае [Электронный ресурс] // Россия и Китай: Азиатское иллюстрированное обозрение. О Китае. – URL: http://www.ruchina.org/religion.html (дата обращения 13.06.2018).

5. Тульский, М. Перепись 2001 года в Канаде: Во что верует страна? [Электронный ресурс] // Портал Credo.ru. – URL: http://www.portal-credo.ru/site/index.php?act=fresh&id=109 (дата обращения 13.06.2018).

6. Choquette, R. Canada’s Religions: An Historical Introduction / R. Choquette. – Ottawa: University of Ottawa Press, 2004. – 464 p.

7. The Religions of Canadians / Ed. by J.S. Scott. – Toronto: University of Toronto Press, 2012. – 468 p.

ЮРГАНОВА И.И.

Доктор исторических наук, старший научный сотрудник

Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера Сибирского отделения РАН (Россия, Якутск)

РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ В ИСТОРИИ ЯКУТИИ: ЦИВИЛИЗАЦИОННАЯ И ИДЕНТИФИКАЦИОННАЯ СОСТАВЛЯЮЩИЕ

Аннотация. В исследовании, подготовленном на основе архивных документов, законодательных и статистических данных, рассматривается религиозная идентичность жителей Якутии в контексте исторического процесса, исследуется формирование их религиозной идентификации в избранные исторические периоды, определена роль и значение Русской православной церкви, как цивилизационного интегратора в аспекте идентификационной принадлежности к российскому имперскому пространству и в условиях современной религиозной составляющей в Республике Саха (Якутия).

Ключевые слова: религиозная (православная) идентификация, Якутия, Русская православная церковь, Республика Саха (Якутия), интеграция, крещение.

YURGANOVA I.I.

Doctor of Sciences (History), senior researcher

Institute of the Humanities and Indigenous Peoples of the North of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences (Yakutsk, Russia)

RUSSIAN ORTHODOX CHURCH IN THE HISTORY OF YAKUTIA: CIVILIZATIONAL AND IDENTIFICATION COMPONENTS

Abstract. This study was prepared on the basis of archival documents, legal and statistic data and considers religious identity of the residents of Yakutia in the context of historical process, investigates the formation of their religious identification during selected historical periods, defines the role and significance of the Russian Orthodox church as a civilizational integrator in the aspect of identificational belonging to the Russian imperial space and in the conditions of the contemporary religious component in the Republic of Sakha (Yakutia).

Key words: religious (orthodox) identification, Yakutia, Russian Orthodox Church, Republic of Sakha (Yakutia), integration, baptism.

Актуальность предпринятого исследования определяется социальным значением идентичности, так как происходящие в мире процессы глобализации и интеграции, ассимиляции и столкновения культур, усложнение характера межкультурных взаимосвязей, формирование этнических и религиозных анклавов способствуют возникновению кризисных явлений во многих странах. В конце XX – начале XXI вв. в поисках идентификационных ресурсов, многие из россиян сделали выбор в пользу религии. В настоящее время религия уже претендует на роль значимого фактора индивидуальной и коллективной идентификации, свидетельством чего стало постсоветское религиозное возрождение. В связи с этим очевиден интерес рассмотрения истории и механизма религиозной идентификации национальных (инородческих) языческих окраин Российского государства на примере Якутии в избранные исторические периоды[1].

Историографическая традиция заявленной темы включает исследования в которых с различных методологических позиций в контексте разных парадигмальных подходов рассматриваются содержание и формы функционирования религиозной идентичности [Кырлежев, 1994, 24–28; Мчедлов, 2006, 33–40; Мчедлов, 2008, 94; Морозов, 2003, 328–329; Рыжова, 2010, 34–46; Филатов, Лункин, 2011, 8–30; Малафеева, 2015,144–156; Пронина, 2015]. Вместе с тем большинство данных работ находятся на уровне постановки проблемы и дискуссий и в целом посвящены рассмотрению отдельных аспектов темы в контексте общегосударственного ракурса. Для зарубежных исследователей особую актуальность представляют вопросы этнорелигиозных взаимодействий и конфликтов, ассимиляции культур, проблемы адаптации иммигрантов, формирование этнических и религиозных замкнутых сообществ, противостоящих господствующей культуре и основанные на опыте европейских стран [Arweck, Nesbitt, 2010; Крылов, 2014]. Помимо этого присутствует практика проведения подобных исследований в Республике Казахстан [Телебаев, 2003]. Реконструкция исторической ретроспективы религиозности национальных регионов России, содержащей очевидные цивилизационные традиции, может представлять интерес для современного исследователя как один из результатов деятельности многонационального и многоконфессионального государства. Распространение государственной власти на северо-восточные и восточные земли соотносимо с учреждением Якутского (Ленского) острога (1632), когда рядом с первопроходцами в неизведанные земли шли и священники, одной из функций которых было придание божественного ореола власти «белого царя», чья личность изначально трактовалась как «царь православный». Включение новых территорий в состав государства отождествлялось с государственной политикой мероприятий по христианизации местного населения. Вместе с тем, на северо-восточных территориях «проявлялась осторожность» в вопросах крещения, когда каждый конкретный случай оценивался воеводской администрацией без учета пожеланий духовенства. Понятно, что основной причиной перманентного процесса христианизации в Якутской землице являлась как политика государства, так и значительность её территории. Имеются факты, когда крещение непосредственно от священника принимал только князец (или ро-

доначальник). Другие члены кочующего рода, в связи с дальностью и неудобностью пути окрещивались в лице их представителя (с отправкой с ним крестиков, икон).

Несомненно, поклоняющимся многобожию язычникам было проще переходить в православие, чем представителям монотеистических религий, что, в частности, находит объяснение в мирном характере христианизации края. Исторические источники и народные предания не сохранили упоминаний о восстаниях и мятежах направленных против крещения. Имеющиеся сведения о проявлениях открытого неповиновения властям связаны, прежде всего, со своеволием и произволом воевод, т.е. представителей государственной власти.

Характерным для территории Якутии является процесс медленного её заселения «пришлыми» людьми. Так, Якутский край представляет исключение в общесибирском процессе крестьянской колонизации, определявшем вектор имперской политики, когда важнейшую роль в освоении востока империи должны были сыграть не военные и чиновники, а крестьяне-переселенцы, осознающие себя передовым форпостом России. Спецификой Якутии стал феномен «объякучивания» русского крестьянства, когда оно, будучи территориально оторванным от русской ментальности, проживая в окружении местного населения, приспосабливаясь к суровым местным условиям, воспринимало черты духовной и материальной культуры якутов. В этих условиях происходила трансформация роли духовенства и повышение его значимости как одного из основных интеграторов населения в русскую государственность. Отсутствие масштабной крестьянской колонизации и ассимиляция крестьянского сословия не способствовали возданию православного земледельческого уклада. Чиновничья бюрократия как оплот государственной власти имела незначительное представительство. Штат, созданного после реформы М.М. Сперанского, Якутского областного правления не превышал 20-ти чиновников, в округах государственную власть представляли 2–3 человека и жители наслегов и родов контактировали с властью только в случае необходимости. В то же время обязанностью священников являлся «объезд» паствы, и зачастую именно священники, особенно в отдаленных наслегах, были единственными представителями государства [Юрганова, 2017, 27].

Для большинства сельского населения приходской священник был «окном» в большой мир: первые зачатки грамоты дети инородцев получали в церковных школах, сельские причты получали газеты, при храмах существовали библиотеки, приходской клир занимался либо земледелием, либо огородничеством (в зависимости от климатических условий), привлекая местное население в качестве помощников. Особенностью распространения православия в Сибири стало введение практики богослужения на языках местного населения. И если в национальных окраинах Российского государства цивилизационная поляризация проходила, как правило, под влиянием социальных групп, то в условиях Якутии основным интегративным вектором инкорпорации региона в состав русского государства стала деятельность духовного сословия.

Ко второй половине XIX в. у народов Якутии сложились передаваемые из поколения в поколения православные традиции, что подтверждается итогами Первой Всероссийской переписи (1896–1897 гг.), согласно которой более 98 % населения Якутской области идентифицировали себя православными (в 1897 г. коренные народы составляли 87% населения). Понятно, что перепись фиксировала только формальную принадлежность к религии, не учитывая уровня религиозности и не признавая внеисповедного состояния, но, несомненно, что к началу XX в. православная церковь располагала в Якутии массовой аудиторией.

О стабильности положения Церкви в Якутии свидетельствует её способность сотрудничества с различными социальными группами, содействие социально-экономическому и культурному прогрессу, в том числе положительная динамика чис-

ленности якутского духовенства, увеличение количества храмов, расширение церковного землевладения, распространение в области русского брачного права.

В целом, проведённое исследование, обращение к историографии и изучение комплекса архивных документов, дало возможность составить представление о процессе инкорпорации коренных народов Якутии в систему государственной религии Российского государства и формировании их религиозной идентичности в XVII – начале XX вв. Дисперсность расселения, малочисленность русского чиновничества и крестьянства определили особую роль представителей духовного сословия в распространении православия и христианской культуры среди инородцев. Биографика многих поколений связывается с миссионерством как местом памяти и нарративами христианской истории Якутии – крещением иноверцев, строительством храмов, просветительством (открытие церковных школ для детей-инородцев, обустройство библиотек при храмах и др.), переводческой деятельностью священнослужителей, введением практики богослужения на якутском языке и др. Сделан вывод, что религиозная (православная) идентификация народов Якутии представляется уникальным элементом интеграции в российскую цивилизацию, когда этническая языческая ментальность заменяется передаваемыми из поколения в поколение традициями православия, органично встроенными в ментальность народов Якутии, и православная церковь, выполняя роль доминирующего идеологического института, оказывала значительное влияние на основные процессы жизнедеятельности якутского социума, привнося цивилизационные начала христианской культуры и образа жизни.

После десятилетий атеистической пропаганды советской власти соотношение верующих и неверующих в российском обществе кардинально изменилось и к 1989 г. 75 % населения считали себя неверующими. Распад советского государства, изменившиеся приоритеты во взаимоотношениях государство-церковь способствовали возрождению религиозных ценностей и через 10 лет, в 2009 г. более 73% россиян идентифицировали себя как православные [Зоркая, 2009, 65].

Первый прирост численности граждан, заявляющих своё православное вероисповедание, соотносим с периодом перестройки (1989–1990 гг.) и характеризуется реакцией населения на распад государства, задававшего советский тип идентичности, вытеснившего проблемы национальной и этнической идентичности и заменившего их идеологемами интернационализма и «дружбы народов». Затем увеличение числа православных возобновляется в 2007–2008 гг., что свидетельствует о том, что православная идентификация связана и с особенностями политических и социальных процессов в государстве и их смысловыми доминантами. В настоящее время численность православных верующих в РФ остаётся стабильной, в связи с тем, что отсутствуют каких-либо неожиданные и кардинальные изменения в деятельности государства.

В Республике Саха (Якутия) в начале XXI в. проживают представители более 120 национальностей, принадлежащие к различным конфессиям. К наиболее крупным этносам, наряду с якутами и русскими, относятся украинцы, татары, эвены, эвенки, буряты и др. На территории республики действуют 132 религиозные организации, представляющие различные вероисповедания и одним из принципов государственной национальной политики является принцип укрепления общероссийской гражданской идентичности.

В связи с воссозданием в 1993 г. Якутской и Вилюйской (Ленской) епархии возобновлена систематическая деятельность Русской православной церкви: созданы епархиальные структуры, восстанавливаются храмы, действуют воскресные духовные школы, православные гимназии и духовная семинария. Вместе с тем, демократизация общества вызывала и активное возрождение язычества как «национальной якутской веры».

По данным Информационного центра при Президенте РС(Я), в 2006 г. 39,5 % населения Якутии отнесли себя к категории верующих (из них 45 % – к православию, 26,2 % – к традиционным верованиям Севера). Интересно, что предпочтение православию отдали и этнические русские, и представители других национальностей, идентифицирующие себя с российской государственностью.

Затем, по результатам исследований религиозной ситуации в Якутии, проведённых в ходе выполнения научных проектов Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН, очевидно, что большинство из верующих респондентов русской национальности отдали предпочтение православию и значительный процент их них отмечался среди респондентов старше 60 лет и молодежи. Почти половина верующих респондентов из якутов соотнесли себя с язычеством [Астахова, 2016, 29]. Помимо этого велика доля тех, кто не смог определиться с ответом в выборе между православием и язычеством, что является показателем двоеверия и согласуется с тезисами М. Вебера интерпретирующего подъём массовой этнической солидарности как реакцию на распад существующих государственно-политических структур, особую форму становления и рационализации новых политических структур общества [Вебер, 2016, 348].

В 2017 г. автором был проведён опрос (анкетирование) студенческой молодежи ВУЗов г. Якутска в контексте определения их религиозной самоидентификации. Отметим, что анкетирование было осуществлено в соответствии с действующими нормативно-правовыми актами Российской Федерации и Республики Саха (Якутия) по вопросам государственной национальной политики, а именно, Федеральным Законом «О свободе совести и о религиозных объединениях», «Стратегией государственной национальной политики Российской Федерации на период до 2025 года» и «Концепцией государственной национальной политики Республики Саха (Якутия)».

Исследование проводилось анонимно и добровольно. Респондентами стали студенты 1–4 курсов очной и заочной форм обучения Северо-Восточного федерального университета им. М.К. Аммосова, Якутского филиала Санкт-Петербургского университета технологий экономики и управления, Якутской духовной семинарии. Вопросы предлагаемой анкеты устанавливали принадлежность к религии, уровень религиозности, а также возрастные, половые и национальные характеристики.

Средний возраст респондентов составил от 20 до 30 лет, проецируя отражение религиозной идентичности потенциала высокообразованного населения. Национальная принадлежность анкетируемых составила: 63,6 % –якуты, 23,4 % – русские и 12 % – другие национальности (буряты, эвены, эвенки, ингуши, украинцы и др.).

Обработка и анализ данных опроса предоставили возможность определения роли и значения религии как фактора идентичности в условиях современной жизни Якутии. Заметим, что анализ полученных результатов не совпадает с ранее полученными характеристиками (2006 и 2016 гг.), так как 33,3 % респондентов соотнесли свою религиозность с язычеством, 29,4 % –православием, 28,3 % считают себя атеистами, 5,4 % исповедуют буддизм, 1,6 % – ислам, 0,5 % – католицизм, 0,5 % – протестантизм. При этом активное участие в религиозной жизни принимают только 4,3 % из опрошенных, 44,6 % считают себя верующими без соблюдения традиций и обрядов, 16,3 % декларировали равнодушие в религии, а 2,2 % назвали себя противниками религии вообще.

Очевидно, что языческая самоидентификация Якутии на современном этапе развития молодеет, а молодежь всегда демонстрирует повышенную чувствительность к вопросам национальной идентичности и, как следствие, обращение к традиционным верованиям начинает замещать прежнюю государственную атеистическую религию, когда включается механизм присоединения к большинству как к носителю коллективной национальной идентичности.

Вместе с тем большинство из относящих себя как православию, так и язычеству, свидетельствуют о поверхностном отношении к религиозной практике и их религиозная идентификация не сопровождается глубиной веры. Вероятно, в обращении к вере (или верованиям) доминируют не проблемы индивидуального выбора, а коллективное большинство и градация «свой-чужой». Так, например, подавляющее большинство идентифицирующих себя с православием молодых людей отметили, что придерживаются только традиции православных праздников и не участвуют в повседневной жизни религиозной общины.

Следовательно, в настоящее время православная этноконфессиональная идентификация у российских граждан обретает черты государственной принадлежности, став своего рода субститутом гражданства. Вместе с тем, как и в сфере политического участия, начинает работать механизм присоединения к большинству. В национальной республике очевидна этническая составляющая идентификации, выражающая упрощённые формы противопоставления «чужой-свой», но и терпимость по отношению к иноверцам достаточно высока, отражением чего является стабильность положения в обществе. Результаты проведённого опроса свидетельствуют, что в настоящее время ни религия, ни верования не имеют значимой влияния в жизни молодых людей столицы республики и их религиозное мировосприятие весьма незначительно. Наблюдается пассивное, отстранённое и дистанцированное отношение к церкви и религии, особенно в повседневной жизни, в том числе и среди тех, кто считает себя православными.

Сравнительные характеристики православной идентификации дореволюционного периода истории Якутии и её современности позволяют сделать вывод о том, что если ранее православие выступало качестве цивилизационного инкорпоратора в государственное пространство, а представители духовного сословия выполняли функции культурагентов, информируя население приходов о событиях в стране и мире, просвещая и образовывая их, то в настоящее время, когда территориальная отдаленность Якутии компенсируется достаточно развитой информационной инфраструктурой (СМИ, социальные сети, Интернет), православная идентификация размывается, уровень религиозности жителей республики не высок и не имеет тенденций к росту.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Астахова, И.С. Религиозная идентичность населения Якутии: история и современность / И.С. Астахова // Арктика. XXI век. Гуманитарные науки. – 2016. – № 2(8). – С. 26–31.
2. Вебер М. Хозяйство и общество. Очерки понимающей социологии / М. Вебер: пер. с нем. – М.: Изд-во Высшей школы экономики, 2016. – Т.1. Социология. – 445 с.
3. Зоркая, Н. Православие в безрелигиозном обществе / Н. Зоркая // Вестник общественного мнения. – 2009. – № 2 (100). – С. 58–69.
4. Крылов, А.Н. Религиозная идентичность. Индивидуальное и коллективное самосознание в постиндустриальном пространстве. 3-е изд. / А.Н. Крылов. – М.: Издательство ИКАР, 2014. – 356 с.
5. Кырлежев, А.И. Феномен православной идеологии / А.И. Кырлежев // Континент. – 1994. – № 2. – С. 24–28.
6. Малафеева, М.А. Этническая и религиозная идентичности: содержание понятий и современное состояние / М.А. Малафеева // Преподавание истории в школе. – 2015. – № 2. – С. 144–156.
7. Морозов, А.О. Четвёртая секуляризация [Электронный ресурс]. – URL: http://www.archipelag.ru/geoculture/religions/religio-sekulario/four-secularization/ (дата обращения: 10.12.2017).

8. Мчедлов, М.П. Религиозная идентичность. О новых проблемах в межцивилизационных контактах / Мчедлов М.П. // Социологические исследования. – 2006. – № 10. – С. 33–40.

9. Мчедлов, М.П. Религия в самосознании народа: религиозный фактор в идентификационных процессах / М.П. Мчедлов. – М.: Институт социологии РАН, 2008. – 415 с.

10. Пронина, Т.С. Типология религиозной идентичности: аналитика религиозности современного российского общества: дис. д. филос. наук: 09.00.13 / Т.С. Пронина; СПб: Ленинград. гос. ун-т им. А.С. Пушкина, 2015. – 384 с.

11. Рыжова, С.В. Становление православной идентичности русских: традиционно-культурные и гражданские основания / С.В. Рыжова // Социологические исследования. – 2010. – № 12. – С. 34–46.

12. Телебаев, Г.Т. Религиозная идентификация населения и религиозная ситуация в Республике Казахстан [Электронный ресурс] / Г.Т. Талебаев. – URL: http://ecsocman.hse.ru/ data/214/801/ 1219/014-TELEBAEV_ (дата обращения: 21.01.2018).

13. Филатов, С.Б. Статистика религиозной и конфессиональной принадлежности россиян: каким аршином мерить / С.Б. Филатов, Р.Н. Лункин // Религия и российское многообразие / науч. ред. и сост. С. Б. Филатов. – М.: Летний сад, 2011. – С. 5–30.

14. Юрганова, И.И. Деятельность Русской православной церкви в Якутском крае: инкорпорация в русскую государственность (XVII – нач. XX вв.): автор. дис. д. ист. наук: 07.00.02 / И.И. Юрганова; Иркутск: Иркут. гос. ун-т. 2017. – 42 с.

15. Arweck E. Young People's Identity Formation in Mixed-Faith Families: Continuity or Discontinuity of Religious Traditions/ E. Arweck, E. Nesbitt // Journal of Contemporary Religion. – 2010. – № 25(1). – P. 67–87.

Примечания

[1] Не рассматривается период советского государства, одной из идеологических задач которого была борьба с религией и создание идентичности «нового советского человека».

ЧИРКОВ Н.В.

Религиовед, соискатель ученой степени кандидата философских наук
Словакия, г. Попрад-Велька

ИНКУЛЬТУРАЦИЯ КАК СТРАТЕГИЯ ХРИСТИАНИЗАЦИИ В РИМСКО-КАТОЛИЧЕСКОЙ ЦЕРКВИ

Аннотация. Для проповеди христианства среди нехристианских народов РКЦ прибегает к использованию методов и аспектов инкультурации христианства – стратегии миссионерской деятельности РКЦ, заключающейся в адаптации христианского вероучения и богослужения, и учитывающих культурные и религиозные реалии различных этносов на территориях осуществления миссионерской деятельности. Автор представляет результаты полевых этно-религиоведческих исследований, описывая примеры миссионерской деятельности РКЦ, демонстрирующие основные аспекты инкультурации христианства в миссионерской деятельности РКЦ в Китае, Пакистане, странах Американского континента, а также в России, в частности в республике Саха.

Ключевые слова: Римско-католическая церковь, инкультурация христианства, евангелизация, миссионерская деятельность, стратегия, II Ватиканский собор, миссия ad gentes, традиционная культура, адаптация.

CHIRKOV N.V.
Religious studies scholar, PhD applicant (Philosophy)
Poprad-Veľká, Slovakia)

THE INCULTURATION LIKE A STRATEGY OF CHRISTIANIZATION IN THE ROMAN CATHOLIC CHURCH

Abstract. For preaching Christianity among non-Christian peoples, the Roman Catholic Church resorted to the use of the methods and aspects of the Inculturation of Christianity – the strategy of the missionary activity of the Roman Catholic Church, consisting in the adaptation of Christian doctrine and worship, and cultural and religious realities of the various ethnic groups in the areas of missionary work. The author presents the results of a field ethnoreligious research, describing the examples of the missionary works of the Roman Catholic Church, demonstrating the main aspects of the Inculturation of Christianity in the missionary activity of the Roman Catholic Church in China, Pakistan, countries of the American continent, and also in Russia, in particular in the Sakha Republic.

Keywords: Roman Catholic Church, Inculturation of Christianity, evangelization, missionary activity, strategy, the Second Vatican Council, mission ad gentes, traditional culture, adaptation.

Контакт с различными культурами народов мира на протяжении истории развития РКЦ являлся неотъемлемой частью миссионерской деятельности церкви. В миссионерской деятельности среди нехристианских народов РКЦ прибегает к практике инкультурации христианства, подразумевающей под собою совокупность методов распространения католичества среди нехристианских народов и культур. Сталкиваясь с той или иной культурой, католическая церковь заимствует в практике проповеди христианства некоторые национальные, культурные и социальные компоненты и элементы конкретной страны или региона, где осуществляет свою миссию [Чирков, 2018, 144–145]. Таким образом, в миссионерской деятельности РКЦ появляются новые способы евангелизации и формы совершения богослужения, адаптированные под культурные реалии различных народов, а также переводы богослужебной и церковной литературы на национальные языки, где РКЦ в целях лучшего восприятия местным населением основных вероучительных идей эксплицирует понятия из локальных религиозных верований и культур-ных парадигм. Проявление инкультурации христианства отчётливо прослеживается в возникновении новых художественных стилей в церковном искусстве, а именно в архитектуре, экстерьере и интерьере католических богослужебных помещений и храмов, которые гармонично вписываются в национальный колорит конкретных регионов[1]. Таким образом, следовало бы заключить, что *инкультурация христианства* представляет собой стратегию распространения христианской религии, в основе которой лежит изучение культуры христианизируемого народа, адаптацию определённых сторон этой культуры к нормам христианства и включение в процесс евангелизации адаптированных к христианству компонентов мировоззрения, обрядности, культуры и языка христианизируемого народа[2].

Если прежде процессу *инкультурации христианства* не уделялось столько внимания, то сейчас данная тема начинает активно развиваться не только в церковных кругах, но также в академическом религиоведении и гуманитарных науках. В связи с этим инкультурация христианства как стратегия его распространения в миссионерской деятельности РКЦ, а также как процесс взаимовлияния и трансформации сталкиваемых культур (с одной стороны – христианской, с другой – локальной) приобретает свою актуальность. Перед исследователем открывается широкое поле для изучения данного процесса с позиции различных религиоведческих дисциплин.

Стоит заметить, что до проведения II Ватиканского собора понятие *инкультурация христианства* не использовалось в католическом лексиконе. Вследствие того, что данная дефиниция в научном и церковном оборотах появилась относительно недавно, в теологии РКЦ и в зарубежных исследованиях интерпретация данного понятия остаётся малоизученной. Несмотря на то, что понятие инкультурации христианства входит и закрепляется в католическом лексиконе лишь в конце XX в. стратегии приспособления христианства к локальным культурам берут своё начало от времени становления и развития христианства.

Пересмотр позиций совершения миссионерской деятельности РКЦ, осуществлённый в ходе проведения II Ватиканского собора, ставшего главным событием XX в. в католической церковной жизни, повлиял на развитие стратегии инкультурации христианства. Итоговым и революционным для РКЦ решением проведения собора явилась программа обновления католической церкви, получившая название *аджорнаменто* – «осовременивание» (от *итал.* aggiornamento – обновление). Данный термин, вошедший в лексикон РКЦ во время понтификата римского папы Иоанна XXIII[3] стал обозначать приспосабливание к актуальным условиям, то есть к быстроменяющейся реальности и условий развития современного мира. Итоги работы II Ватиканского собора несут в себе особую ценность по вопросам использования культурных и религиозных традиций нехристианских народов, а также современных культурных тенденций в миссионерской деятельности РКЦ. Развитие аспектов, методов и форм инкультурации христианства получило теологические обоснования в трудах понтификов и в миссиологии РКЦ.

Инкультурация христианства требует выражения содержания вероучения на языке, доступном для понимания представителей различных народов и культур, а также использования приемлемых для католической церкви традиционных символов, обрядов и обычаев, свойственных конкретной евангелизируемой культуре [Чирков, 2015, 20]. В настоящее время в инкультурации христианства можно выделить три аспекта: визуальный, лингвистический и акциональный[4].

Очевидно, что в рамках краткой научной статьи невозможно представить исчерпывающий анализ аспектов с приведением соответствующих примеров стратегии инкультурации христианства в миссионерской деятельности РКЦ, в силу того, что католическая церковь имеет богатую историю миссионерской деятельности в различных странах, где христианство не являлось или же не является традиционной религией, и, следовательно каждый случай встречи христианства и культурой того или иного народа является уникальным, порождающим новые способы приспособления христианства к конкретной культуре. Далее мы ограничимся лишь некоторыми на наш взгляд более значимыми примерами, демонстрирующие основные аспекты инкультурации христианства в миссионерской деятельности РКЦ.

Одним из значимых аспектов инкультурации христианства является *визуализация* образов и понятий христианства посредством католического изобразительного искусства, интерьера и экстерьера католических богослужебных помещений и храмов[5]. В различных странах католические миссионеры на протяжении нескольких веков пытаются адаптировать католическую веру, а вместе с ней и католическую архитектуру, скульптуру и иконопись для различных народов и культур, используя, а подчас и заимствуя разнообразные культурные и религиозные символы из традиций местных народов [Чирков, 2016, 100].

Составной частью инкультурации христианства является использование элементов традиционной культуры в архитектуре католических богослужебных помещений. Для примера обратимся к иллюстрации 1, на которой запечатлен Римско-католический кафедральный собор Святейшего Сердца Иисуса[6], расположенный в китайском г. Дали, провинции Юньнань. Архитектурный стиль собора привлекает своим уникальным со-

четанием китайского и западноевропейского католического архитектурных стилей. Собор построен в традиционном стиле жилищ этноса бай[7], проживающего в Далибайском автономном округе, провинции Юньнань. Собор был спроектирован французскими католическими миссионерами конгрегации Миссионеров Святого Сердца Иисуса и построен в сотрудничестве с местными байцами в 1927 г. [天堂大理, 2017]. Своей архитектурой и фасадом собор напоминает буддийский храм. Архитектура католического собора имеет смысловое значение и полностью инкультурирована в традиции байцев. С фронтальной стороны собор напоминает собой летящего дракона, столь почитаемого в китайской культуре в качестве символа доброго начала *ян* (*кит.* 陽)[8]. Наряду с этим, по задумке французских миссионеров, боковой фасад собора должен напоминать верующим огромный корабль (Ноев ковчег)[9], символизирующий церковь Христа [潘桂英, 2015]. Здание собора – это трёхуровневая система, состоящая из трёх этажей, включая башню с часами, в которой расположена колокольня. Крыша собора состоит из одной высокой и двух низких, поддерживаемых на аутентичной для байцев каркасной конструкции, изготовленной и расписанной в традиционном стиле [Clark, 2014, 12]. Крышу собора венчает латинский крест ярко-жёлтого цвета, причем цвет в данном случае имеет смысловое значение. В Китае желтый цвет являлся цветом китайских правителей, в частности связан с именем легендарного императора Хуан-ди – «Жёлтого императора»[10]. В Китае император наделялся сакральными атрибутами и считался сыном неба. В управлении страной император, следуя воле небес, наделялся божественной властью, олицетворяя величие и святость неба на земле. Католические миссионеры эксплицировали китайское значение сына неба в христианском контексте на Иисуса Христа, сына Бога, который согласно Новому Завету был послушный воли своего отца на земле.

Экстерьер и интерьер собора украшен этническим узором байцев. Карнизы украшены традиционной резьбой по дереву бай, являющейся культурным достоянием этноса. На глинобитных стенах нанесён этнический узор байцев с изображениями животных и птиц. Уникальными деталями украшения фасада собора являются частые скульптуры и изображения дракона и феникса. Помимо того, что данные изображения являются основными мотивами в декоре зданий и одежды в императорском дворце они имеют сакральное значение в китайской культуре. Дракон является божественным покровителем императора, а феникс символизирует верность, человеколюбие, бесконечность бытия и воскресение (в огне после смерти). Миссионеры эксплицировали значение и смысл китайского декора в христианском контексте. Так, дракон и феникс получили позитивное значение в символике собора[11]. Фрагментарно фасад украшен глиняными плитками с рисунком, характерными для стиля бай. Портал собора обрамляют две резные мраморные колонны. Врата собора – красного цвета, типичного для китайцев. Красный цвет в культуре Китая имеет позитивное значение и является выражением символа процветания, мудрости, красоты и счастья. Миссионеры ассимилировали значение и символику красного цвета, выразив значение церкви и искупительной жертвы Иисуса Христа.

На иллюстрации 2 запечатлён интерьер собора. Внутри собор устроен в стиле католического трёхнефного храма базиликального типа. Интерьер собора раскрашен сочетанием синего и красного цветов, находящих своё смысловое значение в выражении символики сердца Иисуса Христа, который согласно католическому вероучению является богочеловеком: синий цвет – символ божественного начала Христа, а красный – человеческой природы. В аспиде собора на стене размещено распятие, икона Святейшего Сердца Иисуса, над которой находится крупная надпись красного цвета на китайском языке «天主是愛» – слова из Первого послания Св. Иоанна, означающие выражение «Бог есть Любовь»[12]. Алтарь, расположенный в апсиде собора изготовлен из

местного мрамора. Потолок собора украшен звездами, что отсылает внимательного наблюдателя на западноевропейскую технику украшения готических храмов. Оригинальным решением является расположение окон вдоль центрального нефа собора, которые также собой напоминают ба-зиликальный тип храма. Стены украшают более шестидесяти икон, испол-ненных в китайской технике живописи, и западные, характерные для католического искусства начал XX в. Следует сказать, что католический собор в г. Дали является уникальным в своём роде, представляющим слияние европейского и китайского архитектурных и культурных стилей в области инкультурации христианства в этнические традиции народов. Примечательным является и тот факт, что собор был спроектирован и построен за тридцать пять лет до начала II Ватиканского собора, что в свою очередь подтверждает, что в рамках инкультурации христианства РКЦ, задаваясь поиском путей приспособления к культурам и религиям различных народов в миссионерской деятельности прибегала к стратегии инкультурации христианства.

Помимо экстерьера и интерьера католических храмов показательным элементом инкультурации христианства является изобразительное искусство и иконопись. Главной особенностью в адаптации католического искусства к культуре местных народов являются изображение Иисуса Христа, Девы Марии, апостолов и других библейских персонажей с чертами, присущими внешним фенотипическим особенностям того или иного народа. В росписи фресок и в написании икон преимущественно используются цвета, близкие к культурному контексту и традициям культуры местных народов [Чирков, 2016, 101]. В качестве примера приведем католические иконографические изображения одного из известных современных художников РКЦ в области инкультурации католического священника о. Иоанн (Джон) Баттиста Джулиани[13]. На иллюстрации 3 представлена икона «Гостеприимство Авраама»[14], на которой изображена Святая Троица. Символика положения фигур в композиции, элементы национального костюма и интерьера отсылают к культуре *индейцев Великих Равнин* (*индейцев Прерий*). Практически во всех работах о. Джона отражены предметы культуры и быта индейских племён. Сюжет иконы разворачивается в традиционном переносном жилище кочевых индейцев – *типи*, декорированном анималистическим изображением. Бога Сына отличает чаша, находящаяся в его руках и являющаяся символом евхаристии. Центральная фигура изображает Бога Отца, держащего в руках сакральный предмет – трубку мира, символизирующую в культуре североамериканских индейцев заключение мирного соглашения[15]. Курение трубки мира является священным обрядом и знаком окончания войны между враждующими племенами. Отец Джон своеобразным способом выражает христианскую идею искупления, согласно которой Бог Сын, пришедший в мир в человеческом обличии, понёс мученическую смерть во имя искупления грехов человечества и примирения человека с Богом [Чирков, 2016, 107–109].

Ограничиваясь продемонстрированными примерами, следует сказать, что визуальный аспект инкультурации христианства вариативный. Визуализация образов и понятий в инкультурации христианства в этнические культуры народов мира порождает новые формы и стили изобразительного искусства.

Не менее значимое место в стратегии в инкультурации христианства занимает *лингвистический аспект*, основанный на переводах и адаптации церковной, вероучительной литературы и Священного Писания на местные языки, а также использование местных языков в богослужении. В процессе перевода христианской вероучительной литературы миссионеры опираются на культурные парадигмы и прибегают к заимствованию слов, понятийного аппарата локальной культуры и религиозных верований местных народов. Католические миссионеры адаптируют тексты Евангелия и другие части Библии, переводя их на разнообразные языки для распространения христианского вероучения среди нехристианских народов [Чирков, 2015, 21]. На II Ватиканском

соборе вновь было подтверждено положение РКЦ о необходимости осуществления переводов Библии и литургических текстов на местные языки в целях развития миссионерской деятельности церкви [Sacrosanctum Concilium, 1963, III, 36. 2].

Одним из известных примеров переводов и адаптации христианских молитв и текстов Священного Писания служит миссионерская деятельность свв. Кирилла и Мефодия. Солунские братья осуществили перевод текстов Священного Писания, необходимых для богослужения, на славянский язык[16]. При переводе Евангелия с греческого языка на новый язык они опирались на изучение внутреннего мира и культуры тех народов, кому собирались в последующем проповедовать христианство [Viliam, 2016, 13]. В энциклике «Slavorum Apostoli»[17] папа Иоанн Павел II говорит, что миссионеры «поместили библейские понятия и категории греческого богословия, не искажая их, в контекст совсем иного исторического опыта и образа мыслей – это казалось необходимым условием успеха их миссионерской деятельности» [Slavorum Apostoli, VI]. Подобную практику понтифик именует новым методом распространения христианства, заключающимся в инкультурации христианства в новую культуру. Пример инкультурации христианства свв. Кирилла и Мефодия явились значительным вкладом в развитие христианства среди славянских народов и сохраняют своё присутствие в истории и жизни этих народов и стран вплоть до настоящего времени [Чирков, 2015, 18–19].

Другим примером лингвистического аспекта инкультурации христианства является миссионерская деятельность итальянского иезуита Маттео Риччи[18] по адаптации католического вероучения для китайцев. Из всех религиозных и философских течений Китая большое одобрение в работах М. Риччи получило конфуцианство и было признано в качестве доктрины, наиболее совместимой с католическим вероучением. Первое, что предпринял миссионер, – овладел китайским языком для общения с китайцами на их родном наречии. Это, по его мнению, являлось жестом уважения культуры и традиций китайского народа. С другой стороны, у него не было иного выбора [Чирков, 2014, 113–124]. М. Риччи осуществил переводы на латынь конфуцианского «Четверокнижия» [Ломанов, 2002, 87]. Руководствуясь культурной аккомодацией в миссионерской деятельности среди китайцев, М. Риччи предпринял попытку объяснения некоторых основ католического вероучения через идеи конфуцианства. Синтез католического вероучения и конфуцианских идей, изложенных в *Лунь Юй*[19], стал основой уникального памятника католической миссионерской литературы Китая конца XVI – начала XVIII вв. – катехизиса, написанного в форме диалога между западными и китайскими философами и названного М. Риччи *Тяньчжу Шии* (*кит.* 天主实录, Подлинный смысл Небесного Господа) [Ломанов, 2002, 85]. Композиция текста Тяньчжу Шии стала итогом размышлений М. Риччи о путях и перспективах проповеди католичества в Китае. В данной работе М. Риччи целенаправленно попытался соединить идею христианского воспитания с конфуцианской идеей о моральном совершенствовании. Катехизис Тяньчжу Шии выступает ключевым документом культурной аккомодации и межкультурного диалога, развиваемому иезуитами в Китае[20].

Однако перед М. Риччи стояла сложная задача переводов многих библейских понятий на китайский язык. Отчасти решение этого вопроса он увидел в изучении философии и религиозных верований Китая. Для интерпретации понятия Бога и других священных ипостасей он заимствовал многие понятия из китайского языка и терминологии. Например, в переводе на китайский язык христианский Бог именовался *Тяньчжу* (*кит.* 天主) – Небесный Господь, Повелитель Неба, а христианская Троица стала интерпретироваться как «три лица в одном теле» – *Сань вэй и ти* (*кит.* 三位一體) [Ломанов, 2002, 86]. Помимо этого, на основе естественной теологии, которая рассматривает вопросы абсолютного бытия Бога и Его атрибуты, М. Риччи попытался истолковать фундаментальные идеи католичества. Адаптируя католическую метафизику к местному

культурному контексту, М. Риччи использовал традиционные китайские представления о мироустройстве и их наименования в оригинале. Таким образом, специфика лингвистического аспекта в инкультурации христианства заключалась в изучении китайского языка и последующей проповеди на нём, используя китайскую терминологию, адаптированную под христианский контекст.

Следует сказать, что лингвистический аспект инкультурации христианства в миссионерской деятельности РКЦ является отдельной темой, которая требует обстоятельного изучения с позиции религиоведческой и лингвистической компаративистики. В рамках статьи мы лишь коснулись наиболее общих моментов лингвистического аспекта инкультурации христианства с целью его демонстрации как стратегии миссионерской деятельности РКЦ.

Существенная роль в инкультурации христианства отводится *акциональному аспекту*, имеющему своей целью адаптацию католического богослужения и обрядов среди нехристианских народов. Акциональный аспект выражен поиском новых форм культово-обрядовой практики РКЦ и приспособления католического богослужения к реалиям локальных культур[21]. Под новыми формами в данном контексте подразумевается использование в качестве молитвенной практики пения и литургического танца под аккомпанемент традиционных музыкальных инструментов; адаптация литургической утвари; использование определённой цветовой гаммы и кроя монашеского и литургического облачения; заимствование форм молитвенных практик, имеющих сходство с католическими обрядами и молитвенными практиками иных религиозных традиций [Чирков, 2017, 6]. Задачей миссионеров является поиск и приспособление наиболее приемлемых символов, жестов, традиций и иных элементов местной культуры и их дальнейшего выражения в католическом богослужении с целью его адаптации в конкретной культуре.

В качестве современного примера следует привести специфические формы католического богослужения в Пакистане. Адаптируя католическое богослужение в Пакистане, миссионеры заимствовали некоторые элементы из культово-обрядовой практики и особенностей ислама, являющейся государственной религией страны[22] [Чирков, 2017, 10]. Из традиции ислама католические миссионеры переняли практику, согласно которой вступать в молитвенное помещение следует без обуви. На иллюстрации 4 запечатлён придел католического храм Св. Иоанна в Лахоре. Большинство католических молитвенных помещений и храмов в Пакистане устланы коврами, что также напоминает мечеть. При входе в храм верующие оставляют обувь в притворе или на ступеньках храма[23]. Также на фотографии запечатлено своеобразное оформление придела храма. Два ангела, наливающие воду в специальные чаши. На месте нарисованных чаш находятся настоящие, в которых налита освященная вода. При входе и выходе из храма верующие обмакиваю руку или пальцы в чашу с водой для совершения крестного знамения, что является в христианстве символическим напоминанием очищения. Данный элемент также имеет прямое сходство с ритуальной практикой омовения в исламе, предшествующей *намазу*[24]. Другой особенностью является то, что во многих храмах и часовнях Пакистана отсутствуют лавки для сидения во время богослужения. Верующие сидят на небольших коврах, что, в свою очередь, также отсылает к форме молитвы в мечети. Интересным и своеобразным является обряд Литургии Евхаристии. В момент пресуществления хлеба и вина в мистическое «Тело и Кровь Иисуса Христа»[25] все верующие совершают земной поклон, напоминающий исламский *суджуд*[26], совершаемый мусульманами во время намаза. В традиции ислама во время совершения намаза *суджуд* символизирует благодарность Аллаху. Католические миссионеры адаптировали данную практику в процесс католического богослужения, где поклон также является

символом благодарности Богу за таинство, установленное Иисусом Христом во время Тайной вечери [Катехизис, 1996, 328].

Не менее ярким примером стратегии инкультурации христианского богослужения является миссионерская деятельность католических миссионеров ордена салезианцев в Якутии[27]. Особенностью христианского богослужения среди якутского населения является воспевание молитвенных гимнов благодарения – *алгысов*[28]. Католические миссионеры используют различные молитвы в форме песнопений и гимнов[29]. Подобная практика воспевания алгысов заимствована миссионерами из традиционных празднеств, имеющих религиозное значение для якутов, – в частности, из национального праздника солнца и встречи лета – *Ысыах*[30], на котором якуты восхваляют и благодарят божества якутского пантеона за дар жизни и окружающую природу. По мнению католических миссионеров, подобная практика воспевания алгысов должна максимально приблизить и адаптировать католические молитвы и гимны среди местных народов [Чирков, 2017, 11–12].

Специфическим примером адаптации формы христианской молитвы «Отче Наш» в контексте традиционной культуры якутов является нетрадиционная форма совершения данной молитвы, в которой верующие образуют единый круг и, взявшись за руки, произносят слова молитвы. Отчасти подобная форма напоминает элемент традиционного якутского хороводного танца *Осуохай* (*якут.* Ohуохай). Однако в отличие от якутского танца, в молитве не происходит ритмическое перемещение по кругу. В данной форме круг играет значимую роль, выступая в качестве единства верующих христиан[31].

Другой особенностью является то, что в весенний и летний периоды католические богослужения могут совершаться на открытом пространстве, чаще в живописных местах, вблизи рек или в степях. Подобная практика была перенята католическими миссионерами из религиозных традиций якутов [Чирков, 2013, 41–47]. В качестве наглядного примера обратимся к иллюстрации 5. На фотографии запечатлено католическое богослужение, совершаемое миссионерами в тайге. Верующие собрались вокруг импровизированного алтаря и вместе молятся. В свою очередь, подобная форма заимствована из традиционной обрядности якутов. Иногда возле места совершения богослужения может гореть костер, который в отличие от якутского традиционного символа очищения, имеет сугубо практическое значение – отпугивать дымом комаров. По мнению миссионеров, подобная практика, где верующий должен ощущать единство с Богом и окружающей природой, должна способствовать более лёгкому восприятию католического богослужения [Чирков, 2017, 11–12]. Следует сказать, что такая практика совершения богослужения вне храма стала официально возможной благодаря решениям, задокументированным в конституции «Sacrosanctum Concilium» II Ватиканского собора, в которой изложены регламентации принципов порядка и совершения богослужения и других религиозных обрядов РКЦ, а также нормы преобразования и адаптации католического богослужения к характеру и традициям различных народов. Таким образом, иногда РКЦ включает некоторые элементы местных культур в культово-обрядовую практику, при условии «если это совместимо с принципами подлинного литургического духа» [Sacrosanctum Concilium, 1963, II. D. 37].

Последним моментом, который представляется весьма специфичным в стратегии инкультурации христианства в Якутии, является приспособление к местному культурному контексту литургической утвари. На иллюстрации 6 представлены: чаша, патена, корпорал и палла (покровец). Патена, напоминающая собой блюдце, на которое помещаются гостии (хлеб), выполнена из цельного куска дерева, окрашена в золотой цвет, в центре, которой вырезано изображение двух рыбок. Изображение носит символичный характер: с одной стороны рыбы – являются основной частью пищевого рацио-

на якутов, с другой стороны данное изображение отсылает к фрагменту Нового Завета, описывающего чудо, осуществленного Христом в насыщении множества народа – «Чудо пяти хлебов и двух рыб», описываемого в канонических Евангелиях[32]. В данном случае рыбы символизируют Христа, дающего вечную жизнь. Не менее интересным является исполнение паллы, служащей для прикрытия чаши с вином. На палле нанесено изображение головы северного оленя, что также является символичным в инкультурации литургической утвари. Олень сильно почитается в культуре якутов и эвенков, проживающих в республике. Мясо оленя является частью пищевого рациона, шкура – материалом для изготовления унтов, шуб и накидок, но что более ценно – олень, в силу своей выносливости и устойчивости к низкой атмосферной температуре, служил незаменимым средством передвижения в условиях суровой зимы и северного бездорожья. В христианстве олень выступает также символом выносливости, набожности, души, устремлений к Богу, который укрепляет в борьбе против дьявола[33]. Края паллы украшены разноцветным бисером, символизирующим северное сияние.

Таким образом, акциональный аспект инкультурации христианства в Якутии выражен способами и формами совершения богослужения и иных религиозных обрядов католической церкви, учитывающих элементы и символы традиционной культуры якутов.

Заключение

Представленные примеры демонстрируют, что, сталкиваясь с той или иной культурой, католическая церковь принимает новые формы выражения христианских идей и ценностей, формы совершения литургии и других богослужебных обрядов, стремясь сохранять при этом свою целостность и верность христианскому вероучению. Описанные примеры аспектов инкультурации христианства в миссионерской деятельности РКЦ не единичны и во многих различных странах всех континентов возможно встретить те или иные проявления стратегии РКЦ по адаптации определённых сторон локальной культуры к нормам христианства и включения в процесс евангелизации адаптируемых к христианству компонентов мировоззрения, обрядности, символики и языка христианизируемого народа. Первостепенной задачей католических миссионеров в инкультурации христианства является усвоение культуры, религиозных традиций и обрядов локальной культуры. Данная задача включает в себя поиск и заимствование некоторых приемлемых для христианства идей, элементов культуры и религиозных верований с целью построения определённой стратегии инкультурации христианства.

Список сокращений

РКЦ – Римско-католическая церковь

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Библия: книги Священного Писания Ветхого и Нового завета. – Брюссель: Жизнь с Богом, 1989. – 2535 с.

2. Догматические постановления о Церкви // Священный Вселенский II Ватиканский Собор. – Милан, 1966.

3. Дубровская, Д.В. Миссия иезуитов в Китае. Маттео Риччи и другие (1552–1775 гг.) / Д.В. Дубровская. – М.: «Крафт+», Институт востоко-ведения РАН, 2000. – 256 с.

4. Забияко, А.П. Вклад И.В. Попова-Вениаминова, митрополита Московского, в изучение религии и христианизацию коренных народов Северо-Восточной Азии / А.П. Забияко, Н.В. Чирков // Религиоведение. – 2014. – № 4. – С. 162–179.

5. Катехизис Католической церкви. – М.: Изд-во Рудомино, 1996. – 758 с.

6. Ломанов, А.В. Христианство и китайская культура / А.В. Ломанов. – М.: Вост. лит., 2002. – 446 с.

7. Чирков, Н.В. Акциональный аспект инкультурации христианства в миссионерской деятельности Римско-католической церкви / Н.В. Чирков // Религиоведение. – 2017. – № 3. – С. 5–16.

8. Чирков, Н.В. Визуальный аспект инкультурации христианства в миссионерской деятельности Римско-католической церкви: культурные трансформации / Н.В. Чирков // Религиоведение. – 2016. – № 3. – С. 107–120.

9. Чирков, Н.В. Инкультурация христианства в миссионерской деятельности Римско-католической церкви: методология интерпретации / Н.В. Чирков // Религиоведение. – 2015. – № 1. – С. 15–29.

10. Чирков, Н.В. Инкультурация христианства в контексте межкультурного и межрелигиозного диалога Римско-католической церкви / Н.В. Чирков // Религиоведение. – 2018. – № 1. – С. 144–155.

11. Чирков, Н.В. Инкультурация христианства в этнические традиции якутов (на примере миссионерской деятельности Римско-католической церкви) / Н.В. Чирков // Религиоведение. – 2013. – № 4. – С. 41–47.

12. Чирков, Н.В. Межрелигиозный диалог и опыт культурной аккомодации католичества Маттео Риччи в Китае / Н.В. Чирков // Религиоведение. – 2014а. – № 1. – С. 113–124.

13. Чирков, Н.В. Миссионерская деятельность святителя Иннокентия (Вениаминова) в Якутии / Н.В. Чирков // Религиоведение. – 2014б. – № 3. – С. 152–160.

14. Ad Gentes. Decree on the Mission Activity of the Church. Second Vatican Council. Vatican City, 1965.

15. Ad Gentes. Декрет о миссионерской деятельности Церкви, II Ватиканский Вселенский Собор, 1965.

16. Catechesi Tradendae. Апостольское обращение о катехизации в наше время. Апостольское обращение Иоанна Павла II. Ватикан, 16 октября 1979 г. – М.: Издательство Францисканцев, 2002.

17. Christifideles Laici. Апостольское обращение Святого Отца Иоанна Павла II, обнародованное после Синода Епископов, о призвании и миссии мирян в Церкви и в мире. – М.: Издательство Францисканцев, 1999. – 194 с.

18. Clark Anthony E., Clark C. Amanda. Building for the Senses: A Resurgence of Sacred Architecture in China // Sacred Architecture. Journal of the Institute for Sacred Architecture. – Notre Dame, 2014. – No 25, pp. 10–18.

19. Evangelii Gaudium. Апостольское обращение Святейшего Отца Франциска о возвещении Евангелия в современном мире. – М.: Издательство Францисканцев, 2014. – С. 155.

20. Evangelii Nuntiandi, Апостольское обращение Павла VI, 53: loc. cit. 41f.

21. Faith and Inculturation. International Theological Commission, 1988.

22. Instruction: Inculturation and the Roman Lityrgy. Adoremus, Society for the Renewal of the Sacred Liturgy. Varietates Legitimae Fourth Instruction for the Right Application of the Conciliar Constitution on the Liturgy. Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments on March 29, 1994.

23. Judák,V. Boží priatelia: Slovenské martyrologium / V. Judák. – Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 2016. – P. 13.

24. Nostra Aetate, Declaration on the Relation of the Church to Non-Christian Religions. Second Vatican Council. Vatican City, 1965.

25. Redemptoris Missio. Апостольское обращение Святого Отца Иоанна Павла II. – М.: Издательство Францисканцев, 1990.

26. Sacrosanctum Concilium. Constitution on the Sacred Liturgy. Second Vatican Council. – Vatican City, 1963.

27. Slavorum Apostoli. Энциклика Его Святейшества Папы Римского Иоанна Павла II, в память о заслугах святых благовестников Кирилла и Мефодия. Одиннадцать веков спустя. Liberia Editrice Vaticana. – М.: Издательство Францисканцев, 2010.

28. Verbum Domini. Послесинодальное Апостольское обращение Святейшего Отца Бенедикта XVI. – М.: Издательство Францисканцев, 2011. 117. – С. 132.

29. 天堂大理 / Dali Catholic Church, 2017 [Электронный ресурс]. – URL: http://www.dali.church/ (дата обращени 12.05.2018).

30. 潘桂英. 大理古城富有白族民居特色的教堂 / 中国社会科学网, 北京, 2015 [Электронный ресурс]. – URL: http://www.cssn.cn/zjx/zjx_zjys/201505/t20150527_2012008.shtml (дата обращения 10.02.2018).

Примечания

[1] См. подробнее: [Чирков, 2017, 5–16; 2016, 107–120].

[2] См. подробнее: [Забияко, Чирков, 2014, 162–179].

[3] Понтификат с 1958 г. по 1963 г.

[4] См. подробнее: [Чирков, 2015, 15–29].

[5] См. подробнее: [Чирков, 2016, 107–120].

[6] *Кит*. 耶稣圣心堂. Является кафедральным собором католической епархии Дали (кит. 天主教大理教区), входящую в митрополию Куньмина. Епархия была установлена рим-ским папой Пием XII в 1929 г. После культурной революции в Китае перешла под ведом-ство Китайского патриотического объединения католических церквей. В 1984 г. собор был отреставрирован и в 1985 г. Департаментом по религиозным делам Китая включена в список охраняемых исторических объектов.

[7] *Бай* (*кит*. самоназвание *báizú* 白族, «белые люди») этнос, проживающий на юго-западе Китая, в основном в Дали-байском автономном округе, провинции Юньнань. Входят в состав официально признанных национальностей Китая.

[8] *Ян* – светлое начало, противоположное инь. Одна из основополагающих категорий китайской натурфилософии и мифологии.

[9] Со времён ранних христианских отцов церкви и апологетов корабль является символи-ческим выражением Ноевого ковчегу (ковчега спасения), безопасно плавающему в бездне потопа, также: «Ладья Петра» выступает особым символом Церкви Христовой. Французские миссионеры основали свою идею выражения здания собора на эпизоде Евангелия от Луки, 8: 22–25.

[10] *Кит*. 黄帝. Желтый государь, мифический первопредок китайцев, ок. 2600 г. до н.э.

[11] Изображение дракона или змея в католическом искусстве имеет негативный смысл. Дракон ассоциируется с дьяволом. Однако в украшении католического собора данный мифический персонаж приобрёл позитивное значение, перенятое из культуры китайцев.

[12] Кит. пиньинь: *tiānzhǔ shì ài ài.* Слова из Первого послания Иоанна 4:16.

[13] Англ. *father John Battista Giuliani*; род. 1932, Гринвич, штат Коннектикут.

[14] Англ. *Visitors at Mamre*.

[15] Sacred Pipe // Encyclopædia Britannica Online. 2018. URL: http://www.britannica.com/topic/Sacred-Pipe (дата обращения: 10.05.2018).

[16] См. подробнее: [Чирков, 2015, 15–29].

[17] Энциклика папы римского Иоанна Павла II, в память о заслугах святых благовестников Кирилла и Мефодия. Одиннадцать веков спустя.

[18] Маттео Риччи (принял кит. имя 利瑪竇, *Ли Ма-доу*), 1552–1610 гг., итальянский монах, член ордена иезуитов.

[19] *Кит*. 論語 «Суждения и беседы» – канонический текст кит. культурной традиции, составленный из записей речей Конфуция, священная книга конфуцианства.

[20] Опубликованный впервые в 1603 г., катехизис *Тяньчжу Шии* являлся самым влиятельным документом, регламентирующим способы проповеди католичества в Китае. Последующие переиздания и переводы *Тяньчжу Шии* на разные диалекты китайского языка использовались в миссионерской проповеди иезуитов и после смерти М. Риччи.

[21] См. подробнее: [Чирков, 2017, 5–16].

[22] Ислам суннитского толка.

[23] Подобную практику инкультурации можно встретить в католических общинах Индии.

[24] *Перс., тур.* – молитва; *араб*. синоним – *салат* – в исламе обязательная молитва, совершаемая пять раз в день в установленные временные промежутки. См. подробнее: Алексеев И.Л. Намаз // Энциклопедия религий. Под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. М.: Академический Проект, 2008. С. 851–852.
[25] *Греч*. ευχαριστία, *лат*. eucharistia – богословское понятие, в католической и православной церквях таинство, установленное Иисусом Христом во время Тайной вечери, в котором силой Святого Духа совершается «превращение хлеба и вина в Тело и Кровь Христа». См.: Баранов И.В., Дубинин Н. Евхаристия // Католическая энциклопедия. Том I. Под ред. о. Григорий Цёрох OFMConv. М.: Изд-во Францисканцев, 2002. С. 1775.
[26] *Араб*. سُجود – земные поклоны во время совершения намаза, символизирующие благодарность Аллаху (*суджуд-шукр*).
[27] См. подробнее: [Чирков, 2017, 5–16; 2016, 107–120; 2013, 41–47].
[28] *Якут*. алгыс – благословение, благопожелание, молитва, прошение, заклинание и пр.
[29] Наиболее распространённой песней является латинский перевод гимна «Laudate omnes gentes, laudate Dominum» (Хвалите Господа, все народы, Аллилуйя).
[30] Национальный праздник Якутии в честь *Юрюнг Айыы Тойона*, отмечающийся ежегодно 21 июня.
[31] Подобную практику можно встретить среди католических миссионеров в Латинской Америке и странах Южной и Восточной Африки.
[32] Мф. 14:13–21, Мк. 6:31–44, Лк. 9:10–17, Ин. 6:5–15.
[33] Псалтирь 17:33,34. «Бог препоясывает меня силою и устрояет мне верный путь; делает ноги мои, как оленьи, и на высотах моих поставляет меня…».

ПОЛОЖЕЕВ М.В.
Студент-бакалавр
Направление подготовки «Религиоведение», Департамент философии и религиоведения, Дальневосточный Федеральный Университет (Россия, Владивосток)

МЕТОДИКИ КАТОЛИЧЕСКИХ И ПРОТЕСТАНТСКИХ МИССИОНЕРОВ ДЛЯ ПРИВЛЕЧЕНИЯ АДЕПТОВ НА ТЕРРИТОРИИ СТРАН АТР: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Аннотация. В контексте международного сотрудничества со странами Азиатско-Тихоокеанского региона представляет интерес обращение к этнической самобытности жителей Дальнего Востока. В статье рассматривается актуальная проблема восприятия христианства (католического и протестантского направлений) представителями культурной идентичности общностей Юго-Восточной Азии. Целью является соотнесение степени гибкости миссионерских стратегий и избирательного внимания к ним со стороны адептов. Исторический аспект исследования выявляет методики, применяемые миссионерами, а также целевую аудиторию направляемой проповеди. Анализ современного состояния католического и протестантского влияния помогает определить место христианства в системе общественных ценностей Китая, Кореи и Японии.

Ключевые слова: католицизм, протестантизм, миссия, проповедь, идентичность

POLOZHEEV M.V.
Bachelor student of the Department of Philosophy and Religious Studies
Far Eastern Federal University (Russia, Vladivostok)

METHODS OF CATHOLIC AND PROTESTANT MISSIONARIES TO ATTRACT ADEPTS IN THE TERRITORY OF THE APR COUNTRIES: HISTORY AND MODERNITY

Abstract. In the context of international cooperation with the countries of the Asia-Pacific region, it is of interest to address the ethnic identity of the inhabitants of the Far East. The article deals with the actual problem of perception of Christianity (Catholic and Protestant trends) by representatives of the cultural identity of the communities of South-East Asia. The goal is to correlate the degree of flexibility of missionary strategies and selective attention to them from the adepts. The historical aspect of the research reveals the methods used by the missionaries, as well as the target audience of the sermon being directed. Analysis of the current state of Catholic and Protestant influence helps to determine the place of Christianity in the system of public values of China, Korea and Japan.

Keywords: catholicism, protestantism, mission, preaching, identity.

В период великих географических открытий, христианам (в частности, католикам, а позже и протестантам) открылась возможность вновь открыть для себя дальневосточный регион, развернуть миссионерскую деятельность на территории, учитывая опыт и ошибки несториан в попытке христианизировать страны Азии. Однако препятствием на пути распространения христианства был не сколько языковой барьер, сколько культурные различия, заключающиеся во взаимодействии менталитетов, поэтому представителям христианства приходилось разрабатывать новые тактики распространения вероучения, а также адаптироваться к другим традициям, учитывая политические события. Одним из главных условий, которое требовалось для соблюдения поэтапной миссии – изучение трёх компонентов в единстве: культуры, истории и языка того народа, в котором проводится миссионерская работа. В начале своего пути католические миссионеры столкнулись с проблемой незнания местного языка и обычаев. Исследователь, Э.О. Березин, отмечает данный факт: «Миссионеры полагали, что для обращения с туземцами им не нужно ничего кроме божественного вдохновения». [Березин, 1987а, 20] Отмечалась следующая последовательность осуществляемых действий: первое – посещение поселения: «…те, кто располагал переводчиком (зачастую переводчики не знали или плохо понимали язык миссионеров), кое-как перетолковывал крестьянам несколько основных догматов веры» [Березин, 1987б, 20], второе – демонстрация священных предметов, третье – разрушение языческих идолов: «… на этом этапе миссионера обычно вышвыривали из деревни» [Березин, 1987в, 20]. На основании анализа прошлых походов Маттео Риччи или Александр де Род, строили своё, новое видение осуществления миссии, не допуская в практике подобных шагов. Прозелитическая деятельность иезуитов на этапе планирования распространения своего влияния со временем предложила две методики, так называемой, «культурной адаптации», и «жестокой дискредитации». Метод культурной адаптации на территории Китая, с точки зрения Маттео Риччи, направленный на привилегированные слои общества (правящую элиту и на «Три столпа китайского христианства»), позволял увидеть конфуцианские идеи, воспринимая культ предков во всей полноте смыслов Древнего Китая [Дубровская, 2000а, 84]. Этот метод был оценён как попытка совместимости несовместимых верований, в итоге получалось учение, в котором нашли отражения стремления католической церкви, но в нем отвергался ряд догматов и понятий, что привело к значительным искажениям и критике со стороны Папы [Дубровская, 2000б, 151]. Феномен «дилемма адаптации» связан с выбором между адаптацией религии или среды. Данное противоречие устранялось созданием и распространением в стране разнообразных культов, совместимых с местной средой. Целью создания направлений религиозного самовыражения было разрушение местной культуры для ослабления её потенциала сопротивления духовной и вооружённой колонизации [Колотов, 2005, 94–104]. Александр де Род, как известно, наоборот, искал точки соприкосновения между христианством и местными культами, поэтому его метод «жестокая дискредитация», включавший десакрализа-

цию местных культов и традиций, направленный на свою целевую аудиторию, низшие слои населения, приводил к устранению верований и изменению отношения к предметам веры.

Одним из наиболее впечатляющих методов, используемых протестантами, был формат реформирования в сфере образования и здравоохранения, своеобразная рекламная кампания достижений просвещённой цивилизации, то есть христианства. Социально-каритативная деятельность различных направлений с конца XIX века осуществлялась в специальных учреждениях, что способствовало укреплению отношений и обмену опытом, а также первые школы стали площадками для распространения идей в среде подрастающего поколения азиатских народов. С начала XX в. на построенных платформах западные миссионеры продолжали взращивать новых воспитанников, демонстрируя им научные достижения в сфере философии, расширяя влияние через адептов и строительство школ, приютов. Численность учащихся в школах, основанных представителями протестантских миссий за второе десятилетие XX в., увеличилась почти в пять раз, мы можем наблюдать плоды деятельности миссионеров на примере существующих колледжей и университетов [Чжун Кван Суп, 2013].

На основании данного исследования, можно сделать выводы: несмотря на применение инновационных методик, христианство не получило особой популярности в странах Дальнего Востока, что подтверждают данные исследовательского центра «Pew Research Centre» (за 2010 год в вышеприведённых странах количество христиан не достигает 10%, так в Китае количество христиан составляет 5% (67,070,000) от общего числа жителей (1,341,340,000). В Японии этот показатель меньше 1,5% (1.900.000) от общего числа жителей (126.540.000)). Христианство не рассматривается в данных странах религией, а скорее западной традицией, способствовавшей прогрессу и видоизменению культуры. Исключением в этой статистики является Южная Корея (23.3% (14.100.000) от всего количества населения (48.180.000) являются христианами, среди которых подавляющие число протестантов 60.7 % (8.560.000)). Такому отличию поспособствовало то, что в Корее христианство адаптировалось при помощи местной интеллигенции, что впоследствии помогло представителям отождествить себя с ней и воспринять её как национальную религию, на данный момент Корея является основным источником распространения протестантизма в тихоокеанском регионе. Несмотря на то, что христианство не смогло обрести превосходство в Азиатском религиозном мире, оно оказало влияние на современный облик передовых стран АТР, таких как Япония, Корея, Китай. К примеру, изменением подверглось система образования Азиатских стран: так как в школах, больницах и университетах должности занимали сами миссионеры, то образование стало основываться на западных стандартах, поэтому в настоящее время ведущими образовательными учреждениями в странах Азии являются те учреждения, построены либо христианами, либо по западным образцам. Такими учреждениями признаны Корейские университеты Йонсей и Корё, Токийский университет и университет Кэйо, а также элитная школа Наганума, расположенная в Токио. Необходимо отметить вклад христианства в развитие музыкальной культуры стран АТР. Развитие японского музыкального творчества развивалось параллельно с распространением христианства на японских островах, культура миссионеров (использование клавишных инструментов в музыкальном творчестве Японии), повлияла на становление японских музыкальных и композиторских школ, результаты взаимодействия можем наблюдать в искусстве знаменитых японских композиторов, таких как Рентаро Таки или Косаку Ямада, [Ген-Ир, 2007, 115] а также образования жанра поп музыки – «Каёкёку» из которого образовался современный вид японской поп музыки «J-pop».

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Берзин, Э.О. Юго-Восточная Азия и Экспансия Запада XVII–XVIII вв. / Э.О. Берзин. – М.,1987. – 332с.

2. Ген-Ир, У. История музыки Японии в контексте музыкальной культуры дальнего Востока / У. Ген-Ир // Изв. Рос. гос. пед. ун-та им. А.И. Герцена. – 2007. – № 46. – Т. 9. – С. 108–118.

3. Дубровская, Д.В. Миссия иезуитов в Китае. Маттео Риччи и другие (1552–1775 гг.) / Д.В. Дубровская // М: «Крафт+» ; Институт востоковедения РАН, 2000 г. – 256 с.

4. Колотов, В.Н. Классическое религиоведческие методики и изучение новых религий (опыт политологического анализа) / В.Н. Колотов // Религиоведение. – 2005. – № 4. – С. 94–104.

5. Чжун Кван Суп. Протестантизм в Китае: история и современное состояние: дис. … канд. филос. наук. М., 2013. – 154 с.

6. Melton J.G. Christian Population in Numbers by Country [Электронный ресурс] / J.G. Melton. – URL: http://www.pewforum.org/2011/12/19/table-christian-population-in-numbers-by-country/ (дата обращения: 04.06.2018).

ДРОБОТУШЕНКО Е.В.

Кандидат исторических наук, доцент, декан исторического факультета
Забайкальский государственный университет (Россия, Чита)

СТАРООБРЯДЧЕСКАЯ ЦЕРКОВЬ НА СЕВЕРЕ И СЕВЕРО-ВОСТОКЕ КИТАЯ В СЕРЕДИНЕ 50-Х ГГ. XX В.

Аннотация. В статье, на основе анализа документов Государственного архива Российской Федерации, даётся характеристика старообрядчества на севере и северо-востоке Китая в самый сложный для религиозных общин период – середина 1950-х гг. Это территория, именовавшейся в первой половине XX в. Маньчжурией. Отмечается, что по данной проблематике на сегодняшний день имеется ряд публикаций, которые далеко не до конца раскрывают её. Целью исследования является раскрытие особенностей и закономерностей существования старообрядчества на севере и северо-востоке Китая в 50-е гг. XX в. и выявление предпосылок его упадка. Результатом исследования стало появление сформированной картины существования старообрядческих общин на севере Китая в середине 1950-х гг. Автор делает вывод, что старообрядчество развивалось в рассматриваемое время, в тенденциях, схожих с иными религиозными учениями, особенно с официальным православием, а так же, к примеру, с протестантизмом в среде эмигрантов из Российской империи, Дальневосточной Республики советской России и СССР. Речь идет об отъезде из страны в США, Канаду, Австралию и ряд иных стран российских эмигрантов в связи с ухудшением их социально-экономического положения. Также часть представителей эмигрантских общин уезжали в СССР после некоторого «потепления» отношения к религии со стороны властей. Как вывод можно рассматривать и замечание о необходимости дальнейшего изучения истории старообрядчества на рассматриваемых территориях в различные временные отрезки с использованием архивных источников и материалов периодической печати.

Ключевые слова: религия, церковь, община, старообрядчество, Маньчжурия, Северный и Северо-Восточный Китай.

DROBOTUSHENKO E.V.
PhD (History), Associate Professor, Dean of the Department of History
Transbaikal State University (Chita, Russia)

OLD BELIEVER CHURCH IN THE NORTH AND NORTH-EAST OF CHINA IN THE MID-50S OF THE 20TH CENTURY

Abstract. The article, based on the analysis of the documents Of the State Archive of the Russian Federation, describes the characteristics of old belief in the North and North-East of China the most difficult period for religious communities-the middle of the 1950s.This is the territory, called in the first half of the 20th century Manchuria. It is noted that on this issue, to date, there are a number of publications that do not fully disclose the problem. The aim of the study is to reveal the peculiarities and regularities of the existence of old belief in the North and North-East of China in the 50s of the 20th century and the identification of the prerequisites of its decline. The result of this research is the emergence of a pattern formed of the existence of old believer communities in the North of China in the mid-1950s, the Author makes a conclusion that the old believers developed in the present time, the trends are similar to other religious teachings, especially with the official Orthodoxy, as well as, for example, Protestantism among the immigrants from the Russian Empire, the far Eastern Republic by Soviet Russia and the Soviet Union. We are talking about leaving the country for the United States, Canada, Australia and a number of other countries of Russian emigrants due to the deterioration of their socio-economic situation. Also some representatives of emigrant communities went to the USSR after some "warming" of the attitude to religion on the part of the authorities. As a conclusion we can consider and comment on the need for further study of the history of the old believers on the territory in different time periods, using archival sources and materials of periodicals.

Keywords: religion, Church, community, old belief, Manchuria, North and northeast China.

История религий в Китае становилась предметом научного изуче-ния в разной степени. Это публикации как российских авторов, так и учёных из иных стран. Однако за границами серьезного, обобщающего научного анализа, основанного на архивных документах, оказалась история старообрядчества в стране. В то же время отдельные, интересные публикации, некоторые из которых достаточно информатив-ны, имеются.
Несомненный интерес представляют работы Ю.В. Аргудяевой. Однако практически все исследования (или основная масса из них) за её авторством заканчиваются 30–40-ми гг. XX в. В публикациях можно встретить упоминания о том, что во второй половине 1950-х гг. старообрядцы покидали Китай [Аргудяева, 2010; 2012].
Среди специальных работ по проблематике исследования можно назвать работы В.С. Матюшенко и иеромонаха Никиты (Добронравова). Однако проблема этих трудов, как и ряда иных публикаций, в том, что они в значительной степени повторяют друг друга и не приводят данных по китайскому старообрядчеству середины шестого десятилетия XX в. [Добронравов; Матюшенко, 2015].

По своей информативной наполненности выделяются публикации А.А. Хисамутдинова. Однако история старообрядцев на севре страны в 1950-е гг. упоминаются вскользь. Значительной проблемой названных исследований часто является отсутствие документальных источников в основе работы [Хисамутдинов, 2011; 2012; 2015].

Интересной представляется статья Ц. Цукады «Попытка старообрядческой эмиграции из Северо-Восточного Китая в Парагвай в 1953 г.». Уделив внимание многим аспектам истории старообрядчества в регионе, он остановился на событиях 1953 г., не

характеризуя последующее время [Цукада, http://docplayer.ru/42600473-Popytka-staroobryadcheskoy-emigracii-iz-severo-vostochnogo-kitaya-v-paragvay-v-1953-godu.html]. Существуют публикации и иных авторов, однако они затрагивают в характеристике старообрядчества в Китае 1950-е гг. и не опираются на архивные источники [Елисеев, http://semeyskie.narod.ru/science_e.html].

Территориально, говоря о Северном и Северо-восточном Китае, мы говорим о современном Автономном районе Внутренняя Монголия и провинции Хэйлунцзян. Согласно разным подходам к данному региону относят так же провинции Хэбэй, Шаньси, Ляонин и Цзилинь, однако, на сегодня архивных данных по истории старообрядчества на их территории не встречено. В первой половине XX в. рассматриваемый регион обобщенно именовался Маньчжурией.

В Маньчжурии выходцы из России селились в полосе отчуждения КВЖД. Знаменитым местом проживания эмигрантов из Российской империи, а затем из советской России, стало так называемое «Русское Трёхречье». Именно там сформировалась самая большая старообрядческая община. Часть старообрядцев осела в Харбине.

Хронологические рамки статьи определены, с одной стороны, имеющимися данными, с другой, тем, что рассматриваемые годы – это переломный период в истории старообрядчества севера и северо-востока Китая.

Одно из архивных дел содержит отчётность со статистическими данными по старообрядцам в Маньчжурии на 1 февраля 1955 г. Это по своему уникальный документ. Дело в том, что на сегодня иных документов с подобными данными не встречено. Появление данного отчета предопределено запросом Преосвященного Флавиана, Архиепископа Московского и Всея Руси на имя главы прихода в Трёхречье Иоанна Старосадчего о количестве верующих, церквей и деятельности старообрядцев. Ответ из Китая последовал на имя Управляющего делами Московской старообрядческой Архиепископии Кирилла Александровича Абрикосова [ГАРФ, ф. Р6991, оп. 4, д. 52, л. 2].

Согласно письму, старообрядчество на севере Китая появилось в 1920 г. Таким образом, к моменту составления документа его история составляла 35 лет. За этот период на территории Маньчжурии было создано пять старообрядческих приходов, построено шесть церквей [ГАРФ, ф. Р6991, оп. 4, д. 52, л. 29].

Точное количество верующих-старообрядцев в Маньчжурии в 20–40-е гг. XX в. на сегодняшний день назвать сложно. Однако к середине 1950-х гг. можно говорить о конкретных цифрах. Это приблизительно 500 чел. [ГАРФ, ф. Р6991, оп. 4, д. 52, л. 29].

У старообрядческих общин Маньчжурии весь период их существования было две значительных проблемы. Первая – это церковно-административная организация и принадлежность. Вторая – это отсутствие священнослужителей.

На рассматриваемое время территория севера и северо-востока Китая формально относилась к Китайско-Маньчжурской епархии во временном ведении Белокрыницкой митрополии.

Начав свою историю в 1920 г., маньчжурское старообрядчество практически сразу столкнулось с конфликтами внутри общин. На Освященном Соборе старообрядческой Архиепископии 1927 г. в Москве, среди прочего, речь шла о конфликте в среде старообрядце на севере и северо-востоке Китая. Тогда же на Дальнем Востоке поставлен епископом Афанасий, который попытался примерить стороны, однако конфликт был продолжен. Итогом стал переход отца И. Стросадчева и отца И. Шадрина на сторону Белокрыницкого согласия.

Вопрос о переходе всех маньчжурских старообрядцев к Белокрыницкому согласию серьезно обсуждался в 1928 г. Решение о данном переходе было принято по совету Архиепископа Московского и Всея Руси Мелетия. Однако при этом самостоятельной епархии создано не было, но старообрядцы Маньчжурии перешли в Белокрыницкое со-

гласие. Харбинская община, судя по всему, осталась в ведении Московской старообрядческой Архиепископии. Харбинский протоирей И. Кудрин отмечал, что «новые раскольники наоткрывали» новых храмов, однако они пустуют, прихожане «разбежались» [ГАРФ, ф. Р6991, оп. 4, д. 53, Л. 47].

Только в 1940 г. по постановлению старообрядческих архиереев во главе с Митрополитом Силуаном принято решение о создании самостоятельной Китайско-Маньчжурской епархии. Тогда у старообрядческого населения появился Маньчжурии свой епископ. В то же время, в письме И. Старосадчего на имя Преосвященного Флавиана, Архиепископа Московского и Всея Руси (старообрядческого) в Москву отмечалось, что старообрядцы севера Китая «никогда не были чужды» требованиям Московской Архиескопии [ГАРФ, ф. Р6991, оп. 4, д. 52, Л. 27].

В первой половине 50-х гг. XX в., как отмечалось выше, правящего архиерея в Маньчжурии не было. Формально никто не принимал решения о закрытии епархии.

Что касается священнослужителей и архиереев в регионе, то за все время существования старообрядчества в Маньчжурии имеются данные по одному епископу и одному диакону. В какой период они осуществляли культовую и административную деятельность до конца не ясно. К середине 50-х гг. XX в. не было ни одного священнослужителя, как не было и епископов [ГАРФ, ф. Р6991, оп. 4, д. 52, л. 29].

Как отмечается в одном из документов, старообрядцы Маньчжурии неоднократно обращались в Московскую старообрядческую Архиепископию с просьбой выслать к ним священнослужителя, однако их просьбы оставались без ответа [ГАРФ, ф. Р6991, оп. 4, д. 52, л. 8, 27].

Документы формируют устойчивое впечатление, что на севере и северо-востоке Китая к рассматриваемому времени сложилось два относительно самостоятельных старообрядческих центра. Больший по количеству верующих, числу храмов – в Трехречье и меньший по размеру – в Харбине. В рамках Маньчжурского благочиния, по сути, не существующей епархии, действовал соборный храм в районе Трехречья. Это церковь во имя Успенской Божьей Матери в г. Хайлар (или Хулуньбуир). В сегодняшнем восприятии центром «русского Трехречья» сегодня чаще называют г. Эргуна (иное название Лабдарин, Лабудалинь).

Помимо названной церкви, было еще два храма. Один в поселке Усть-Кули во имя Казанской Божьей Матери. Второй – церковь Покрова Пресвятой Богородицы в селе Покровка.

Все три названных храма располагались на расстоянии не более 12 км. друг от друга. Приходской была только одна церковь в поселке Усть-Кули.

К этому же благочинию относился один приход при церкви в Харбин, что достаточно далеко от Трехречья. Община составляла 130 чел.

В Трехречье была самая большая община старообрядцев – 43 семьи, общим количеством в 247 чел. Две оставшиеся общины были значительно меньше. В Усть-Кули 17 семей в 79 чел. и в Покровке 12 семей в 52 чел. Верующие к середине 50-х гг. XX в. – это, во многом, уже не русскоязычные жители [ГАРФ, ф. Р6991, оп. 4, д. 52, л. 27, 29].

К середине 50-х гг. XX в. из существовавших в регионе 5 приходов осталось 2, в Трехречье и в Харбине. Из 6 храмов осталось 4 [ГАРФ, ф. Р6991, оп. 4, д. 52, л. 29].

Единственным реальным лицом, судя по всему, лидером старообрядцев Трехречья на рассматриваемое время, являлся священник Иоанн Емельянович Старосадчев. Несмотря на именование его священником, службы он не осуществлял. Территориально он находился в поселке Усть-Кули.

Лидером харбинского старообрядчества являлся протоирей И. Кудрин. При этом, несмотря на имеющийся титул, он так же не являлся действующим священно-

служителем. Не говоря о том, что на рассматриваемое время ему было 75 лет. Центр старообрядчества в Харбине располагался на Ляоянской улице [ГАРФ, ф. Р6991, оп. 4, д. 53, л. 48].

Старообрядческие общины Трехречья не имели возможности делать платежи и посылать посылки в СССР, поскольку «почта-банк» в Хайларе подобные действия не осуществлял. Требовалось сначала доставить корреспонденцию в Харбин и посылать уже оттуда. [ГАРФ, ф. Р6991, оп. 4, д. 52, л. 28].

Самой же большой сложностью для старообрядческой церкви в регионе стал массовый отъезд целыми семьями в СССР верующих. После потепления отношения власти к религии в середине 1940-х гг., многие из русскоязычных эмигрантов решили вернуться на Родину. Отправлялись они на поднятие целины в Казахстанскую ССР и в отдельные регионы РСФСР. В первом случае это Кустанайская область, во втором, к примеру, Омская [ГАРФ, ф. Р6991, оп. 4, д. 52, л. 7].

По мнению, протоиерея И. Кудрина, к середине 1950-х гг. опустели храмы не только севера и северо-востока Китая. Практически полностью старообрядцы покинули Шанхай, хотя там была достаточно крепкая община. При этом, разбежавшись, они оставили всю утварь, не став ее забирать [ГАРФ, ф. Р6991, оп. 4, д. 53, л. 49].

К середине 1950-х гг. история старообрядчества на севере и северо-востоке Китая практически сошла на нет.

Таким образом, можно констатировать, что история старообрядчества в Китае имеет схожую историю с иными религиозными учениями эмигрантской среды. Оно развивалось в оторванности от ведущих религиозных центров. Для севера же и северо-востока Китая это свойственно особенно. Как вслед за М.А. Павловской отмечает Е.В. Аурилене, эмигрантское сообщество в Северной Маньчжурии представлялось крайне изолированным [Аурилене, 2004, 95].

Общим выводом может стать замечание о том, что старообрядческая церковь, получившая относительно активное развитие в эмигрантской среде на севере и северо-востоке Китая во второй четверти XX в., в силу объективных (сокращение количества верующих, слабая поддержка со стороны старообрядческих центров) и субъективных (внутренние противоречия) факторов, в первой половине 50-х гг. XX в. пришла в упадок.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Аргудяева, Ю.В. Русские крестьяне в Маньчжурии / Ю.В. Аргудяева // Известия Восточного института. – 2010. – № 16. – С. 89–102.

2. Аргудяева, Ю.В. Эмиграция русских старообрядцев-дальневосточников в Китай и Северную Америку / Ю.В. Аргудяева // Религиоведение. – 2012. – № 2. – С. 9–20.

3. Аурилене, Е.В. Особенности адаптации эмигрантов в 1920–1950-е гг. / Е.В. Аурилене // Россия и АТР. – 2004. – № 3. – С. 94–101.

4. Государственный архив Российской Федерации. Ф. Р6991, оп. 4, д. 52.

5. Государственный архив Российской Федерации. Ф. Р6991, оп. 4, д. 53.

6. Добронравов, Н, иеромонах. Старообрядцы Дальнего Востока в Китае. 1917-1958 гг. [Электронный ресурс] / иеромонах Н. Добронравов // Православие в Китае. – URL: http://www.orthodox.cn/localchurch/chinaoldbeliever_ru.htm (дата обращения: 21.04.2018).

7. Елисеев, Е., протоиерей. Этапы восстановления Дальневосточной епархии Русской Православной Старообрядческой Церкви в конце 90-х гг. XX в. [Электронный ресурс] / протоиерей Е. Елисеев // Семейские-староверы Забайкалья. – URL: http://semeyskie.narod.ru/science_e.html (дата обращения: 21.04.2018).

8. Матюшенко, В.С. История Харбинского старообрядческого прихода / В.С. Матюшенко // Россия и Китай: история и перспективы сотрудничества: Материалы. V международной научно-практической конференции (Благовещенск-Хэйхэ-Харбин). – Благовещенск: Издательство БГПУ, 2015. – С. 156–161.

9. Хисамутдинов, А.А. В поисках земли обетованной: русские старообрядцы из России через Азию в Америку / А.А. Хисамутдинов. – Владивосток: Издательство Владивостокского университета, 2015. – 60 с.

10. Хисамутдинов, А.А. Русские старообрядцы в Китае / А. А. Хисамутдинов // Азия и Африка сегодня. – 2012. – № 12(665). – С. 52–56.

11. Хисамутдинов, А.А. Старообрядцы: из России в Америку через Китай / А.А. Хисамутдинов // Вопросы истории. – 2011. – № 7, июль. – С. 90–102.

12. Цукада, Ц. Попытка старообрядческой эмиграции из Северо-Восточного Китая в Парагвай в 1953 г. [Электронный ресурс] / Ц. Цукада. – URL: http://docplayer.ru/42600473-Popytka-staroobryadcheskoy-emigracii-iz-severo-vostochnogo-kitaya-v-paragvay-v-1953-godu.html (дата обращения: 21.04.2018).

ФЕДОРОВА Л.В.
Кандидат политических наук, директор
Международный Фонд Исследования Тенгри (Россия, Якутск)

ПРОЦЕССЫ ВОЗРОЖДЕНИЯ ТЕНГРИЗМА В ЕВРАЗИЙСКОМ ЦИВИЛИЗАЦИОННОМ ПРОСТРАНСТВЕ

Аннотация. В статье рассматривается процессы возрождения в наши дни тенгризма как религиозного учения. Представляется краткий обзор состояния этого процесса в национальных республиках России, Монголии, Болгарии, Казахстане, Кыргызстане, Азербайджане и других бывших союзных республиках. Анализируются объективные и субъективные причины отказов в регистрации государственными уполномоченными органами религиозных общественных объединений тенгрианского толка. Приведен пример обоснования основных признаков религиозной организации, проповедующей верования в Тенгри. Дается информация о научно-просветительской деятельности Международного Фонда Исследования Тенгри. Делается предположение о том, что со временем в условиях глобальных духовных кризисов, возрождение традиционных тенгрианских духовных ценностей может сыграть примирительную и консолидирующую роль в решении проблем религиозных конфронтаций различных цивилизаций.

Ключевые слова: тенгризм, Тенгри, религия, вероисповедание, обучение религии, тенгрианская организация.

FEDOROVA L.V.
PhD (political science), Director
The International Foundation for Tengri Studies (Yakutsk, Russia)

REBIRTH PROCESSES OF TENGRISM IN THE EURASIAN CIVILIZATIONAL SPACE

Abstract. The article considers the contemporary revival process of Tengrism as a religious doctrine. The short review on the condition of this process in the national republics of

Russia, Mongolia, Bulgaria, Kazakhstan, Kyrgyzstan, Azerbaijan and former Soviet republics is presented. The objective and subjective reasons for the refusal to register Tengrian religious associations by the state authorized bodies are analyzed. The example of justification of the main signs of the religious organization preaching beliefs in Tengri is given. Information on the scientific and educational activities of the International Foundation for Tengri Studies is given. It is suggested that over time, in the context of global spiritual crises, the revival of traditional Tengrian spiritual values can play a conciliatory and consolidating role in solving the problems of religious confrontations of different civilizations.

Keywords: Tengrism, Tengri, religion, religious training, Tengri organization.

Сегодня в России, Кыргызстане, Казахстане, Монголии, Болгарии и других братских странах наблюдается процесс активизации общественности в вопросах возрождения и легитимизации традиционной веры общих предков в Тенгри (Тэнгри, Тангра, Тангара, Айыы Тангара, Тейри, Дээр, Тигир и т.д.). В целом, такая активность и желание граждан иметь свои религиозные, сакральные институты понятно и естественно. Во-первых, это связано с активизацией процессов возрождения национального, этнического самосознания, начавшихся после распада СССР. Во-вторых, это обуславливается глобальными вызовами современности – повсеместным кризисом традиционных духовных ценностей, усилением радикальных форм религиозного экстремизма. В-третьих, это еще связано с тем, что любое общество всегда пытается выработать механизмы выживания, самосохранения, самоутверждения на основе традиционных ценностей, и тюркская, монгольская, болгарская общественности – не исключение. Идет естественный процесс поиска и становления исконно национальных традиционных духовных религиозных институтов.

Другое дело, есть опасения, что могут возникнуть трения и конфликты с представителями других конфессий – православными, мусульманами или буддистами. Но, думается, что активизация традиционных религиозных воззрений, духовных ценностей титульных народов, этносов не должно вызывать трений с «пришлыми». В нормальном, цивилизованном обществе это должно вызывать только уважение и одобрение. Поскольку любое препятствование ей неизменно рождает чувство несправедливости, попрания конституционных прав на свободу совести и вероисповедания, недовольств на этнической почве у титульного населения.

В последние годы в Российской Федерации – республиках Саха (Якутия), Алтай, Бурятия и др., регулярно подаются заявления на регистрацию местных религиозных организаций. В Якутии зарегистрированы две местные организации, исповедующие традиционно якутские религиозные воззрения – «Аар Айыы» [Экспертное заключение в отношении местной религиозной организации г. Якутска Аар Айыы итэ5элэ (Религия Аар Айыы), 2011], и «Айыы итэ5элэ» [Местная религиозная организация, 2015].

Авторы учений и духовные лидеры этих организаций – Владимир Кондаков и Лазарь Афанасьев-Тэрис, в своих статьях, работах и высказываниях едины в одном – корни их учений уходят в древние традиции веры общих предков центральноазиатских тюрков и монголов в *Кек Тенгри, Айыы Тангара* [Томский, 2014, 50]. Представители всех национальностей, проживающих в Якутии, с удовольствием посещают национальный праздник *Ысыах*. Церемония открытия этого праздника и есть традиционный тенгрианский обряд совершения небесного благопожелания – *алгыс*. С 2016 г. подается заявление на регистрацию якутской религиозной организации «*Айыы Тангара итэгэлэ (Вера в Айыы Тангара (Тенгри)»* (духовный наставник Иван Васильев – Алгыс Уйбаан) [Экспертное заключение, 2016].

В Республике Алтай с 2012 г. пытается зарегистрироваться местная религиозная организация «*Тенгрианство – Небесная Вера*» (лидер и духовный наставник Валерий

Сат) [Результаты религиоведческой экспертизы, 2012]. В Республике Бурятия общественники возрождают тэнгрианские обряды и моления. Как сообщает Николай Абаев: «Республиканская общественная организация «Женщины Бурятии "Наследие Оэлун"» совместно с Академией Манукол (Монголия) 22 июня 2015 г. в 10 ч. на Священной горе Толгой на территории хуннского городища в пригороде г. Улан-Удэ провели тэнгрианский обряд» [Абаев, 2015]. В Монголии по словам монгольского небесного шамана Дондогийн Бямбадорж, автора книги «Мөнх Тэнгэр, Бөө мөргөл», возглавляемая им общественная организация «Дүнгэр», возрождает религиозные тэнгрианские традиции монголов [Федорова, 2012].

Кыргызская религиозная организация «Тенирчилик» (лидеры Анарбек Усупбаев и Арсланбек Малеев), исповедующая тенгрианство, пытается зарегистрироваться с 2013г. Между тем, в Кыргызстане еще с 2007 г. общественность на практике возрождает тенгрианские обряды, моления. Так, движение «*Кут Ордо*», лидер и духовный наставник Женеш Дубашов, на окраине Бишкека на родном языке проводит коллективные моления, обращаясь к Кёк Тенир [Маликова, 2009]. В Республике Казахстан, г. Алматы с 2010-х гг. общественная организация во главе духовного лидера, автора книги «Акикат» Токтара Абыза, где им систематизированы и описаны религиозные традиции и мировоззрения казахского тенгрианства, также пытается зарегистрировать тенгрианскую религиозную организацию [Касымов, 2012]. В Болгарии за последние десятилетия аналогично тоже стали появляться и действовать школы колобров, культовых служащих вероисповедания в Тангра. По словам колобра Спаса Маврова развитие духовно-личностного аспекта тангристов совершается согласно знанию, унаследованному от болгарской устной колобрской традиции, по двум методам: «Колобрские волшебные сакральные сказки» и «Обучение колобров-служителей Тангра» [Мавров, 2017, 467].
Таким образом, процессы возрождения веры в Тенгри (Тангара, Тангра), регистрации проповедующих эту веру общественных религиозных организаций в соответствующих государственных органах, носят уже повсеместный и необратимый характер. В этом можно удостовериться изучив материалы как соответствующих тематических сайтов, так и страницы социальных сетей.

Другое дело, повсюду процесс регистрации религиозных организаций, проповедующих веру в Тенгри, претерпевает отказы со стороны регистрирующих органов. В чем причины отказов в государственной регистрации организаций, возрождающих веру предков в Тенгри? На наш взгляд, отказы носят как субъективные, так и объективные характеры.

К числу объективных, в первую очередь относятся как несовершенство законодательств стран в этой области, так и отсутствие в составах соответствующих специалистов-тенгриведов. В последние годы, в особенности с 2007 г. – начала реализации евразийского общественного проекта по проведению международных научно-практических конференций «Тенгрианство и эпическое наследие народов Евразии: истоки и современность», научная общественность СНГ, Монголии и Болгарии активно включилась в дело заложения нового направления науки – тенгриведения. Появились специализирующиеся в этом направлении исследователи, зарождаются научные школы. Но сегодня тенгриведение, как академическая специальность, все еще не легитимизировано. Поэтому, то что в составах экспертных комиссий государственных регистрирующих органов нет специалистов тенгриведов, вполне понятно. Как говорится, всему свое время.

Но, например, в России эту проблему уже можно решить. Согласно существующему положению, составы экспертных комиссий при государственных регистрирующих органах представляются руководством Управления министерства юстиции Рос-

сийской Федерации по определенному субъекту и согласовывается с его соответствующим исполнительным органом.

Кроме того, согласно положению российского законодательства, в случае отсутствия в составе экспертной комиссии квалифицированных специалистов, предусматривается по ходатайству председателя экспертного совета привлечение компетентного эксперта со стороны. Компетентными экспертами в этом случае могут стать как раз специалисты-этнографы, культурологи, религиоведы и т.д., имеющие необходимый багаж знаний как в области тенгриведения, так и специалисты по конституционному праву. Эксперты Международного Фонда Исследования Тенгри как раз могли бы привлекаться в подобных случаях. Так, один из авторитетных участников Фонда, вице-президент Академии наук Республики Саха (Якутия), доктор исторических наук, профессор, заведующий кафедрой всеобщей истории и этнографии СВФУ имени М.К. Аммосова А.И. Гоголев 02 февраля 2017 года по ходатайству председателя экспертного совета по проведению государственной экспертизы при Управлении Министерства юстиции Российской Федерации по Республике Саха (Якутия) В.В. Левочкина дал положительное заключение в отношении местной религиозной организации «Тангара итэгэлэ (Вера в Тангара (Тенгри))».

При третьей попытке регистрации, в мае 2018г. положительные заключения дали два члена – историк, специализирующийся по вопросам тенгриведения и специалист по развитию гражданского общества. При этом этнограф, специализирующийся по шаманизму, воздержался. Председатель экспертного совета, госслужащий, положительно голосовавший в предыдущий раз, в этот раз отсутствовал. Четверо же членов - представитель местной Епархии РПЦ, руководитель общественной организации по профилактике терроризма и экстремизма, сотрудник собственно Управления и историк, специализирующийся по истории этноконфессиональной борьбы в Якутии, проголосовали против. При этом проголосовавшие против не владеют якутским языком, не являются носителями якутских традиций, никогда не интересовались профессионально данным вопросом. Более того, ими во внимание не было принято положительное заключение привлеченного авторитетного эксперта.

Таким образом, если бы экспертный совет принял во внимание положительные заключения отсутствующего председателя в предыдущем голосовании и привлеченного авторитета, голоса бы разделись поровну: 4 голоса – «за», 4 голоса – «против» и 1 – «воздержавшийся».

В этом наглядном примере, в буквальном смысле многолетней борьбе граждан Российской Федерации, Республики Саха (Якутия) за легитимизацию древней веры своих предков в Айыы Тангара (Тенгри), раскрывается субъективная природа отказов в государственной регистрации.

В чём заключаются задачи государственной религиоведческой экспертизы являются? Они заключаются в:

– определении религиозного характера организации на основании учредительных документов, сведений об основах её вероучения и соответствующей ему практики;

– проверке и оценке достоверности сведений, содержащихся в представленных религиозной организацией документах, относительно основ её вероучения;

– проверке соответствия заявленных при государственной регистрации форм и методов деятельности религиозной организации формам и методам её фактической деятельности.

При этом если члены экспертного совета – тенгриведы, специализирующиеся в данном вопросе и юристы, разбирающиеся в правовых вопросах развития гражданского общества, удостоверились в раскрытии религиозного характера, достоверности сведений, соответствии форм и методов деятельности религиозной организации формам и

методам её фактической деятельности из представленных документов и материалов регистрируемой организации. А не носители языка и культуры, не являющиеся этнически саха (якутами), и не специалисты в данных областях, проголосовали «против». А поскольку их оказалось в момент голосования больше по количеству, управление Министерства юстиции России по данному субъекту вынесло отказное решение.

Таким образом, причина необъективности в данном случае кроется в некомпетентности руководства территориального органа Министерства юстиции России. Поскольку экспертный совет есть консультативный орган, его заключения для Министерства юстиции Российской Федерации и его территориальных органов имеют сугубо рекомендательный, не обязательный характер. На наш взгляд, принимающее окончательное решение руководство территориального органа должно было руководствоваться, прежде всего, соблюдением конституционных прав граждан, заявивших о государственной регистрации их религиозной организации. Каждому гражданину Российской Федерации, как Конституцией Российской Федерации, так и Конституцией ее субъекта, в данном случае Республики Саха (Якутия), гарантируется свобода совести, свобода вероисповедания, включая право исповедовать индивидуально или совместно с другими любую религию или не исповедовать никакой, свободно выбирать, иметь и распространять религиозные и иные убеждения и действовать в соответствии с ними. При принятии окончательного решения в таких случаях решение принимает руководитель регистрирующего территориального органа Министерства юстиции России. Прежде всего, он представляет государство, гарантирующее гражданам соблюдение их конституционного права.

Рассматривая же вопросы об основных признаках религиозной организации, проповедующей ту или иную религиозную доктрину, отметим, что во многих странах СНГ религиозным объединением признается добровольное объединение граждан, иных лиц, постоянно и на законных основаниях проживающих на территории данной страны, образованное в целях совместного исповедания и распространения веры и обладающее соответствующими этой цели признаками:

1) *вероисповедание*; 2) *совершение богослужений, других религиозных обрядов и церемоний*; 3) *обучение религии и религиозное воспитание своих последователей*. Регистрируемые тенгрианские организации должны соответствовать этим признакам.

Поэтому по первому и главному признаку «*вероисповедание*» нужно дать исчерпывающее пояснение. Поскольку этот признак включает в себя особенность вероисповедания в пределах того или иного вероучения, в рассматриваемом нами случае, он должен описывать веру в Тенгри, специфику заявленного религиозного учения – тенгризма.

В новейших исследованиях сделаны попытки более конкретного членения религиозной системы, согласно которым выделяются: религиозное сознание; религиозные институты; религиозная деятельность; религиозные отношения. Считается, что указанные элементы представляют собой максимальный предел членения религии, рассматриваемой в качестве социальной подсистемы. Эти элементы систематизированы и указаны тенгриведами Международного Фонда Исследования Тенгри в документе «Основы вероучения и практики религии тенгризма» [Федорова, Абаев, Безертинов, 2014]. В целом же, религиозное сознание отражается, в первую очередь, за счет принятия религиозной идеологии, т.е. религиозных идей, взглядов и представлений, отраженных в системе догматов, утверждений и предписаний.

Согласно положениям Основ, тенгрианство есть открытая мировоззренческая система тюрко-монгольской традиции, религиозным учением которой является *тенгризм*. Указывается время и место возникновения основных концептов тенгрианства – 8–6 тыс. лет до н.э. в среде скотоводов-кочевников Центральной Азии, общих предков

тюрков и монголов. Наряду с письменными источниками сведений о Тенгри, тенгризме, авторы Основ указывают на основной источник – устное народное наследие, в т.ч. мифологию, предания, эпос, обрядовую поэзию, песенный, танцевальный, музыкальный фольклор и т.д.

В связи с этим необходимо отметить, что среди совокупности различных коммуникаций, поддерживающих любую общность людей, вербальные коммуникации, проходящие на естественном языке, занимают важнейшее место [Панов,1983, 71,72]. Соответственно, в общем массиве этнической традиции языковая традиция играет очень большую роль, закрепляя обычай и ритуал «в коллективной памяти» [Лотман, 2000, 365].

Письменность же является лишь средством фиксации языка на материаль-ном носителе – однако при применении письма продолжают действовать общечеловеческие законы передачи устно-речевой традиции. Учитывая это, история всех человеческих культур подразделяет их на два типа: бесписьменные и письменные. При этом отмечается, что развитые цивилизации со сложной общественной организацией, высоким уровнем строительной, ирригационной и прочей техники, разделением труда, развитым ремеслом, сельским хозяйством, религией далеко не обязательно должны использовать письменность.

Достаточно вспомнить государство инков Тауантинсуйю, древнее Перу, империи Ойо и Гана в Африке, Древний Китай эпохи Шан или первое вьетнамское государство Ванланг, где знания, в том числе религиозные, передавались устным способом. Он же использовался в древней Индии до появления санскритской письменности: процесс обучения священнослужителей Ведам шел устно: брахман (жрец) начинал учить стихам сына с 5 лет, и это обучение заканчивалась только к тридцатилетию. У автохтонного населения Тибета также не было письменности, что не мешало жителям исповедовать и развивать «коренные» религии вплоть до экспансии буддизма. Огромное количество примеров, когда бесписьменные племена имели сложившиеся и передаваемые из поколения в поколение религиозные взгляды, можно прочитать в книге Э. Тайлора «Первобытная культура» [Тайлор, 1871].

В тех культурах, где существовала идеографическая или более сложная письменность, часто был характерен именно устный способ передачи информации, и в первую очередь мифов, отражающих религиозные представления – поскольку, как отмечает известный религиовед Д.М. Угринович, именно устный рассказ или ритуальное воспроизведение мифа считалось сакральным (священным) актом, «определенным знаменательным событием в жизни рода или племени» [Угринович, 1982, 85]. Кроме того, в истории известны также общества, которые сознательно придерживались аграфии (от греч. α «отрицание», γράφω «пишу»), предпочитая устный способ передачи религиозных сведений как единственно возможный. Классическим примером являются кельты, обитавшие в Британии и Галлии и табуировавшие письменную фиксацию религиозных сведений вплоть до VI века н.э. В результате этого процесс устного обучения духовенства – т.н. друидов – священным текстам, передававшимся «из уст», длился до 12 лет [Корякова, 2002], и такая скрытность позволило грекам дать им такое название («кельтои», греч. «люди, живущие скрытно») [Piggot, 1985].

Характеризуя «простые» и, главным образом, бесписьменные религии, известный французский философ и социолог Эмиль Дюргкейм подчеркивал: «Эти религии достойны не меньшего уважения, чем другие. Они отвечают тем же самым нуждам, играют ту же самую роль, зависят от тех же самых причин. Они могут поэтому так же хорошо послужить выявлению сущности религиозной жизни» [Дюркгейм, 1998, 177].

В связи с древностью возникновения основных концептов тенгризма и кочевого образа жизни его носителей, исторически сложилось так, что в нем статусом сакраль-

ного (священного) действительно наделялось как раз не написанное, а излагаемое устно. Однако нельзя на этом основании утверждать, что у тенгристов даже в принципе отсутствует вероучение, сформулированное и зафиксированное в печатных источниках. Как уже сообщалось, у последователей данной религии имеются свои священные тексты – это древнетюркские рунические надписи V–III вв. до н.э., обнаруженные в Казахстане (иссыкское письмо) и Киргизии (Талас, Балыкчи и др.), памятники древнетюркским письмом (в основном эпиграфические, небольшое число рукописей сохранилось Восточном Туркестане) были созданы в тех областях Центральной и Средней Азии и Сибири, в которых в раннем Средневековье располагались государственные образования восточных и западных тюрков, тюргешей, древних уйгуров, енисейских кыргызов, кыпчаков, огузов, печенегов, карлуков и др.

Общеизвестна также древнетюркская орхоно-енисейская письменность, применявшаяся в Центральной Азии для записей на тюркских языках в VIII–X вв. н.э. Первым ученым, дешифровавшим 25 ноября 1893 года эту письменность, был датский лингвист Вильгельм Томсен. И первое распознанное им слово было – Тенгри (Бог) [Томсен, 1989]:

Слово Тенгри, написанное орхонским письмом.

В общем и целом, устное изложение основ веры в Тенгри опиралось либо на текстах устного народного творчества – мифологии, эпоса, преданий, музыкального, песенного, танцевального фольклора, обрядовой поэзии и т.д., либо на рецитацию фрагментов указанного письменного наследия, либо на их вольный пересказ.

Что касается якутского обрядового наследия, то в XX веке широко распространились печатные сборники, собранные якутскими фольклористами и этнографами. Поэтические произведения, сопровождающие большую часть традиционных обрядов, якуты называют «алгыс». В сущности, этим словом обозначаются различные произведения обрядовой поэзии — благопожелания, благословения, молитвы, заговоры, заклинания и гимны. Особый вид представляет осуохай – хороводный танец, возникший в лоне обряда традиционного якутского праздника Ысыах, где главным моментом являлось поклонение божествам айыы. Наличие у якутского народа собственной официальной религии и связанного с этим уникальной мировоззренческой системы указывают многие исследователи. Участник 2-й Камчатской экспедиции Иоганн Линденау в середине XVIII века четко указал объект молитв якутов – *Аар Айыы Тойон Тангара*. На изначальную основу религии саха – культ Тенгри указывает А.И. Гоголев в работе «Якуты (проблемы этногенеза и формирования культуры)» [Гоголев, 1993, 123].

Что касается понятия «*религиозные институты*». В тенгризме имеется устоявшиеся религиозные институты, участниками которых являются присущие для каждого народа традиционные служители культа.

2. Второй признак «*совершение богослужений, других религиозных обрядов и церемоний*». Это есть практическая сторона религиозной деятельности. Она представлена в тенгризме сложной религиозно-философской традицией. В её основе, безусловно, лежали представления, характеризующие главную триаду жизненного цикла человека: рождение – брак – смерть и представление о судьбе, о смысле жизни. «Знание и передача этой традиции из поколения в поколение ориентировали якутов не только на выполнение определённых ритуальных действий, но и обязывали их постоянно и строго корректировать своё религиозно-этическое поведение» [Пашкевич, 2014, 1224]. В тенгрианской традиции каждого человека с момента рождения до самой смерти сопровож-

дает сложная система религиозно-философских обрядов – свадебная, хозяйственная, похоронная и т.д.

Религиозные отношения представлены в тенгризме осуществлением жертвоприношений (бескровных), подношений священнослужителям, а также творением милостыни нуждающимся. В сферу религиозных отношений включается также сложная система табуирования – *аньыы*, сопровождающая все области жизнедеятельности человека. Табу, связанные с младенцами, детьми, женщинами, мужчинами, имеющими недавно умерших родственников, хозяйственной деятельностью, пищей как повседневной, так и ритуальной, одеждой, ремеслами, охотой и т.д.

3. Третий признак «*обучение религии и религиозное воспитание своих последователей*». Важной сферой религиозных отношений в тенгризме является также обучение религии и религиозное воспитание последователей. Специфика состоит в том, что данная деятельность осуществлялась преимущественно в устной и бытовой форме. В Основах вероучения и практики тенгризма обучению религии и религиозному воспитанию посвящен раздел «Учение-знание в тенгрианской традиции». В нем разъясняется понятие традиционных якутских обучения и воспитания: «Тангара (Тенгри) как *Айыы* (Творец) проявляет себя и как *үөрэх*, что означает *учение-знание*.

Далее следует привести примеры об опыте духовных наставников и лидеров тенгрианской религиозной организации по осуществлению религиозной деятельности (богослужений, обрядов, церемоний), религиозного обучения и воспитания. В конце заключения дается вывод, что представленные для проведения экспертизы документы – Устав, Основы вероучения и практики религии тенгризма, сведения об основах вероисповедания религиозной организации, аутентичны вероучению Тенгри, представленному в ряде других исследованных источников.

Поскольку главные концепты тенгрианского основаны на изначальном универсальном поклонении Духу Неба, присущем всему человечеству, со временем в условиях глобальных духовных, цивилизационных кризисов, возрождение традиционных тенгрианских духовных ценностей сыграет свою примирительную роль в конфессиональных и межцивилизационных конфликтах.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Абаев, Н.В. Хухэ Мунхэ Тэнгэриин тахилга (Обряд поклонения Вечному Синему Небу) [Электронный ресурс] / Н.В. Абаев. – URL: http://tengrifund.ru/obryad-pokloneniya-vechnomu-sinemu-nebu.html / (дата обращения: 12.06.2018).

2. Гоголев, А.И. Якуты (проблемы этногенеза и формирования культуры) / А.И. Гоголев. – Якутск: Изд-во ЯГУ, 1993. – 200 с.

3. Дюркгейм, Э. Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система в Австралии / Э. Дюркгейм; пер. с англ., нем., фр. – М.: Канон+, 1998. – 432 с.

4. Касымов, О. Заглянул на ветку [Электронный ресурс] / О. Касымов. – URL: https://www.facebook.com/notes/орлан-касымов/заглянул-на-ветку/440575682652763/ (дата обращения: 12.06.2018).

5. Корякова, Л.Н. Археология железного века Евразии / Л.Н. Корякова. – Екатеринбург: УрГУ, 2002. – Т. 1. – Общие проблемы. Железный век Западной Европы. – 177 с.

6. Лотман, Ю.М. Альтернативный вариант: бесписьменная культура, или культура до культуры?/ Ю.М. Лотман. – СПб.: Искусство, 2000. – 704 с.

7. Мавров, С.Г. Методика обучения болгарских колобров учению о боге Тангра (Тенгри) / С.Г. Мавров // Тенгрианство и эпическое наследие народов Евразии: истоки

и современность: материалы VI-й Международной научно-практической конференции конференции. – Астана, 2017. – С. 467–471.

8. Маликова, Б. «Кут», избавляющий от пут [Электронный ресурс] / Б. Маликова // Вечерний Бишкек. – № 87 (9755). – Пятница, 15 мая 2009 года. – URL: http://members.vb.kg/2009/05/15/nekak/1_print.html / (дата обращения: 12.06.2018).

9. Местная религиозная организация г. Якутска «Айыы итэ5элэ» (Религия Айыы). [Электронный ресурс]. – URL: https://egrinf.com/9424837/ (дата обращения: 12.06.2018).

10. Нестерова, Т.П. Фашистская мистика: религиозный аспект фашистской идеологии / Т.П. Нестерова // Религия и политика в XX веке: Материалы второго Коллоквиума российских и итальянских историков. – М., 2005. – С. 17–29.

11. Ньяме Шераб Гьялцен. Центр изучения тибетской традиции Юндрунг бон [Электронный ресурс] / Ньяме Шераб Гьялцен. – URL: http://bonshenchenling.org/lineage/nyame-sherab-gyalcen.html/ (дата обращения: 04.08.2013).

12. Окладников, А.П. Лики Древнего Амура / А.П. Окладников. – Новосибирск: Зап.-Сиб. кн. изд-во, 1968. – 240 с.

13. Панов, Е.Н. Знаки, символы, языки / Е.Н. Панов. – М.: Знание, 1983. – 248 с.

14. Пашкевич, О.И. Особенности обрядов, связанных с рождением ребёнка (на материале якутской литературы) / О.И. Пашкевич // Молодой ученый. – 2014. – № 4. – С. 1224–1230.

15. Результаты религиоведческой экспертизы [Электронный ресурс]. – URL: http://gornoaltaysk.bezformata.ru/listnews/religiovedcheskoj-ekspertizi/4570606 / (дата обращения 12.06.2018).

16. Тайлор, Э. Первобытная культура / Э. Тайлор; пер. с англ. – М.: Изд-во политической литературы, 1989. – 573 с.

17. Томсен, В. Дешифровка орхонских и енисейских надписей / В. Томсен // Записки Восточного отделения Императорского русского археологического общества. – СПб.: тип. Имп. Акад. наук, 1894. – Т. VIII. – 337 с.

18. Томский, Г.В. Книги и другие источники по тангризму [Электронный ресурс] / Г.В. Томский // Конкорд. – 2014. – № 2. – 74 с. – URL: http://cyberleninka.ru/article/n/knigi-i-drugie-istochniki-po-tangrizmu / (дата обращения 12.06.2018).

19. Угринович, Д.М. Искусство и религия: Теоретический очерк / Д.М. Угринович. – М.: Изд-во политической литературы, 1982. – 288 с.

20. Федорова, Л.В. Монгольский Багша (Бахшы) [Электронный ресурс] / Л.В. Федорова. – URL: http://tengrifund.ru/mongolskij-bagsha-baxshy.html / (дата обращения: 12.06.2018).

21. Федорова, Л.В. Основы вероучения и практики тенгризма [Электронный ресурс] / Л.В. Федорова, В.Н. Абаев, Р.Н. Безертинов. – URL: http://tengrifund.ru/osnovy-veroucheniya-i-praktiki-religii-tengrianstva.html / (дата обращения: 12.06.2018).

22. Экспертное заключение в отношении местной религиозной организации г. Якутска Аар Айыы итэ5элэ (Религия Аар Айыы) [Электронный ресурс]. – URL: http://to14.minjust.ru/node/2579 / (дата обращения: 12.06.2018).

23. Экспертное заключение в отношении местной религиозной организации «Тангара итэгэлэ (Вера в Тангара (Тенгри)» [Электронный ресурс]. – URL: http://to70.minjust.ru/ru/religioznye-organizacii/ekspertnoe-zaklyuchenie-v-otnoshenii-mestnoy-religioznoy-organizacii-tangara / (дата обращения: 12.06.2018).

24. Piggot, S. The Druids / S. Piggot. – London–New York: Thames and Hudson, 1985. – 104 c.

КУЦАЯ М.А.

Кандидат философских наук, доцент, заместитель начальника факультета профессиональной подготовки

Владивостокский филиал ДВЮИ МВД России (Россия, Уссурийск)

ЦЕРКОВНО-ГОСУДАРСТВЕННЫЕ ОТНОШЕНИЯ В РОССИИ НА РУБЕЖЕ 80–90-Х ГОДОВ XX ВЕКА

Аннотация. В статье рассматриваются некоторые вопросы взаимоотношений Русской православной церкви и российского государства в период с конца 1980-х – 1990-е года XX столетия, в результате исследования которых автор приходит к выводу, что в это время происходит перелом в уже сложившихся отношениях государства и церкви, обусловленных коренными переменами в политическом устройстве страны, это время поиска новых форм взаимоотношений церкви, государства и общества, период возникновения христианских политических структур, ставших активными субъектами политического процесса в государстве.

Ключевые слова: Русская православная церковь, государство, христианско-демократические движения, политические партии, политическая ситуация, диалог.

KUTSAYA M.A.

PhD (Philosophy), Associate Professor, Deputy Head of the Faculty of Professional Training

Vladivostok Branch of the Far Eastern Legal Institute of the Ministry of Internal Affairs of Russia (Russia, Ussuriysk)

CHURCH-STATE RELATIONS IN RUSSIA AT THE TURN OF THE 80–90S OF THE 20TH CENTURY

Abstract. The article discusses some issues of the relationship between the Russian Orthodox Church and the Russian state in the period from the end of the 1980s to the 1990s of the 20th century, as a result of which the author comes to the conclusion that at this time there is a turning point in the already established relations between the state and the church, due to radical changes in the political structure of the country, this is the time for the search for new forms of relations between church, state and society, the period of the emergence of Christian political structures that have become active subjects for political process in the state.

Keywords: Russian Orthodox Church, state, Christian-democratic movements, political parties, political situation, dialogue.

Конец 1980-х – начало 1990-х гг. в российской истории ознаменован необычайным интересом общества, власти к религии и церкви, сопровождавшимся процессом ослабления советской политической системы, возникно-вения острой политической борьбы между многочисленными партиями и движениями. Как результат – церковь (прежде всего – Русская православная церковь) имела один из наивысших рейтингов доверия, что заставляло различные политические силы искать точки соприкосновения с церковью.

Для политических партий и деятелей, настроенных на победу любой ценой, большой соблазн представляла и представляет религиозная «подпитка» их авторитета. Отсюда – многочисленные зондажи политиками возможностей и условий политических союзов с религиозными силами.

В свою очередь бурный рост политизации российского общества в 80–90-е годы XX столетия поставил перед церковью серьезные задачи формирования позиции Рус-

ской православной церкви по вопросам взаимоотношений с государством, политическими партиями и общественными движениями, т.к. церковные каноны запрещали духовенству заниматься политической деятельностью.

Состоявшийся в 1989 г. Архиерейский Собор решал дилемму, насколько активно церковь может участвовать в политических событиях, не подвергая сомнению при этом свой пастырский авторитет, и в то же время – насколько полезно и дальновидно для церкви отказываться от участия в законотворчестве и от возможности оказывать нравственное воздействие на политический процесс. Эта проблема впервые возникла после принятия Закона СССР от 1 декабря 1988 года «О выборах народных депутатов СССР», который позволял священнослужителям право быть избранным [Закон, http://www.consultant.ru/cons/cgi/online.cgi?base=ESU;n=14;req=doc#09986429624407525/].

Это было актуально также и в связи с тем влиянием, которое, по мнению иерархов, будут оказывать православные христиане, как традиционные носители духовных ценностей, на деятельность органов власти, внешнюю и внутреннюю политику государства, на жизнь общества, его социальные структуры. В итоге обсуждения было признано, что церковь регулирует включение представителей клира и иерархии в избирательный процесс: решение о целесообразности участия того или иного епископа в выборном органе власти принимает Священный Синод, аналогичный вопрос в отношении духовенства своей епархии решает правящий арихиерей. По благословлению Синода народными депутатами СССР стали патриарх Пимен, митрополит Ленинградский Алексий (Ридигер), митрополит Волоколамский и Юрьевский Питирим (Нечаев) и протоиерей из Молдавии Петр Бубуруз [Православная энциклопедия, http: //pravoslavnaya.academic.ru/2062].

Откликаясь на запросы времени, Русская православная церковь обосновывала свое участие в государственной жизни страны, ссылаясь на то, что, хотя церковь официально и объявляет себя стоящей вне политики, вне политических партий и сил, не формирует своей собственной политической программы и не претендует на лидерство в политической сфере, но, вместе с тем, она признает свою причастность к общественно-политическим процессам в аспекте отношения к ним с позиций христианского вероучения и нравственности.

Особо акцентировалось внимание на контекстуальности деятельности церкви, которая заключалась в нахождении точек соприкосновения с демократическими движениями в решении актуальных социально-политических проблем. Институциализация места Церкви в социальной практике привела к формированию социальной доктрины, потребность в которой осознавалась и церковью, и обществом. С этой целью по решению Архиерейского Собора в 1996 г. при Отделе внешних сношений Московской Патриархии действовала Комиссия по формированию социального учения [Чаплин, 1997, 17], результатом деятельности которой стали «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви», принятой на Юбилейном Архиерейском Соборе РПЦ в 2000 году.

Православные иерархи указывали на необходимость диалога государства и церкви посредством участия последней в работе выборных органов власти, конференций, образовательной и издательской деятельности. Разработка основ взаимоотношений РПЦ и государства была отнесена к ведению ее высшего конфессионального органа – Поместного Собора.

Совместная деятельность государства и церкви должна быть направлена на решение важнейших внутриполитических проблем, а в случае кризисных ситуаций высшие органы Церкви, руководствуясь доктриной невмешательства в политико-правовые

причины разногласий, призваны способствовать примирению противоборствующих сторон.

Таким образом, Русская православная церковь возложила на себя роль духовного арбитра во внутригосударственных конфликтах; подобным образом действовала Церковь в переговорах представителей законодательной и исполнительной властей в Свято-Даниловом монастыре в сентябре–октябре 1993 г. При этом подчеркивалось, что, будучи не социально-политическим, а культовым институтом, церковь не обязана молниеносно ориентироваться в обстановке текущего момента [Чаплин, 1997, 18].

Отмечалось, что хотя реальная обстановка и не открывает пока возможности осуществления действительного и действенного диалога государства и церкви, необходимо развивать новые, косвенные формы претворения его в жизнь в виде творческого возрождения русской культуры, русской духовности, русской государственности. Все это способствует тому, что религия – так или иначе – вторгается в политическую жизнь и взаимодействует с нею.

Данная взаимосвязь проявляется в виде опосредованного влияния на социальные и нравственные установки, под воздействием которых формируется политика; в виде прямого участия в международной деятельности религиозных и светских структур, т.е. церквей, духовенства, с одной стороны, и партий, течений – с другой; через отдельного верующего, который сам участвует в событиях в стране, реагирует на них и вынуждает общественных и политических лидеров считаться с его мировоззрением и взглядами.
Учитывая этот факт, православные служители влияют на общественные действия своих приверженцев, опираясь на их религиозные представления, используя их религиозные чувства. Вследствие этого даже религиозная проповедь по сугубо моральным проблемам, касающимся воспитания верующих, их жизненных установок, быта, культуры в конечном счете сопрягается с политикой.

Подтверждением этому служит совершение заупокойных панихид, мо-лебнов, литий по воинам, погибшим в годы Великой Отечественной войны, в войне в Афганистане и локальных конфликтах, молитв «о мире всего мира» и специальные молитвы об успехах встреч и переговоров на высшем уровне, а также введение в обиход январским (1990) Архиерейским собором специальной молитвы «За Церковь и Отечество», в которой содержится обращение к Богу с просьбой содействовать процессу преодоления в нашем обществе национальных конфликтов и обращения всех людей на «путь мира и братолюбия». Таким образом, и культовая практика РПЦ подразумевает ориентацию верующих не только на «горний мир», но и на реальные земные проблемы общества.
Более широкий спектр задач, касающихся не только внутрицерковного реформаторства, но и переустройства всего общества на христианских началах, выдвигали организации так называемой «независимой христианской общественности». Эти новые субъекты российского политического процесса стремительно политизировались, вследствие чего более интенсивно воздействовали и на внутрицерковную, и на общеполитическую ситуацию в целом.

Речь идет о феномене общественно-политической жизни России рубежа 80–90-х гг. – христианско-демократическом движении как совокупности политических и общественных объединений, сообразующих свою деятельность с христианскими заповедями и представляющих интересы верующих в сфере социально-политических отношений. Это движение пыталось сыграть роль посредника между церковью, официально стремящейся быть вне политики, и основными политическими институтами (в первую очередь – государством).

В среде «независимой христианской общественности» наибольшим влиянием пользовалось оформившееся в апреле 1990 г. Российское Христианское Демократическое движение (РХДД), выступающее с центристских позиций. Оно отстаивало идею

созыва Земского Собора, который должен был определить будущее государственно – правовое устройство России. В руководство входили В.В. Аксючиц, священники В. Полосин, Г. Якунин. Это движение отличалось идейной и политической неоднородностью, что приводило к внутренним противоречиям, неизбежно ослаблявшим движение.

Устав РХДД объявил его «общественно-политической организацией, (партией), объединяющей сторонников коренных преобразований всех сторон жизни на основе норм христианской морали» [Христианские партии, 1990, 188]. В «Основных положениях политической программы Российского Христианского Демократического Движения» закреплены главные принципы христианской политики, положенные в основу функционирования РХДД в обществе, согласно которым христианская политика объявлялась одной из форм благотворительности и церковного делания в мире, а целью политической деятельности христиан провозглашалась не та или иная форма социально-политического устройства, а «утверждение и защита в обществе идеалов свободы и творческой ответственности, дарованных человеку Христом» [Христианские партии, 1990, 190].

Одним из средств решения этой задачи предлагалось соединение демократических процессов с христианскими нравственными ценностями, содей-ствие религиозно-нравственному возрождению, формирование христианских политических движений и партий, которым должно принадлежать одно из ведущих мест в современной политике. Если общественное сознание ориентировано на христианскую шкалу ценностей, открываемых человечеству Духом Святым, то, по убеждению лидеров этого движения, с помощью системы социальных и политических институтов такое сознание будет сдерживать негативные процессы и не даст восторжествовать силам зла.

Анализируя характер государственно-церковных отношений в России в прошлом, руководители РХДД подчеркивали, что они отличались весьма жесткой зависимостью церкви от государства, и кроме того, господствующим положением в обществе одной из церквей, представляющей государственную религию. Такая ситуация, по мнению деятелей РХДД, в РПЦ сохранилась до настоящего времени, поскольку церковь в своей деятельности базируется на идеологии «патриотического служения», предполагающего «поддержку правящей власти и противодействие любой внутренней смуте и западным влияниям» [Христианские партии, 1990, 190].

Цели, которых добивается иерархия РПЦ в своей службе государственным властям, вполне очевидны руководителям РХДД: это признание РПЦ единственно законным наследником всей собственности дореволюционной церкви; принятие такого законодательства о свободе совести, которое позволило бы законсервировать «демократический централизм» в церкви; расчет на государственную помощь в борьбе с конкурентами.

Отсюда делался вывод о необходимости искоренения рецидивов государственной религии [Христианские партии, 1990, 193]. Для решения этой задачи необходимо было полное и последовательное отделение церкви от системы управления государством, с отработкой всех юридических, правовых, тактических нюансов. Полное равноправие государства и церкви открыло бы новый этап их сотрудничества, которое будет регулироваться соответствующими законами, поэтому эта проблема требует от христианской мысли творческой разработки новых принципов взаимоототношений русского православия и государства.

В Декларации Учредительного Собрания РХДД подчеркивалось, что ложно – аскетическое отношение к мирскому деланию, «аполитичность» привели к нынешней ситуации, из чего делался вывод о необходимости участия христиан в политике, о тво-

рении христианской политики, которая является воспроизводством христианского различения добра и зла в системе государственного и общественного устройства.

Нравственная активность христианина совпадает с задачами совершенствования мира. Но это совершенствование мира подразумевает различие путей и методов, определяемых различием тех уровней и сторон жизни, на которое оно направлено. Во-первых, полагают руководители РХДД, совершенствование может пониматься как путь изнутри наружу, как нравственное совершенствование мира путем преумножения в человеческих душах количества добра и любви. Во-вторых, задача совершенствования мира может пониматься как совершенствование внешнего порядка жизни, действующих в нем законов и учреждений. При таком понимании целью христианской политики является творческая христианизация общих условий жизни, мира [Христианские партии, 1990, 176].

Таким образом, критикуя и капиталистическую, и социалистическую общественные системы, представители этого движения выдвигали как бы третий путь – «всемирной христианизации». Линия на христианизацию представлял собой процесс актуализации христианства в качестве средства освобождения общества и личности, возрождения достоинства человека, его развития.

В соответствии с демократическими процессами того периода времени трактовалось и понятие христианского идеала, который не исключал «разномыслия и противоречивых взглядов». Более того, свобода личности только тогда может сохранить самое себя, когда политическое разнообразие будет незыблемым законом функционирования государства.

В ряду других оппозиционных по отношению к руководству Русской православной церкви формирований и групп можно назвать «Церковь и перестройка», «Движение за возрождение соборности в РПЦ», «Независимый фонд возрождения церковного искусства» в Москве, общество «Возрождение православия», международный фонд «Русская соборность» и другие [Христианские партии, 1990, 177]. Анализ программных требований вышеперечисленных движений свидетельствует об их неоднородности, т.к. в рамках этих организаций обозначены разные тенденции – и реформаторские, и конфронтационные, но, вместе с тем, преобладали конформистские, стремившиеся ставить и решать накопившиеся проблемы, не переступая границы законности и церковных канонов, не отказываясь от диалога ни с представителями государственной власти, ни с Московской Патриархией.

Общей же целью таких движений провозглашалось содействие подлинному возрождению РПЦ на основе единения всех сил, заинтересованных в конструктивных, созидательных действиях [Христианские партии, 1990, 170]. Для осуществления своей цели были разработаны основные направления работы, включавшие в себя оживление внутриприходской жизни, миссионерство, правовую помощь верующим, участие в благотворительной и миротворческой деятельности, содействие в организации трудовых объединений, основывающихся на христианском отношении к труду и подобные [Христианские партии, 1990, 198].

Возможность осуществления этих замыслов, по признанию одного из активных участников движения «Церковь и перестройка» В.Борщева, связывается с двумя условиями: во-первых, оформлением современной правовой основы взаимоотношений церкви и государства, во-вторых, совместными действиями с Московской Патриархией в деле «социального милосердия, благотворительности, просветительской деятельности, религиозного обучения».

Признавая факт присутствия в общественно – политической жизни России христианско – демократических движений, Русская православная церковь предпринимала некоторые шаги по налаживанию взаимодействия с ними: в конце 1992 года в Свято-

Даниловом монастыре состоялся круглый стол «Христианские общественные объединения в современной России», по итогам которого было достигнуто согласие о регулярном взаимодействии Московской патриархии и данных движений с целью взаимной помощи в выработке христианского подхода к общественным проблемам современности [Чаплин, 1997, 27].

Однако постепенно активность христианской демократии в России угасала, а затем и вовсе сошла на нет. Если на первом этапе (1990–1993 гг.) доминировали патриоты и государственники (РХДД обладало влиятельной фракцией в парламенте), то в результате декабрьских выборов 1993 г. пальма первенства перешла к партии В. Савицкого–Г. Якунина–В. Борщева. Численность партий по-прежнему измерялось скорее сотнями, чем тысячами человек. Своих средств массовой информации у них практически не было, организационного аппарата, способного провести избирательную кампанию, тоже. Партии и их лидеры продолжали не признавать друг друга, что не позволяло занять им весомое положение в обществе и в политике.

Позитивные результаты от церковно-государственного сотрудничества возможны, очевидно, при выполнении требований светского государства, когда религиозные общины и организации не претендуют на самостоятельность в политическом процессе, при условии полного и последовательного отделения церкви от системы управления государством и освоения ею своей «экологической ниши» в российском гражданском обществе.

Такой специфичной формой сотрудничества государственных и религиозных структур стал созданный в 1995 г. Синодальный отдел Московской Патриархии по взаимодействию с Вооруженными Силами и правоохранительными учреждениями, председателем которого был назначен епископ Красногорский Савва.

Сосуществование церкви и государства, их взаимное невмешательство и сотрудничество признаются сегодня условием «нормального течения общественной жизни», полезной для обеих сторон. Государственная власть, пытаясь добиться признания и доверия, апеллирует к непреходящим духовным ценностям, религиозным традициям, носителем которых выступает церковь. Религиозные организации остаются и сегодня одним из важнейших резервов катализации политических процессов в нынешней России.

Нельзя не признать, что церковь от данного сотрудничества получает дополнительные возможности воздействовать на паству через государственные структуры и идеологию, льготы и преимущества для целей собственного промысла, хотя и не всегда божественного характера.

Тем не менее, целесообразность сотрудничества церкви и государства сегодня не подвергается сомнению и объясняется фактом возвращения в жизнь России религии, основ духовности, веры, что является одним из факторов решения насущных внутрироссийских и внутрицерковных задач.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Закон СССР от 1 декабря 1988 года о выборах народного депутата СССР [Электронный ресурс]. – URL: http://www.consultant.ru/cons/cgi/online.cgi?base=ESU;n=14;req=doc#09986429624407525/ (дата обращения: 28.05.2018).

2. Православная энциклопедия [Электронный ресурс]. – URL: http://pravoslavnaya.academic.ru/2062 / (дата обращения: 28.05.2018).

3. Христианские партии и самодеятельные объединения: Сборник материалов и документов. – М.: Институт научного атеизма, 1990. – 178 с.

4. Чаплин, В. Церковь и политика в современной России / В. Чаплин // Религия и государство в современной России: Сборник статей. – М., 1997. – Вып. 10. – С. 12–36.

РАЗДЕЛ 6. РЕЛИГИИ В ИСТОРИИ ЦИВИЛИЗАЦИЙ

ЗАБИЯКО А.П.

Доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой религиоведения и истории, заведующий лабораторией археологии и антропологии

Амурский государственный университет (Россия, Благовещенск)

РАННИЕ НАСКАЛЬНЫЕ ИЗОБРАЖЕНИЯ ПРИАМУРЬЯ: ОБРАЗЫ БИЗОНОВ И ШЕРСТИСТЫХ НОСОРОГОВ

Аннотация. Стилистический анализ и традиционный для археологических датировок наскальных изображений метод привлечения данных, полученных в ходе вскрытия жертвенников, расположенных близ скал с рисунками, указывает на позднепалеолитический – ранненеолитический возраст образов бизонов и носорогов. Этот позднепалеолитический – ранненеолитический возраст соотносится в северо-восточной части Евразии с климатическим периодом постепенного перехода от плейстоцена к голоцену. Данные палеонтологии указывают, что в этот период происходит вымирание «мамонтовой фауны», причём шерстистые носороги исчезли раньше (не позднее 12–10 тыс. л.н.), бизоны исчезали медленнее (не позднее 10–8 тыс. л.н.). Реалистические, соответствующие натуре наскальные изображения бизонов и носорогов не могли появиться на скалах позднее исчезновения этих животных и вне связи с археологическими культурами, материалы которых зафиксированы культурными отложениями под скалами. Следовательно, датировки данных зооморфных образов обозначают существование в регионе символической деятельности в форме создания наскальных изображений в период не позднее 12–10 тыс. л.н. Наскальные изображения являлись одним из способов визуализации религиозно-мифологических представлений и реализации магических практик. Соответственно, в этот период в Приамурье уже существуют религиозные практики, генезис которых в более простых формах начался раньше.

Ключевые слова: наскальные изображения, петроглифы, шерстистый носорог, бизон, плейстоцен, голоцен, палеолит, неолит, религия, ранние формы символической деятельности.

ZABIYAKO A.P.

Doctor of Philosophy, Full Professor, Head of the Department of Religious Studies and History, Head of the Laboratory of Archeology and Anthropology

Amur State Univesrity (Russia, Blagoveshchensk)

EARLY ROCK PAINTINGS OF THE AMUR REGION: IMAGES OF BISON AND WOOLLY RHINOCEROS

Abstract. The stylistic analysis and the traditional for archaeological dating of rock images method of using data obtained during the opening of altars located near the rocks with pictures, indicates the late Paleolithic – early Neolithic age of the images of bison and rhinoceros. This Late Paleolithic – early Neolithic age correlates in the northeastern part of Eurasia with the climatic period of the gradual transition from the Pleistocene to the Holocene. The data of paleontology indicate that during this period the extinction of the “mammoth fauna” occurs, with the woolly rhinoceros that disappeared earlier (no later than 12,000–10,000 years ago), the bison disappeared more slowly (no later than 10,000–8,000 years ago). Realistic, in-

kind petroglyphs of bison and rhinoceros could not appear on the rocks after the disappearance of these animals and out of touch with the archaeological cultures, the materials of which are recorded by cultural deposits under the rocks. Consequently, the dating of these zoomorphic images signifies the existence of symbolic activities in the region in the form of creating rock paintings in a period no later than 12,000–10,000 years ago. Rock carvings were one of the ways to visualize religious and mythological ideas and implement magical practices. Accordingly, in this period religious practices already existed in the Amur region, the genesis of them in simpler forms began earlier.

Keywords: rock paintings, petroglyphs, woolly rhinoceros, bison, Pleistocene, Holocene, Paleolithic, Neolithic, religion, early forms of symbolic activity.

Территориальные границы

В данной публикации систематизируются археологические материалы изучения зооморфных наскальных изображений Приамурья и современные данные палеоантропологии о мегафауне позднего плейстоцена – раннего голоцена бассейна реки Амур и прилегающих территорий. Основными объектами описания являются бизоны и шерстистые носороги – типичные представители «мамонтовой фауны». В цели статьи входит, во-первых, упорядочение имеющихся знаний о наскальных изображениях этих животных; во-вторых, датировка этих изображений; в-третьих, уточнение на основе датировок данных зооморфных образов знаний о раннем этапе символической изобразительной деятельности в регионе. Реализация обозначенных целей дополняет современные представления о генезисе религиозных практик в Приамурье.

Приамурье – историко-географическое понятие, обозначающее территорию Дальнего Востока, расположенную к югу от Станового хребта и охватывающую значительную часть бассейна рек Амур и Олёкма. Амур – одна из крупнейших рек Евразии, образованная слиянием Шилки и Аргуни, его длина от истока Аргуни до впадения в Охотское море – почти 4,5 тыс. км. Олёкма – правый приток реки Лены, длина – 1446 км. Олёкма течёт по территории Забайкалья, Амурской области и Якутии. В Амурской области река Олёкма течёт на севере вдоль Станового хребта, затем пересекает его и устремляется по Якутии к слиянию с Леной.

Петроглифы расположены на всем протяжении великой реки – на Верхнем, Среднем и Нижнем Амуре, в бассейне многих его притоков: Аргуни (1620 км), Шилки (560 км), Зеи (1242 км) и других. В бассейне Олёкмы в пределах Приамурья и Якутии тоже находятся многочисленные памятники наскального искусства.

Зооморфные образы петроглифов и мегафауна

В Приамурье переход от эпохи плейстоцена к эпохе голоцена произошёл около 12–10 тыс. лет назад. В эпоху плейстоцена на равнинах паслись стада наиболее крупных животных ледниковой эпохи – мамонтов. Они появились здесь около 50 тыс. л.н., а исчезли около 11 тыс. л.н. Наиболее поздние даты пребывания мамонтов в бассейне р. Амур указывают на время 11500 л.н. [Кузьмин, Сапунов, Болотский, 1999]. На просторах речных долин, в тундростепи обитали другие представители «мамонтовой фауны» – лошади, олени (северные и благородные), лоси, овцебыки, кабаны, другие животные [Шереметьев, Панасенко, 2013], а также, конечно, шерстистые носороги и бизоны.

В 2008 г. автором статьи и Р.А. Кобызовым был открыт археологический памятник Утени, в комплекс которого входят наскальные рисунки и жертвенник [Забияко, Кобызов, 2010]. Наскальные изображения находятся на отдельно стоящей гранитной скале (останце) высотой 10 м, шириной 6 м. Форма скалы имеет антропоморфные очертания. Рядом со скалой на отдельных валунах тоже имеются рисунки. Скала расположена в 30 км к юго-западу от посёлка Ерофей Павлович Сковородинского района

Амурской области. В 1,7 км от скалы с рисунками протекает р. Утени, правый приток р. Амазар (левый приток р. Амур). Местность в районе памятника состоит из небольших возвышенностей и заболоченных низин. Территория почти сплошь покрыта тайгой, в которой преобладают лиственницы, берёзы, ольха. У подножия скалы высота местности над уровнем моря – 501 м.

Рисунки расположены на 21 плоскости. Общее количество рисунков – 88, выполнены они светло-красной и темно-бордовой охрой. Рисунки находятся на разной высоте от земли – от 0,15 до 4 м. Основная часть рисунков располагается на высоте 150–190 см. Наиболее насыщена рисунками юго-восточная сторона скалы.

Среди зооморфных фигур наиболее значимы для нашей темы образы бизона и носорога.

Зооморфная фигура на юго-восточной стороне скалы достаточно определённо представляет образ бизона. Рисунок исполнен в реалистично-монументальном стиле, характерном для древних художественных традиций. Фигура прорисована в профиль контурными линиями, сплошная заливка отсутствует. Отчётливо обозначены крупный череп с короткими, но массивными роговыми стержнями, мощный круп.

Зооморфные изображения, которые принято интерпретировать как фигуры бизонов, нередко встречаются на наскальных рисунках Приамурья и прилегающих территорий. Рисунки бизонов обнаружены в Забайкалье в бассейне притока реки Амур – реки Аргунь на Быркинской писанице. Здесь, согласно трактовке А.И. Мазина, два бизона нарисованы отдельно друг от друга, а также изображена группа бизонов [Мазин, 1986, 100–101].

Похожие изображения бизонов были обнаружены экспедицией под руководством М.В. Константинова в 1996 г. на Шаман-Горе (Хилокский р-н, р. Арей, Забайкалье). На основной плоскости находится 49 изображений, среди которых 36 контурных изображений – образы крупных копытных животных, преимущественно бизонов. Вероятно, древний человек нарисовал на скале стадо бизонов [Константинов, Константинов, Васильев, 2003; Константинов, Евдокимова, Верещагин, 2008]. Одиночное изображение бизона зафиксировано на скале Суруктах-Хая (р. Мархa, левый приток р. Лена, Якутия) [Кочмар, 1994, 134].

Приблизительно в 400-х километрах ниже по Амуру от памятника «Утени писаница» расположен комплекс наскальных рисунков и жертвенников Калиновка (устье р. Калиновка, 406 км Верхнего Амура). Здесь на одном из рисунков контурными линиями изображено крупное животное, вполне вероятна его трактовка как фигуры бизона. С 2005 г. на памятнике Калиновка осуществляются стационарные археологические работы. В коллекции артефактов археологического объекта присутствуют три культурно-хронологических комплекса: эпоха палеометалла, осиноозерская археологическая культура позднего неолита и слой громатухинской археологической культуры, относящийся к раннему неолиту. Радиоуглеродная датировка неолитического слоя по трём образцам – 9739 (±137) л.н., 9926 (±130) л.н., 9597 (±131) л.н. (Институт археологии и этнографии СО РАН, Институт ядерной физики СО РАН) [Забияко, Миронов, 2017].

Бизоны, о которых идёт речь, – это степные бизоны (степные зубры, Bison priscus), вымершие предки современных бизонов и зубров. В период плейстоцена они заселяли огромные пространства Евразии – от Британских островов до Чукотки – и далее через Берингию просторы Северной Америки. Плейстоценовые бизоны – представители мегафауны, их вес достигал 1000 кг, длина тела – до 3 м, высота в холке – около 2 м. На разных территориях обитания популяции бизонов в процессе адаптации менялись [Флеров, 1979]. «В отличие от Европы и Восточной Сибири размеры тела и черепа бизонов в течение последнего плейстоцена практически не изменились. Эта консервативность объясняется относительной стабильностью природно-климатической обста-

новки, наличием благоприятных для существования вида степных и лесостепных пространств с богатыми кормовыми ресурсами и малой глубиной снежного покрова» [Марков, Дьяконова, Григорьева, 2017, 2].

В настоящее время наука располагает не только большими коллекциями костных останков степных бизонов, но и несколькими достаточно хорошо сохранившимися в вечной мерзлоте тушами этих древних животных. Летом 2011 г. в Усть-Янском районе на севере Якутии был найден труп Bison priscus, получивший название Юкагирский бизон. Исследования показали, что бизон умер около 10 500 календарных лет назад (абсолютный возраст – 9310 ± 45 (GrA-53290)) в период раннего голоцена и наступления резкого потепления [Boeskorov, 2015, 6, 12]. В статье, посвящённой Юкагирскому бизону, отмечается, что отдельные популяции этих животных, судя по другим находкам бизонов в Якутии, могли дожить в северной Сибири до времени около 8 тыс. л.н. [Boeskorov, 2015, 15]. Согласно ряду других публикаций, в Якутии некоторые находки костей бизонов датируются периодом 8–7 тыс. л.н. Очевидно, что южнее северной Якутии массовое исчезновение бизонов началось раньше.

В Приамурье и на других территориях около 12 тыс. л.н. началось потепление, которое сопровождали постепенное заболачивание тундростепей, на которых паслись бизоны, и расширение зоны лесов, что негативным образом сказалось на популяции этих животных. Они начали вымирать или мигрировать в более северные районы.

Изображение носорога на памятнике Утени вполне достоверно воссоздаёт образ этого животного. Трактовка этого зооморфного рисунка как изображения именно носорога подтверждается заключением Ю.Л. Болотского, кандидата геолого-минералогических наук, ведущего научного сотрудника, руководителя лаборатории палеонтологии Института геологии и природопользования ДВО РАН, согласно которому, на скале «очертания животного однозначно просматриваются» [Амурские палеонтологи, 2016]. Изображение выполнено в том же, что и образ бизона, реалистично-монументальном стиле. Сплошная заливка отсутствует, животное изображено контурной техникой в профиль.

Образы носорогов в Приамурье изображены на наскальных рисунках Быркы. А.И. Мазин зафиксировал здесь две фигуры – одна хорошо сохранившаяся, другая – частично сохранившаяся, обозначающая только заднюю часть животного. Полностью сохранившийся рисунок воссоздаёт в контурной манере массивный корпус животного, короткую шею и длинную голову, на конце которой находится клинообразный рог [Мазин, 1986, 100–101]. К сожалению, в настоящее время, как было установлено в 2017 г. в ходе экспедиции с целью мониторинга наскальных изображений Аргуни и Шилки, большинство петроглифов Быркы практически исчезло под заполнившими скальную стенку посетительскими надписями.

На памятнике Быркa А.И. Мазиным рядом со скалой с рисунками в 1983–1984 гг. проведены археологические раскопки. Был обнаружен жертвенник – место, где на протяжении длительного времени люди оставляли в жертву духам разные предметы из камня и кости. В жертвеннике в самом нижнем (пятом) культурном горизонте обнаружены, помимо прочего, куски охры и каменные предметы (скребловидное орудие, скол площадки нуклеуса), испачканные охрой, по-видимому, в процессе приготовления и нанесения на скалу красочного слоя, а также изготовленные из камня две стилизованные фигурки животных и нож из бивня мамонта. Артефакты этого слоя автором датируются временем от 12 до 8,5 тыс. л.н. [Мазин, 1986, 103].

Не исключено, что образ носорога присутствует на наскальных рисунках Средне-Шайкино (р. Шилка, левый приток р. Амура). На скале, возвышающейся над рекой, на высоте около 20 м. находится несколько плоскостей с петроглифами. На них есть зооморфные изображения, выполненные в очень архаической для региона стили-

стической манере. Животные изображены без прорисовки ушей и рогов. «Головы у них параболоидные. Древний человек передавал их как бы двумя очертаниями: вначале он наносил голову и туловище, затем подрисовывал ноги. Эта манера является одной из характерных особенностей передачи животных на ранних этапах наскального искусства в таёжной зоне Приамурья. По внешним признакам трудно определить, каких животных пытался изобразить художник. У них головы приопущены, длинные массивные туловища, непропорционально короткие ноги. У двух фигур на Среднешайкинской писанице и на плите из нюкжинского жертвенника на конце морды имеются подтреугольные выступы. Можно предположить, что это – стилизованные изображения носорогов» [Мазин, 1986, 104].

Упоминая о плите из нюкжинского жертвенника, автор указывает на обнаруженную им при изучении в 1982 г. наскальных рисунков на р. Нюкжа (Тындинский район, Амурская область) важную находку. При расчистке жертвенника, который находился на вершине скалы с рисунками, под слоем грунта с артефактами лежала гранитная плита с профильным изображением животного. У животного параболоидная массивная голова, сверху на морде обозначен клиновидный выступ. По стилистической манере это зооморфное изображение аналогично группе зооморфных изображений, расположенных на скальной стенке памятника. При этом орудия из жертвенника, некоторые из которых вымазаны охрой, а на одном есть охристый отпечаток пальца, датируются временем около 10,5 тыс. л.н. [Мазин, 1986, 95–97, 102].

Предки шерстистых носорогов, чьей прародиной считается Восточная Азия, регионы, примыкающие к Гималаям, постепенно адаптируясь к сухому, холодному и малоснежному климату, расширили ареал обитания. «Самой ближней областью, на которую могли проникнуть предки носорогов рода Coelodonta, была область Китая, Монголии и Забайкалья. Остатки шерстистого носорога были встречены в толщах саньмэнской свиты эоплейстоценового возраста, которые простираются в бассейне р. Нихэвань, и в долине Санваньхэ в провинции Шанси. Ранние формы Coelodonta обнаружены в Забайкалье, в эоплеистоценовых отложениях местонахождения Тологой. В провинции Чжоукоудянь костные остатки шерстистого носорога найдены совместно с другими видами животных, входящих в состав родов: Ursus, Huaena, Felis, Archidiskodon, Hipparion, Equus, Cervus, Bison. Встречаются они и в культурных слоях пещерных поселений палеоантропов» [Гарутт, 1998, 222]. Позднее они широко расселились в северном поясе Евразии от Атлантического побережья до Якутии. В ходе расселения на основе предковой формы формировались в результате адаптации к природным условиям региональные виды Coelodonta. «В холодном климате в условиях открытого ландшафта, в раннем плейстоцене Центральной Азии быстро сформировалась популяция носорогов, которые отличались крупными размерами, длинным и массивным черепом с развитым затылочным гребнем, массивными и укороченными костями конечностей. Призматические, гипсодонтные коронки зубов, с плоской жевательной поверхностью и грубой, толстой эмалью, были хорошо приспособлены к перетиранию сухого травянистого корма. Вероятно, эта форма и привела к появлению в раннем плейстоцене степного вида шерстистого носорога Coelodonta lenensis, который быстро проник в северные широты и распространился на территории Забайкалья и Якутии» [Гарутт, 1998, 223–224].

Около 40 тыс. л.н. популяции Coelodonta составляли одну из наиболее массовых популяций животных «мамонтовой фауны». Однако периодические колебания климата в эпоху позднего плейстоцена вели к постепенному вымиранию вида. Губительным для носорогов было, прежде всего, вызванное потеплением повышение влажности, что привело к обводнённости мест обитания, росту снежного покрова, сокращению травяных площадей, замещаемых кустарниками и лесами. Около 35 тыс. л.н. шерстистые но-

сороги исчезли в Британии и далее их ареал сжимался на северо-восток. В Западной и Центральной Европе популяция шерстистых носорогов обитала, согласно серии радиоуглеродных датировок их останков, до времени 17–16 тыс. л.н.

Останки шерстистых носорогов часто встречаются в Восточной Сибири, Забайкалье, Якутии, где популяция была очень большой. В современных научных публикациях дискутируется проблема темпов сокращения границ североевразийского ареала обитания шерстистых носорогов и временных рубежей вымирания вида к финалу плейстоцена [Лазарев, Боескоров, Томская, 1998; Гарутт, 1998; Орлова, Васильев, Кузьмин, 2008; другие]. В целом палеонтологи отмечают, что этот вид в ходе климатических изменений исчезал быстрее других представителей «мамонтовой фауны», около 15 тыс. л.н. его популяция резко снизилась, а ареал обитания сократился до локальных территорий, где малочисленные представители вида, возможно, выживали ещё несколько тысячелетий. «Последние представители носорогов рода Coelodonta, исходя из самых молодых датировок по 14С (10–15 тыс. лет) костей из культурного слоя палеолитических памятников Мальта и Буреть (Приангарье) вероятно обитали на территории Центральной Азии. Постепенно сужая ареал своего распространения на рубеже позднего плейстоцена и голоцена, шерстистый носорог вернулся на исходную свою прародину и обитал на территории Монголии и Северного Китая до полного вымирания» [Гарут, 1998, 228]. Другие исследования вскрывают иную ситуацию. «В настоящее время 14С-даты остатки шерстистого носорога Западной Сибири и Урала являются самыми “молодыми” в Евразии. В Северо-Восточной Сибири их возраст древнее 14300 л.н.; в Якутии и Забайкалье – 19600 л.н; на Русской равнине – 24000 л.н. В Западной Европе наиболее поздняя 14С-дата – около 13700 л.н. Новые данные свидетельствуют, что на севере Азии шерстистый носорог существовал по крайней мере до 10700 л.н. Эта дата не является случайной или ошибочной, так как из этого же местонахождении (Луговское) по костям мамонта получены 14С-даты с близкими значениями: 10210 ± 135 л.н. (СОАН-4752), 10820 ± 170 л.н. (СОАН-4943), 11310 ± 380 л.н. (СОАН-4755). В Зауралье и Западной Сибири сохранялись последние популяции шерстистого носорога Северной Азии. Его вымирание произошло в позднем дриасе в пределах Среднего Урала и прилегающей к нему части Западной Сибири» [Орлова, Васильев, Кузьмин, 2008, 135].

Для нашей темы материалы этих дискуссий важны для понимания региональной ситуации. На значительной части бассейна р. Амур популяция шерстистого носорога (очевидно, степного вида Coelodonta lenensis) была, по-видимому, малочисленной. Его ископаемые останки здесь крайне редки. В марте 2016 г. амурские палеонтологи получили для исследования уникальные находки – три рога, один из которых достигает 70 см [Рога шерстистого носорога]. Возможно, появятся и другие свидетельства, но вряд ли серийные. Не случайно на наскальных изображениях образ носорога редок. Показательно также, что образы этих животных локализованы на Верхнем Амуре и Нюкже, в границах или вблизи Забайкалья и Якутии.

Стилистически все описанные выше зооморфные образы наскальных изображений и гранитной плиты сходны между собой. Данную стилистическую манеру принято в пределах Приамурья, Забайкалья, Якутии относить к ранней стадии развития изобразительной деятельности.

Выводы

Стилистический анализ и традиционный для археологических датировок наскальных изображений метод привлечения данных, полученных в ходе вскрытия жертвенников, расположенных близ скал с рисунками, указывает на позднепалеолитический – ранненеолитический возраст образов бизонов и носорогов. Этот позднепалеолитический – ранненеолитический возраст соотносится в северо-восточной части Евра-

зии с климатическим периодом постепенного перехода от плейстоцена к голоцену. Данные палеонтологии указывают, что в этот период происходит вымирание «мамонтовой фауны», причем шерстистые носороги исчезли раньше (не позднее 12–10 тыс. л.н.), бизоны медленнее (не позднее 10–8 тыс. л.н.). В Приамурье процесс исчезновения этих животных завершился, судя по общей динамике исчезновения видов в Евразии, раньше, поскольку здесь ландшафтно-климатические голоценовые изменения происходили раньше, чем в более северных районах. В данном случае археологические и палеонтологические данные хорошо коррелируют между собой.

Реалистические, соответствующие натуре наскальные изображения бизонов и носорогов не могли появиться на скалах позднее исчезновения этих животных и вне связи с археологическими культурами, материалы которых зафиксированы культурными отложениями под скалами. Следовательно, датировки данных зооморфных образов обозначают существование в регионе символической деятельности в форме создания наскальных изображений в период не позднее 12–10 тыс. л.н. Наскальные изображения являлись одним из способов визуализации религиозно-мифологических представлений и реализации магических практик. Соответственно, в этот период в Приамурье уже существуют религиозные практики, генезис которых в более простых формах начался раньше.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Амурские палеонтологи изучили контрабандный рог носорога [Электронный ресурс]. – URL: http://old.archeo-news.ru/2013/11/blog-post_15.html (дата обращения 20.05.2018).

2. Гарутт, Н.В. Шерстистый носорог: Морфология, систематика, геологическое значение: дис. … канд. геолого-минералогических наук: 04.00.09 / Н.В. Гарутт. – Санкт-Петербург, 1998. – 247 с.

3. Забияко, А.П. «Утени-писаница» – новый памятник наскального искусства в Западном Приамурье / А.П. Забияко, Р.А. Кобызов // Традиционная культура Востока Азии / под ред. А.П. Забияко. – Благовещенск: Издательство Амурского государственного университета, 2010. – Выпуск 6. – С. 83–102.

4. Забияко, А.П. Культовый комплекс Калиновка: основные результаты археологических исследований 2006–2014 гг. / А.П. Забияко, М.А. Миронов // Религиоведение. – 2017. – № 4. – С. 5–19.

5. Зубр: Морфология, систематика, эволюция, экология / отв. ред. акад. В.Е. Соколов. – М.: Наука, 1979. – 496 с.

6. Константинов, М.В. Под покровительством Большого Шамана / М.В. Константинов, А.В. Константинов, С.Г. Васильев. – Чита: Экспресс, 2003. – 53 с.

7. Константинов, М.В. Красочное стадо бизонов в гроте Шаман-Горы / М.В. Константинов, Л.В. Екимова, С.Б. Верещагин // Тр. II (XVIII) Всерос. археол. съезда в Суздале. – М., 2008. – Т. 3. – С. 45–49.

8. Кочмар, Н.Н. Писаницы Якутии / Н.Н. Кочмар. – Новосибирск: Изд-во Ин-та археологии и этнографии, 1994. – 263 с. – С. 134.

9. Кузьмин, Я.В. Радиоуглеродный возраст мамонтов из палеолитических и палеонтологических местонахождений Приамурья: первые результаты / Я.В. Кузьмин, Б.С. Сапунов, Ю.Л. Болотский, Ю.Л., Й. ван дер Плихт, Л.А. Орлова // Проблемы археологии, этнографии и антропологии Сибири и сопредельных территорий (Материалы VII Годовой сессии Института археологии и этнографии СО РАН. Декабрь 1999 г.). – Новосибирск: Издательство Института археологии и этнографии СО РАН, 1999. – Т. V. – С. 420–422.

10. Лазарев, П.А. Млекопитающие антропогена Якутии / П.А. Лазарев, Г.Г. Боескоров, А.И. Томская, Ю.В. Лабутин. – Якутск: ЯНЦ СО РАН, 1998. – 167 с.

11. Мазин, А.И. Таёжные писаницы Приамурья / А.И. Мазин. – Новосибирск: Наука, 1986. – 260 с.

12. Марков Р.А. История научных исследований степного бизона (Bison priscus) [Электронный ресурс] / Р.А. Марков, А.Т. Дьяконова, Л.В. Григорьева // Universum: Химия и биология: электрон. научн. журн. – 2017. – № 3 (33). – URL: http://7universum.com/ru/nature/archive/item/4448 (дата обращения: 10.05.2018).

13. Рога шерстистого носорога стали экспонатами амурского палеонтологического музея [Электронный ресурс]. – URL: http://amurnc.ru/2016/11/roga-sherstistogo-nosoroga-stali-eksponatami-amurskogo-paleontologicheskogo-muzeya/ (дата обращения: 10.05.2018).

14. Русанов, Б.С. Ископаемые бизоны Якутии / Б.С. Русанов. – Якутск: Кн. изд-во, 1975. – 143 с.

15. Флеров, К.К. Систематика и эволюция / К.К. Флеров // Зубр: Морфология, систематика, эволюция, экология / отв. ред. акад. В.Е. Соколов. – С. 9–127.

16. Шер, А.В. Млекопитающие и стратиграфия плейстоцена крайнего северо-востока СССР и Северной Америки / А.В. Шер. – М.: Наука, 1971. – 310 с.

17. Шереметьев, И.С. Тенденции изменения ареалов копытных на юге Дальнего Востока (плейстоцен – современность) / И.С. Шереметьев, В.Е. Панасенко // Вестник ДВО РАН. – 2013. – № 2. – С. 41–46.

18. Орлова, Л.А. Новые данные о времени и месте вымирания шерстистого носорога (Coelodonta antiquitatis Blumenbach, 1799) / Л.А. Орлова, С.К. Васильев, Я.В. Кузьмин, П.А. Косинцев // Доклады Академии наук, 2008. – Т. 423. – № 1. – С. 133–135.

19. Boeskorov G.G. The Yukagir Bison: The exterior morphology of a complete frozen mummy of the extinct steppe bison, Bison priscus from the early Holocene of northern Yakutia, Russia [Электронный ресурс] / G.G. Boeskorov, O.R. Potapova, A.V. Protopopov, V.V. Plotnikov, L.D. Agenbroad, K.S. Kirikov, I.S. Pavlov, M.V. Shchelchkova, I.N. Belolyubskii, M.D. Tomshin, R. Kowalczyk, S.P. Davydov, S.D. Kolesov, A.N. Tikhonov, J. van der Plicht // Quaternary International xxx (2015), 1–17. – URL: https://doi.org/10.1016/j.quaint.2015.11.084 (дата обращения 20.05.2018).

20. Stuart A.J. Extinction chronology of the woolly rhinoceros Coelodonta antiquitatis in the context of late Quaternary megafaunal extinctions in northern Eurasia [Электронный ресурс] / A.J. Stuart, A.M. Lister // Quaternary Science Reviews, 51 (2012), 1–17 [Электронный ресурс]. – URL: http://www.rhinoresourcecenter.com/pdf_files/135/-1351170424.pdf (дата обращения 20.05.2018).

ВАН ЮЙЛАН

Доктор исторических наук, профессор, руководитель Центра по изучению северо-восточной истории Китая Даляньского университета, Почётный президент Института по изучению Дальнего Востока Хэйхэского университета (КНР)

ДРЕВНЕЙШИЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ ТРАДИЦИИ СЕВЕРО-ВОСТОЧНОГО КИТАЯ

Аннотация. В статье рассматриваются древние религиозные традиции Северо-Восточного Китая. На материале археологических раскопок автор рассматривает мно-

гообразие неолитической религиозной культуры Северо-Востока Китая, культуру северо-восточных нефритов, культ птиц и культуру птиц в Северо-Восточном Китае.

Ключевые слова: религиозные традиции, Северо-Восточный Китай, Дунбэй, неолит, неолитическая культура, нефриты, культ птиц, культура птиц.

WANG YULANG

Doctor of History, Full Professor, Head of the Center for Studying of Northeast History of China of Dalian University, Honorary president of the Institute of Studying of the Far East of the Heihe University (People's Republic of China)

THE OLDEST RELIGIOUS TRADITIONS OF NORTHEAST CHINA

Abstract. The article discusses the ancient religious traditions of Northeast China. The author examines the diversity of the Neolithic religious culture of northeastern China, the culture of northeastern nephritis, the cult of birds and the culture of birds in northeastern China on the archeological material.

Keywords: religious traditions, Northeast China, Dongbey, Neolithic, Neolithic culture, jade, bird cult, bird culture.

В настоящее время археологами обнаружено более 20 археологических памятников, указывающих на первые признаки пребывания человека в Северо-Восточном Китае (Дунбэе). Эти памятники имеют одну особенность: чем южнее находятся древние признаки существования людей, тем к более раннему историческому периоду они относятся.

Так, например, в 1978 г. были обнаружены самые ранние останки человека в местечке Мяохоушань в уезде Бэнси провинции Ляонин. Археологи обнаружили два окаменелых зуба: возраст одного 400–500 тыс. лет, другого – 200–300 тыс. лет. Помимо этого, найдены обработанные человеческой рукой изделия из камня. В местечке Мяохоушань самая важная находка – остатки кострища, которое указывает на то, что эти архантропы уже умели разводить и поддерживать огонь. Археологи нашли также обугленные кости зверей, это означает, что архантропы уже питались не сырой, а обработанной на огне пищей, – этот метод позволял питаться более качественно, сокращать время на переваривание пищи и освобождал время для разнообразных видов деятельности. Следовательно, в этом регионе образ жизни архантропов выходил на более высокий уровень.

Кроме этого, в 1974–1984 гг. археологами было обнаружено множество останков окаменелости архантропов в пещере на горе Цзиньнюшань в г. Инкоу в южной провинции Ляонин. Исследования антропологов показали, что возраст окаменелых останков архантропов в Цзиньнюшань насчитывает уже около 280 тыс. лет.

В 1973–1975 гг. археологами были обнаружены окаменелые останки (зубы и другие) архантропов в пещере рядом с г. Чжаоян, уезд Кацзо в западной части провинции Ляонин. Возраст этих останков насчитывает приблизительно 150 тыс. лет. Пещеру, где был найден антропологический материал, называют Гэцзыдун, поэтому древнейшего обитателя этой местности назвали *гэцзыдунжэнь* (кит. *гэцзыдунский человек*). В г. Аньту уезда Юйшу провинции Цзилинь, в г. Харбине, г. Учане провинции Хэйлунцзян обнаружены останки архантропов, которым более 50–70 тыс. лет.

Расположение археологических памятников указывает, что большинство останков архантропов находятся в провинции Ляонин.

Многообразие неолитической религиозной культуры Северо-Восточного Китая

В археологических памятниках культуры *синлунва* обнаружены вырезанные из камня изображения женских существ с акцентированными половыми признаками. Эти каменные статуэтки женщин изображают богинь плодородия. Наиболее впечатляющие сведения о древнем культе плодородия были получены при раскопках Нюхэлян, археологического памятника культуры *хуншань*, расположенного на юго-западе провинции Ляонин. Здесь был обнаружен большой по размерам храмовый комплекс, посвящённый богине плодородия, и крупный фрагмент скульптурного изображения этого женского существа – глиняная голова, которая была инкрустирована нефритом. Ритуальное изображение женских богинь, скульптура нюхэляньской богини, символизирующие культ женщины-прародительницы, хозяйки урожая, источника плодородия, демонстрируют развитые формы неолитической религиозной культуры Северо-Восточного Китая.

Своеобразными были погребальные обряды культуры *синлунва*. Археологические материалы свидетельствуют, что во многих случаях умерших людей хоронили внутри дома, в комнатах под полом. Глубина могильной ямы была около 50–80 см. После проведения обряда похорон глиняный пол в том месте, где была перед погребением вырыта могила, вновь восстанавливался, и в доме продолжали жить родственники умершего. В этих обрядах перед учеными-археологами предстала неординарная идея сосуществования жизни и смерти.

В некоторых случаях люди в могильной яме были погребены вместе со свиньями (свиноматками) и кабанами-производителями. Нередко в могилу вместе с покойником укладывали вместе с погребальным инвентарём кости свиней, челюсти, кабаньи клыки. Какую идею может выражать эта особая форма погребения? Возможно, мы встречаемся здесь с культом свиньи. Следует вспомнить, что свиноводство занимало важное место в жизнеобеспечении оседлого неолитического населения Северо-Восточного Китая.

В г. Фусинь в местечке Чахэ в ходе археологических раскопок обнаружена фигура дракона, выложенная камнями, она находится на центральной площади древнего поселения, её длина – 19.7 метров. Это самая ранняя и большая фигура дракона, выполненная из камня, в Китае. Она указывает на формирование в религиозно-мифологическом сознании населения Дунбэя представлений об этом необыкновенном существе и зарождение культа дракона.

В местечке Синькайлю рядом с озером Синькайху в провинции Хэйлунцзян обнаружена голова орла, выполненная резьбой по кости и керамическая копия головы человека. Помимо этого, было сделано ещё много интересных находок.

Благодаря этим материалам, которые отражают древние религиозные верования и практики, мы знаем, что исторический период, датированный временем 8–5 тыс. лет назад, в Дунбэе был эпохой культурного прогресса и возникновения новых форм религиозной жизни.

Культура северо-восточных нефритов

В одном из археологических памятников культуры *синлунва* обнаружены яшмовые подвески и нефритовые скульптуры. Это самое раннее историческое свидетельство использования нефритов. В культуре *синлунва* практиковались, как уже упоминалось выше, захоронения под полом в жилищах. В одном из таких захоронений при раскопках были обнаружены самые ранние нефритовые изделия Северо-Восточного Китая. Помимо этих находок, яшмовые подвески и изделия из нефрита найдены на археологических памятниках, находящихся близ г. Цицикар, г. Цзиси, г. Шаньчжи уезда Илань, а также в других местах. Нередко нефритовые изделия встречаются при раскопках погребений. Они сопровождали умершего в иной мир.

Особое место изготовление и ритуальное использование нефритов занимало в культуре *хуншань*. Практика ношения нефритовых изделий в период неолита достигла в Северо-Восточном Китае своего апогея 5000–6000 лет назад именно в культуре *хуншань*. В культуре *хуншань* был достигнут самый высокий уровень обработки нефрита и художественной выразительности изделий из этого камня. Это была одна из вершин культурного развития не только Северо-Восточного Китая, но и в целом древнекитайской цивилизации. С нефритом в сознании древних людей были связаны, по-видимому, представления о его магических возможностях.

Магическая гора Иулюйшань и культура шаманских обрядов

В западном регионе провинции Ляонин находится гора Иулюйшань, её площадь 680 кв. м, высота 886.6 м над уровнем моря. С глубокой древности эта гора была объектом религиозного почитания, люди верили, что гора является местопребыванием духов и богов. В системе традиционного китайского мировоззрения Иулюйшань является священным местом, представления о её силе и магических функциях аналогичны тем, которые связаны с великой горой Тайшань (провинция Шаньдун). В прошлом на горе Иулюйшань проводились шаманские обряды. Не является ли эта гора, согласно религиозным воззрениям, входом в жилье шаманов? Вполне возможно.

Истоки шаманской культуры в Северно-Восточном Китае возникли 5 тыс. лет назад, с тех пор шаманские верования и практики сохраняются до настоящего времени. Можно с уверенностью утверждать, что культура нефритов и культура шаманизма составляют основу духовного мира древних обществ Дунбэя.

Культ птиц и культура птиц в Северо-Восточном Китае

В Дунбэе почитание птиц как форма тотемизма существуют уже 7 тыс. лет. Выше мы уже упоминали о первых признаках культа дракона в этом регионе. Очевидно, что зарождение культов птиц и дракона произошло почти одновременно.

В Северно-Восточном Китае самые ранние признаки культа птиц обнаружены в наскальных изображениях, которые находятся в нижнем течении Амура и в западной части ляонинского региона. Истоки культа птиц появились в Дунбэе около 10 тыс. лет назад. Археологами при проведении раскопок были обнаружены образы чайки на изображениях, вырезанных на кости, возраст этих артефактов составляет около 7 тыс. лет. В 1980 г. в раскопках археологического памятника (могильника) Синькайлю рядом с озером Синькайху (русское название – Ханка) в провинции Хэйлунцзян обнаружена изображающая голову орла резьба по кости, длина изделия 7.3 см. Помимо этого, было сделано много других находок, отражающих религиозно-мифологические представления о птицах.

В последующие эпохи культ птиц – орла и других пернатых в Северно-Восточном Китае существовал у разных народов. Так, культ лебедя бытовал у чжурчжэней, культ вороны и сороки – у маньчжуров.

Яшмовые подвески в форме лебедя

В последние годы в ходе раскопок захоронений Северо-Восточного Китая, Внутренней Монголии, Монголии, Дальнего Востока России и северного Корейского полуострова были неоднократно найдены изделия, выполненные резьбой по яшме и изображающие лебедя. Кроме яшмовых украшений, обнаружены другие поделки с видом этой птицы. Следовательно, более 1000 лет назад у северных народностей существовал культ лебедя. Лебедя как священную птицу почитали кидани, чжурчжэни, монголы. Древние северо-восточные народы не только считали, что лебедь – это благородный и священный символ. Существовали также представления о том, что лебедь подобен зеркалу, которое помогает очистить дух народа.

Заключение

Северо-Восточный Китай представляет собой территорию, на которой люди поселились уже в период среднего и верхнего палеолита, в эпоху неолита они создали здесь материальную и духовную культуру высокого уровня развития. Религия играла большую роль в духовной культуре неолитического населения Дунбэя. На основании археологических данных можно выделить существование в этом регионе культа плодородия и женских божеств – покровительниц плодородия, культа свиней, птиц, камней (нефрита), гор и других объектов живого и неживого мира, которые были наделены религиозным сознанием магическими свойствами. Некоторые из этих магических верований входили в систему шаманизма, который зарождается в Северо-Восточном Китае в неолитическую эпоху. Неолитические религиозные традиции заложили основу дальнейшего религиозного развития народов Северо-Восточного Китая.

ЛЬЮИС Д.
Доктор наук, профессор
Юннаньский университет (КНР)

КЛЮЧЕВЫЕ ЦЕННОСТИ В ЯПОНСКОЙ РЕЛИГИИ И КУЛЬТУРЕ*

Аннотация. Во время контакта между собой, цивилизации и культуры могут заимствовать друг у друга и адаптировать разные аспекты. Однако, при этом происходит фильтрация заимствований посредством собственных культурных ценностей. В данной статье рассмотрены некоторые ключевые ценности в японской культуре, проявляющиеся как в религиозных, так и в нерелигиозных сферах. Подобные ценности могут существовать внутри других культур или цивилизаций, но их конкретные конфигурации внутри определённой культуры могут отличать одну культуру от другой.

Ключевые слова: Япония, религия, ценности, культура, этнография.

DAVID C. LEWIS
DSc, Professor
Yunnan University (PRC)

KEY VALUES IN JAPANESE RELIGION AND CULTURE

Abstract. As civilizations and cultures come into contact with one another, there are borrowings and adaptations. However, this process is filtered through certain cultural values. This paper examines some key values in Japanese culture which are expressed in both “religious” and “non-religious” forms. Similar values may be present within other cultures or civilizations but their specific configurations within a particular culture may distinguish one culture from another.

Keywords: Japan, religion, values, culture, ethnography.

На протяжении всей истории люди кочевали, переходя с места на место. Так в некоторой степени осуществлялись контакты между культурами, между разными цивилизациями. В тех случаях, когда отсутствуют письменные свидетельства древности, мы можем узнать о контактах между народами, изучая то, как они, к примеру, создавали

* Впервые статья была опубликована в журнале «Религиоведение». № 4. 2018.

предметы из бронзы и железа – то есть, как распространялась технология их изготовления. Если знание о технологии могло распространяться, к примеру, с Ближнего Востока через Центральную Азию в Китай, то идеи, в том числе и религиозные, тоже могли преодолевать границы разных цивилизаций. Однако в новой культуре выражение таких представлений могло приобретать новые формы: например, существует даже теория о том, что китайская письменность до какой-то степени отражает знание определённых историй, написанных в первых главах Библии [Kang, 1979; Chan, 2006, 45–71]. Хотя такая интерпретация, конечно, спорна, мы всё-таки можем согласиться с тем, что на протяжении многих веков разные культуры влияют друг на друга.

Как мы знаем, в современном мире происходят процессы «глобализации». Мы можем понимать эти процессы по-разному, особенно из-за того, что они включают в себя разные аспекты. Наиболее очевидный уровень глобализации – это распространение материальных вещей, к примеру, мобильных телефонов по всему миру. Везде людям нужно общаться друг с другом, поэтому новые способы коммуникации с лёгкостью принимаются не только в Москве или Лондоне, но и на далёкой Чукотке, и в бескрайних степях Монголии, и даже в джунглях Новой Гвинеи.

В рамках данной статьи, однако, было бы интересно рассмотреть процесс распространения духовных представлений от одной цивилизации или культуры к другой. Кажется, что такой процесс гораздо сложнее, чем распространение сотовых телефонов. Автор предполагает, что внутри каждой культуры существует так называемый «фильтр», через который такие представления должны пройти. Если они подходят данной культуре, то смогут успешно пройти эту «фильтрацию». В частности, можно предположить, что уже внутри культуры изначально заложена система ценностей, которая действует как культурный «фильтр». Культура гораздо легче принимает инновацию, если внутри неё уже существуют подходящие для такого нововведения традиции. Если же подобных традиций пока существует, или местные люди в принципе воспринимают новые идеи как «чужие», то инновация не сможет глубоко проникнуть в новую культуру. Так, местные люди могут принимать новое только на поверхности, особенно, если какие-то силы внутри страны или авторитет властей влияет на них, например, когда коренные народы Сибири принимали православные иконы, но при этом через иконы продолжали молиться своим традиционным богам.

Когда есть свобода выбора, когда люди сами могут принимать или отказываться от новых традиций, то культурный «фильтр», сформированный на основе традиционных ценностей, определяет, какие инновации будут приняты, а и какие останутся в стороне. Здесь хотелось бы привести пример японской культуры, в частности, восприятие Рождества в современной Японии.

На первый взгляд, можно сказать, что христиан среди японцев очень мало, и поэтому сложно было бы ожидать, что они празднуют Рождество. Однако, праздник стал в Стране восходящего солнца весьма популярным. В декабре в магазинах можно услышать рождественские (в понимании японцев) песни. Содержание этих песней, однако, в основном о Санта Клаусе или о его оленях – к примеру, «Santa Claus is coming to town» или «Rudolf the red-nosed reindeer». В этом отражается влияние Америки или Западной Европы, поскольку нет ни единого упоминания, к примеру, о русском Деде Морозе. Тем более, речь не идёт об Иисусе Христе и обстоятельствах его рождения.

Можем предположить, что одним из культурных «фильтров» является вера. Менее одного процента японцев, по официальным данным, являются прихожанами христианских церквей, хотя гораздо большее число считают себя «христианами» потому, что они учились в христианской школе или они провели свадьбу по христианской традиции (следует заметить, что свадьба «по-христиански» в Японии обычно стоит мень-

ше, чем другие виды свадьбы). Однако, только лишь верой, или её отсутствием, невозможно объяснить, почему такое большое число японцев празднует Рождество.

Осмелюсь предположить, что те черты Рождества, которые японцы переняли, имеют сходства с традиционными обрядами празднования Нового Года. Другими словами, празднование Рождества 25-ого декабря, за одну неделю до Нового Года, становится т.н. новым типом новогоднего праздника. Таким образом, главным «фильтром» являются местные традиции празднования Нового Года.

С недавних пор некоторые японские семьи стали соблюдать новую «традицию»: Санта Клаус может приносить подарки детям. Однако, до этого в Японии уже существовало представление о том, что можно просить благословения от семи богов удачи (七福神, *shichifukujin*), в том числе от весёлого бога по имени *Hotei-osho* или *Hotei-sama*. В Китае люди назвали его «смеющийся Будда» (笑佛*Xiào Fó*), но официальное его имя звучит как *Bùdài* (布袋) на китайском, или *Hotei* на японском. Китайские иероглифы в его имени означают «Мешок ткани. Это толстый человек, который особенно любит детей и может давать им подарки. Очевидно, что он напоминает упитанного Санта Клауса, у которого тоже есть мешок подарков для детей. Поэтому японцам нетрудно было принять Санта Клауса, ведь в их культуре уже существовал подобный образ. Т.о., сквозь «фильтр» существующей традиции смогла пройти концепция Санта Клауса, но этот «фильтр» препятствует распространению знания об Иисусе Христе.

В конце года в японских фирмах проводится вечеринка под названием 忘年会 (*bōnenkai*). Раньше в таких мероприятиях принимали участие только мужчины (женщины выступали в качестве обслуживающего персонала). Теперь же существуют Рождественские вечеринки, куда женщины, в том числе жены рабочих, могут прийти. Таким образом, можно говорить о том, что Рождественские вечеринки более «демократичны», по сравнению с традиционными японскими предновогодними празднествами.
Под Новый Год в Японии люди ставят специальные декоративные растения около двери и вешают украшения над домом. Стоящие по бокам от двери *kadomatsu* являются разновидностью сосны. Эта традиция могла поспособствовать тому, что японцы приняли традицию наряжать рождественскую ёлку.

Когда японцы празднуют Новый Год, они едят особенные блюда. Поэтому они стремятся есть что-то особенное и во время Рождества, например, специальный торт. Теперь так же стало популярным ходить на Рождество в ресторан KFC и есть там курицу. Говорят, что эта традиция пошла от того, что долгое время иностранцы не могли найти индейку в Японии и поэтому ели курицу, но мы полагаем, что отчасти это происходит потому, что основатель ресторанов KFC немного похож на Деда Мороза!

Вышеизложенные примеры показывают, что «фильтр» работает таким образом, что нерелигиозные аспекты Рождества свободно проникают в японскую культуру, а религиозные аспекты не могут пройти сквозь него. Поэтому можно согласиться с человеком, который, заполняя анкету, предложенную автором, написал о том, что «Рождество – это нерелигиозный праздник».

С другой стороны, уже существующие религиозные представления японцев могут принимать элементы извне и включать эти «иностранные» аспекты в японские религиозные обряды. Приведём пример одного завода, где автор проводил исследование религиозных обрядов. Там уже много лет ежегодно проводится ритуал «поминок»: на могилу умершего приносят предметы, – такие же, как для умерших родственников, предков. Однако, человек, на чью могилу приходят, не приходится никому из них родственником и вообще – иностранец.

В 1927 году Антонио Минелли, итальянец, совершил самоубийство в Японии. Рабочие завода, где он работал, до сих пор не знают, почему он совершил самоубийство и только предполагают, что он сошёл с ума. Однако два раза в год по крайне мере

один из менеджеров завода посещает могилу этого человека, где зажигает ладан и кланяется, словно «предку» [Lewis, 2018, 162–164].

Минелли оставил жену в Италии, но детей у них не было. Согласно традиционным японским верованиям, он может стать опасным как «непривязанный дух» (*muenbotoke* 無縁仏 – умерший, у которого нет родственников, которые могли бы присматривать за его могилой). Такой дух должен быть умиротворён. И это несмотря на то, что он был, по крайней мере, номинально римским католиком. Более важным здесь, однако, было то, что он покончил жизнь самоубийством, поэтому надо успокоить его дух.

Когда автор спрашивал у участников этого обряда, что они думают об этой практике, один менеджер сказал, что, по его мнению, существует слишком много религиозных обрядов на их заводе, они занимают слишком много времени, поэтому желательно сократить хотя бы несколько из них.

Другой человек, по имени Накахаши-сан, ответил на этот вопрос с позиций памяти. Он сказал, что его чувства или мысли, когда он кланяется перед могилой, – это воспоминания или размышления о том, что он знает об истории своей компании и роли Минелли в ней. Могила напоминает ему о тех днях и заставляет его вспомнить. Для него или для фирмы могильный обряд является «обязанностью», и у него нет других чувств к нему.

В отношении Минелли от использует одно интересное слово – это слово «дайсэмпай» (*daisenpai* 大先輩). Слово «сэмпай» означает «старший коллега», а «дайсэмпай» означает «большой» или «великий» старший коллега – то есть «сэмпай» тем, которые были сэмпаями для самого Такахаси-сан. Как один из основателей фабрики, итальянец является «предком» нынешнего поколения сотрудников, в которое входит и сам Накахащи-сан.

Как дайсэмпай, Минелли не имеет семейных отношений с теми, кто совершает для него поминальный обряд. Ему не «поклоняются». Для тех, кто совершает обряды, даже не обязательно иметь какую-либо веру в загробную жизнь. Те, кто участвует, могут только сохранить таким образом память о своих «дайсэмпаях»: от имени компании, они действуют таким образом, как обычно соблюдают обряды для предков: они должны чистить могилу, сжигать благовония и поклониться перед могилой. Если Минелли изначально рассматривается как некий «непривязанный дух» (無縁仏*muenbotoke*), то ныне живущие могут надеяться на то, что с помощью обрядов можно предотвратить любую опасность для компании, которую его дух может представлять.

Стоит подчеркнуть, что упомянутый ритуал и отношение к нему людей выражают четыре широко распространённые ценности японской культуры:

1) Концепция памяти. Данная концепция проявляется в том значении, которое придаётся практике поминания умерших и тому, чтобы кто-то взял на себя ответственность за выполнение ритуалов.

2) «Уважение к старшим». В промышленном контексте это выражается в открытом уважении к сэмпаям, к более опытным и успешным представителям «предыдущего поколения» компании. Внутри семьи это уважение традиционно должно проявляться по отношению к пожилым людям. После смерти эти люди почитаются на своих могилах и у семейного буддийского алтаря как «предки».

3) Страх того, что находящееся не на своём месте «нечисто» или опасно. Дух Минелли мог стать «непривязанным» или «блуждающим», если бы никто не совершал обрядов по нему. Если его дух станет *muenbotoke* (**無縁仏**), он может быть злопамятным, что может быть опасно. Такие понятия очень похожи на те, которые описала Мэри Дуглас (Mary Douglas) в своей книге «чистота и опасность», определив их как «грязь», «неуместную материю». Для японцев религиозные обряды очень часто связа-

ны с аспектами чистоты и загрязнения. Это третий компонент, имеющий немаловажное значение в японской культуре.

4) Четвертая «важная ценность» – это безопасность. Особое внимание уделяется безопасности и защите, которая проявляется во многих различных аспектах японской культуры – как религиозной, так и нерелигиозной. Если некоторые бедствия могут произойти из-за пренебрежения конкретными религиозными обрядами, «безопаснее» соблюдать ритуалы, чем рисковать катастрофой. Например, страх перед потенциальными опасностями заставляет многих японцев искать чувство безопасности в оберегах в своих автомобилях и в других религиозных практиках.

Если люди боятся определённых духов, потому что они считаются «неуместными». Это демонстрирует, что понятия чистоты и загрязнения дополняют понятия безопасности и защищённости. В основном эти две темы являются двумя сторонами одной медали. Точно так же уважение к старшим, пока они живы, сливается с почитанием предков после их смерти. Поэтому эти две «важные ценности» также тесно связаны.

Однако эти «важные ценности» никоим образом не ограничиваются только сферой религии. Они проявляются как в религиозных, так и в нерелигиозных формах. Не обязательно, чтобы нерелигиозные выражения этих «важных ценностей» были секуляризованными версиями религиозных: представляется более вероятным, что некоторые общие культурные ценности проявляются в различных формах.

Большинство или все эти основополагающие ценности также можно найти в других культурах за пределами Японии. Однако то, что даёт им их отличительную характеристику в любой конкретной культуре, – это то, как они взаимодействуют друг с другом. Каждая культура похожа на созвездие: для обычного глаза каждая звезда выглядит довольно похожей на другие (хотя у них есть большие различия, обнаруженные специалистами), но то, что даёт каждому созвездию свою уникальность, – это особая форма, по которой эти звезды кажутся связанными друг с другом. Точно так же «важные ценности», которые были упомянуты в данной статье, могут быть найдены в других культурах, но именно особенности их взаимодействия помогают какой-либо конкретной культуре обрести особый, уникальный характер.

На поверхности кажется, что контакт между цивилизациями и культурами происходит в той ситуацией, когда разница между культурами не очень заметна. Молодые люди слушают одинаковые песни, носят джинсы, общаются по мобильным телефонам, пользуются такими сайтам, как Фейсбук, и так далее. Однако внутри каждой культуры существуют ценности, которые не так легко меняются. Можно изменить «фасад» культуры, но суть или не меняется вовсе, или меняется очень медленно. Эти ценности являются «фильтрами», которые сохраняют суть культуры в течение многих поколений.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Chan, K.Th.. Faith of Our Fathers: God in Ancient China / K.Th. Chan. – Shanghai: China Publishing Group Orient Publishing Center, 2006.

2. Lewis, D.C. Religion in Japanese Daily Life / D.C. Lewis. – London and New York: Routledge, 2018. – P. 162–164.

3. Kang, C.H. The Discovery of Genesis in the Chinese Characters / C.H. Kang, Nelson, R. Ethyl. – St. Louis: Concordia, 1979.

ЛЬВОВА Э.С.
Доктор исторических наук, профессор
Кафедра африканистики, ИСАА МГУ (Россия, Москва)

ХРИСТИАНСТВО И ТРАДИЦИОННЫЕ ВЕРОВАНИЯ НАРОДОВ ТРОПИЧЕСКОЙ АФРИКИ – ТИПИЧНЫЙ ПРИМЕР ИСТОРИИ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ МИРОВЫХ И ЛОКАЛЬНЫХ РЕЛИГИЙ[*]

Аннотация. Сегодня в Тропической Африке христианство укрепилось достаточно прочно и продолжает увеличивать число приверженцев. История его проникновения и укрепления в традиционной среде типична для других континентов. На континенте есть все деноминации и возникают новые протестантские группы. Однако это не означает вытеснения из сознания африканцев традиционных верований. Процесс взаимодействия этих систем миропонимания длителен, сложен, не до конца изучен. Принятие её было не просто. Африканцы зачастую воспринимали европейские материальные предметы (приборы, предметы одежды, кресты и чётки и т. п.) как фетиши новых, более сильных верований, придавали им магическое значение. Затем, становясь христианами, «встраивали» в новою систему миропонимания элементы привычных представлений, использовали традиции изобразительного искусства и своих ритуалов. Возникали и исчезали новые варианты синкретических представлений и систем – афрохристианские церкви и секты, некоторые из которых позднее признавались как самостоятельные деноминации. Менялось отношение христианских церквей к традиционным ценностям африканцев. Первыми миссионерами были католики. Поначалу они их не принимали, отлучая новоообращеннных, проводящих старинные обряды (инициации детей, полигамные браки, обращение к традиционным колдунам и т. п.). Позднее от такого строгого отношения они были вынуждены отказаться. А с 60-х годов XX века Ватикан провозгласил официально политику «африканизации» католичества. Со второй половины X1X столетия активно стали действовать протестантские церкви. XX век, особенно период после колонизации стал временем широкого распространения этих деноминаций. В современной Африке традиционные верования в массовом сознании достаточно живы независимо от официального признания мировых религий. Практически все христианские деятели спокойно относятся к так называемому «двоеверию». Нередко христианство выступает лишь как флёр над более глубокими и естественными с точки зрения рядового африканца традиционными верованиями

Ключевые слова: Львова Э.С., христианство, Африка, африканизация, традиционные религии.

LVOVA E.S.
Dr. Hab.
The Institute of Asia and Africa, Moscow State University (Moscow, Russia)

THE CHRISTIANITY AND TRADITIONAL BELIEFS OF SUB-SAHARAN AFRICA'S PEOPLES AS A TYPICAL CASE OF HISTORY OF INTERACTION BETWEEN WORLD AND LOCAL RELIGIONS

Abstract. Christianity is very important in Sub-Saharan Africa today. The number of new Christians is growing. All the Christian denominations exist and new protestant communities arise there. But local African beliefs don't disappear. The process of interaction of the two worldview systems is long and complicate. We can speak about three steps of it (the 4th

[*] Впервые статья была опубликована в журнале «Религиоведение». № 4. 2018.

century AD, the 15th–16th centuries AD and since the 19th century). At the beginning, the work of Christian missionaries was not successful. Only the 19th century became the time of widespreading of Christianity. At the first time, Africans took European material things (icons, books, crosses, etc.) as magic fetishes of new strong religions and included them into their own rituals. Then they included elements of their traditional believes into Christianity. The next step is the arising of syncretic Afro-Christian churches. Some of them became independent organizations. Christianity in Africa changed its attitude to African beliefs too. For a long time Christian priests absented new Christians if they made traditional customs (initiations of children, plural marriage, addressing traditional magicians, etc.). Later they became not so straight. Now Vatican is conducting official policy of africanization.The first Christians in Sub-Saharan Africa were Catholics. But the 20th century became the time of Protestant churches. Nowadays Sub-Saharan Africa has all the Christian denominations, but keeps traditional believes as well. However, sometimes Christianity is only a veil covering deeply-rooted traditional beliefs.

Keywords: Lvova E.S., Christianity, local traditions, Africa, africanization.

Христианство, как и другие мировые религии, давно распространилось далеко за пределы места своего возникновения. В новых землях существовали свои традиционные верования и ритуалы (нередко называемые языческими). Процессы столкновения двух систем духовной культуры (местной и пришлой) очень сложны. Как правило, старые представления ещё долго существуют в среде новообращённых. Элементы их нередко включаются в новые религии. Африка не представляет исключения. Более того, поскольку принятие христианства большинством народов этого континента имеет сравнительно недолгую историю, пример этот может быть интересен и для других регионов мира.

Сегодня в Тропической Африке христианство укрепилось достаточно прочно и продолжает увеличиваться число его приверженцев. Сейчас, по некоторым данным, их число около 470 млн. человек. Это религия преимущественно городская. В 80-е годы прошлого века лишь 30 процентов африканских христиан были сельскими жителями [World Christian Encyclopedia, 1982, 253]. С ростом урбанизации и успехами баптизации сейчас, по некоторым данным, христиане Африки составляют около 60–70 процентов населения континента. История его проникновения и укрепления в традиционной среде типична для других континентов. На континенте есть все деноминации и возникают новые протестантские группы. Однако это не означает вытеснения из сознания африканцев традиционных верований. Процесс взаимодействия этих систем миропонимания длителен, сложен, не до конца изучен

Можно говорить о трёх этапах проникновения христианства [подробнее об этом см. Львова, 2005]. В IV в. н.э. его приняли в Аксуме (современная Эфиопия) в форме монофизитства, около 430 г. н.э., а в Мукурре, Алве, Фарасе и других небольших политических союзах (на территории современного Судана) – арианства, монофиситства и маринизма. Если в последних христианство к X–XI вв. было вытеснено исламом, то на территории Эфиопии оно существует и поныне. Оно пришло из птолемеевского Египта и до середины XX в. абуна (глава эфиопской церкви) назначался из Александрии. И догматика, и внешняя атрибутика эфиопской церкви похожа на коптскую (особенно это заметно в очень сложной конфигурации крестов). Эфиопское христианство, называемое православным (ортодоксальным) основой веры имеет монофиситство – представление о единой, божественной природе Христа и входит в группу восточных церквей.
Однако здесь его господство складывалось непросто. Сначала в древнем Аксуме оно было принято только верхушкой общества. Большинство христиан составляли византийские и сирийские купцы, их окружение и слуги, и лишь постепенно – местные жи-

тели. Постепенно христианство получило статус государственной религии, и на аксумских монетах крест заменил луну и солнце – символ многобожия. Хотя нередко принятие христианства связывают с именем правителя IV в. н.э. Эзаны, на деле это был длительный процесс, и на монетах его времени ещё сохраняются символы лунарного и солнечного культов, и в его эпиграфических текстах на стелах мы читаем благодарности многих богам. Но с принятием христианства начинают появляться переводы религиозной литературы на язык гыэз, оригинальные толкования (среди авторов были как монахи и священнослужители, так и сами правители); строиться храмы и монастыри. Так, в список памятников культурного наследия ЮНЕСКО вошёл знаменитый комплекс XIII в. скальных храмов Лалибелы. Хроники рассказывают и о посещении страны иными восточными христианами (греками, сирийцами, армянами) и о богословских диспутах.

Однако ни единственной, ни безусловно господствующей религией христианство не стало. В одной из летописей мы читаем: «...люди эфиопские пребывали, одни веруя в Христа, другие обожествляя змея, третьи гадая по [полету] птиц, четвертые волхвуя с огнем» [цит. по Чернецов, 2004, 9]. Об этом же писали и хроники XIV–XV веков, подчёркивая, что подданные – не только христиане. На протяжении всей истории этой страны одной из основных задач внутренней политики была христианизация населения и борьба с язычниками, а позднее с мусульманами. Даже в XIX веке и местные документы, и записи европейских путешественников рассказывают о массовых крещениях в окраинных областях, завоёванных Менеликом Вторым. На протяжении веков сохранялись в среде христиан и элементы более ранних представлений о прохождении служб. Эфиопские христиане-монофиситы продолжают совершать паломничества (иногда вместе с «анимистами») к древним священным местам; традиционно используют во время служб музыкальные инструменты, пение, пританцовывание и т. п (правда, считают, что следуют правилам Ветхого Завета).; проводят (нередко не афишируя) церемонии очищения от злокозненных «зар» и «буда»; деревенские жители с молитвами обращаются не только к Господу, но и древним божествам и духам.

Второй этап связан с первым появлением европейцев в Тропической Африке в эпоху так называемых Великих географических открытий. Как известно, с заключением Тордесильянского договора 1494 г. между Испанией и Португалией о разделе открытого в будущем мира последней достались земли к востоку от линии раздела. Так в Африке появились первые португальские корабли. На каждом из них был и священник-католик. Были построены первые прибрежные форты, а в них появились небольшие церкви. Одна из первых – в Эльмине в 1481 г. Некоторые, как храм в Момбасе (Кения), сохранились до сих пор. А в 1534 г. возникло епископство на острове Сан-Томе [Овчинников, 1982, 38]. Однако в это время христианизация местного населения ещё не стала их целью, хотя такие попытки были. Так, в конце XV–XVI вв. были крещены несколько жителей современного Сенегала, правители Бенина (на территории южной Нигерии, 1495 г.), Мономотапы (нынешняя Зимбабве –1560 г.), Конго и Анголы (на землях НРК, ДРК и северной Анголы – 1490 г.). В двух первых государственных образованиях крещение не вышло за рамки «царских» дворцов. В Конго же оно стало массовым, хотя тоже были периоды отказа от христианства и возвращения к нему. Было построено несколько храмов (первый в 1491 г.); столица получила вместе старого названия – Мбанза-Конго – новое по кафедральному храму – Сан-Сальвадор. Здесь был создан особый диоцез, появился дом Энрике – чернокожий епископ. Христианство на два столетия стало массовой религией. Даже крупное народное движение перед упадком государства было в форме «антонианской ереси» [см. Львова, 2002, 80].

В XIV в. португальские католики появились в Эфиопии, и даже один из правителей государства принял католичество. Однако это решение не поддержало большин-

ство населения, требовавшее возврата к «вере отцов». Разразилась гражданская война, португальцы были изгнаны, а привычное монофиситское христианство восстановлено. В то время попытками христианизации на континенте занимались многие ордена, в разное время и в разных регионах это были доминиканцы, францискацы, иезуиты, августинцы и другие.

В XVII веке, с созданием Капштадта, опорной базы Голландской Ост-Индской компании, на землю Африки ступили и протестанты. Однако, следуя своим представлениям о богоизбранности, они не занимались миссионерской деятельностью, и лишь единицы из слуг фермеров-буров становились их приверженцами.

Третий этап, продолжающийся и ныне, начался на рубеже XVIII–XIX вв. Если ранее миссионерской деятельностью занимались католики, прежде всего иезуиты (орден основан в 1534 г.), то сейчас это были приверженцы разных деноминаций. Католики, однако, были более организованы. Ещё в 1622 г. была создана Конгрегация пропаганды веры для христианской пропаганды в Азии и Африке, а XIX веке по инициативе Лаванжери специальные ордена мужской «Орден белых отцов» (1868) и женский «Орден белых сестёр» (1969). Возросла роль и численность протестантов. С 1797–1799 годов активно работало Лондонское миссионерское общество, а в X1X в., в зависимости от заинтересованных в той или иной территории европейских держав, в Африку отправлялись лютеране, англикане, моравские братья и т. д. Как правило, христианизация нередко была не первой их задачей. Прежде всего, они были в числе первопроходцев, «открывавших» географическую карту Африки и культуру населявших её народов. Их записи до сих пор остаются ценнейшими источниками для африканистов. Большинство их искренне считали своим долгом «цивилизовать туземцев», создавали школы при миссиях, изучали языки и фольклор, оказывали медицинскую помощь и основывали медицинские центры. Именно там, где эта социальная деятельность была более широкой, и баптизация проходила успешнее. В 1989 г. во многих странах континента торжественно отмечалось столетие баптизации. Среди миссионеров были незаурядные люди, выдающиеся гуманисты (в XIX в. в Африке работал Д. Ливингстон, в XX – А. Швейцер). В XX в. (и этот процесс продолжается и в XXI) появляется множество протестантских миссионеров из США, Германии, скандинавских стран. Можно сказать, что в Африке сегодня мы видим представителей практически всех существующих вариантов христианства. Возникают и самостоятельные протестантские небольшие по численности общины.

На всех этапах были свои сложности. Принятие раннего христианства в северо-восточной Африке не уничтожило первоначальных верований, и многие представления того времени дожили в Эфиопии до наших дней (вера в злокозненные сущности зар, буда и т. п.), став частью мировосприятия христиан. На втором этапе истории проникновения новой религии можно говорить о неудачах баптизации – принятие её было единичными явлениями. Да и позднее христианские миссионеры нередко терпели поражение перед лицом «веры отцов», и только с конца XIX столетия эта религия стала утверждаться в среде африканских доколониальных, а затем и колониальных обществ. В разных странах Африки (особенно в течение XX в.) начали появляться храмы современные храмы – эфиопской церкви, и католические, и протестантские).

Принятие христианства проходило непросто. Африканцы, впервые столкнувшись с европейцами, зачастую воспринимали европейские материальные предметы (приборы, предметы одежды, кресты и чётки и т. п.) как фетиши новых, более сильных верований, придавали им магическое значение. В годы колониализма, видя, что древние божества и духи не могут защитить общества от новых проблем, полагали, что на это способна новая вера. Становясь христианами, они «встраивали» в новую систему миропонимания элементы привычных представлений, использовали традиции изобра-

зительного искусства и своих ритуалов. Как писал один из религиоведов «...они приняли христианство белого человека, но не всегда выражали его таким же образом, как белый человек. Задачей чёрного человека, вероятно, было сформировать, воссоздав предложенную ему христианскую религию так, чтобы переделать её, приблизив к чаяниям своей собственной души, к своим собственным специфическим потребностям» [Lincoln, Cone, Liberation, 1970, 8].

Долгие неудачи деятельности миссионеров имели свои причины. Это и естественное сопротивление любому чуждому проникновению, и тяжёлые климатические условия (долгое время тропические области воспринимались как «могила белого человека»), и незнание местных языков и культуры, и их непонимание. В Западной и Восточной Африке добавлялось и столкновение с исламом, который казался более близкой системой миропонимания. К тому же вплоть до XIX века миссионеры участвовали в работорговле, демонстрируя особую алчность и стремление к наживе. Об этом красноречиво говорят, например, письма правителей средневекового Конго и рассказы современников. Римским Папам неоднократно (1625, 1628, 1640 и др. годы) приходилось указывать на запрещение миссионерам принимать участие в этой бесчеловечной торговле людьми [Овчинников, 1982, 58–59].

В период колониализма появилось представление о христианстве как орудии европейской эксплуатации. У кикуйю Кении сложилась поговорка: «Когда пришли белые христиане, у них была Библия, а у нас земля. Они научили нас молиться с закрытыми глазами. Когда мы их открыли, увидел, что у них земля, у нас – Библия» [Mazrui, 1986, 149–150]. К тому же некоторые постулаты христианства были чужды традиционным верованиям, в которых отсутствовало понятие божественного творения, греха, благодати, возмездия, загробной жизни, иными были понятия о семейно-брачной жизни.

Но распространялось также убеждение, что христианство – важная и полезная система веры, но искажённая белыми. Более того, считалось, что Христос и его сподвижники были чернокожими, а Ветхий Завет сопоставлялся с традициями Африки. В результате возникли своеобразные формы духовного сопротивления в виде афро-христианских церквей (либо сект). Они «отпочковывались» от разных направлений христианства, причудливым образом соединяя догматику и ритуалы христианских и дохристианских верований. Из знакомства с Библией африканцы восприняли прежде всего социально-гуманистическую направленность: протест против угнетения, стремление к равенству, освобождения от рабства (Исход), заповеди добра и справедливости. Важная черта всех таких церквей – вера в особую силу пророка, будущего освободителя – главы паствы, получающего свою сверхъестественную духовную силу, приходя в транс. Обязательной чертой пророка была и способность (и обязанность) целительства.
Добавим, что произошло разочарование в силе и благородстве белых. Несоответствие христианских идей в проповедях миссионеров и реальная действительность, жёсткие формы эксплуатации, высокомерие, жестокость колонизаторов отторгало новообращённых от проповедников. Первые возникли ещё в конце XIX века на Мадагаскаре и в Юго-западной Африке (ныне Намибия), затем в колониях Юга Африки, Нигерии. Примером может быть созданная в 1892 г. Эфиопская церковь в Претории (ныне ЮАР) чернокожим методистким проповедником Манена Мата Макене. Вскоре в этой же стране возникло множество подобных церквей. «Африканский христианский союз, объединявший их в 1896 г., принял манифест из 20 пунктов, в котором, в частности, говорилось, что нужно «стремиться с помощью молитв и объединённых усилий к образованию африканской христианской нации, идущей, божьей милостью, своим путём» [Roux, 1949, 92, 93].

Особенно часто и во многих регионах Африки такие афро-христианские церкви и движения стали возникать в период борьбы против колониализма, с первой половины

XX века и после Второй мировой войны. Как правило, они образовывались в районах наибольшего колониального угнетения, а позднее в острых точках политических или экономических кризисов. О них можно говорить отдельно, их много в разных странах Африки, нередко они возникают и сейчас, но в большинстве своём недолговечны.

В Бельгийском Конго таким пророком стал Симон Кимбангу. Будучи баптистом, он в 1921 г. «услышал призыв Бога» и, по его слову, начал проповедовать и «исцелять». Приверженцы его видели в нем и спасителя. М. Синда писал: «Бог послал Кимбангу на землю людей, чтобы провозгласить равенство, белый человек не будет отныне находиться в привилегированном положении»[Sinda, 1972]. Начались массовые отказы от подчинения колонизаторам, от выплаты налогов; сопротивление батраков, рабочих, как и свободных крестьян. Много последователей этой секты, как и сам Кимбангу (умер в тюрьме в 1951 г.), были арестованы, движение подавлено. Однако на пике национально-освободительной борьбы число кимбангистов росло, а в 1959 г. движение было легализовано, став признанной государством Церковью Иисуса Христа на земле.

Они все были политизированы, и иногда трудно вычленить, какая из составляющих (духовная или политическая) превалировала [Шаревская, 1968, 65]. Так, Симон Кимбангу начал духовную проповедь, но его движение вскоре стало лозунгом сопротивления. Напротив, в нынешней Народной республике Конго Андре Матсва начал свою деятельность с гражданского сопротивления (отправлялись петиции, проводились митинги), но затем его движение превратилось в типичную афро-христианскую церковь.

В независимых государствах Африки за редким исключением (когда они официально признаются) они воспринимаются правительствами негативно. В них видят орудие сепаратизма, так как, как правило, приверженцами их являются представители лишь одного этноса (а все африканские государства полиэтничны). Кроме того, в их идеях изначально заложено было неприятие государственного (в то время колониального) управления и оно иногда переносилось и на новые правительства.

Менялось и отношение христианских церквей к традиционным ценностям африканцев. Миссионеры-католики поначалу их не принимали, отлучая новообращённых, сохраняющих старые обычаи и проводящих традиционные обряды (инициации детей, полигамные браки, обращение к традиционным колдунам и т. п.). Позднее от такого строгого отношения они были вынуждены отказаться. Необходимость приспособить христианство к пониманию африканцами, не отказывавшимися от своей старой духовной культуры, ощущалась давно. В первые десятилетия контактов миссионеры пытались с «привычками невежественных дикарей» бороться. Но постепенно была осознана неизбежность признания принятия многих элементов традиционной культуры. На это указывали даже некоторые Папы полтора столетия назад. Сначала переводились Библия и другие тексты на местные языки (первые переводы полного или частичного текста делались ещё в XIX веке; до сих пор проблемы адекватного перевода и интерпретации изучаются лингвистами и антропологами); в качестве имени Господа при этом нередко использовались имена местных духов – Нкулу, Ньямбе и т. п.; разрешались пение и пританцовывание, использование традиционных инструментов, во время службы, лояльнее стали относиться к тем новообращённым, которые не отказались от старых ритуалов. Часто это была инициатива отдельных священников и миссионеров, иногда их наказывали, запрещая проводить службы (как иезуита Энжебеля Мвенга в Камеруне за проведение мессы на открытом воздухе).

Но с 60-х годов XX века «африканизация» христианства на континенте стала официальной политикой Ватикана в надежде на закрепление католичества уже в независимых государствах Африки. Папа Иоанн XXIII специально писал об этом, напри-

мер, в энциклике «Pacem in Terris» 1959 года. Были выпущены специальные энциклики, посвящённые этой проблеме.

На Втором Ватиканском Соборе (4 сессии с октября 1962 по 8 декабря 1965 г.) была признана необходимость признать плюрализм католической культуры, равенство всех национальных церквей бывших колониальных империй с церковью метрополии. Предлагался целый ряд мер в рамках этой политики: подготовка местных кадров; политизация католиков через создание собственных партий, профсоюзов, участие в гражданской жизни своих стран; развитие женского монашества; канонизация местных мучеников и святых; освящение традиционных сакральных мест; применение отдельных элементов традиционной культуры в отправлении служб и т. д. Энциклика 1967г., «Africae terrarum» подчёркивала ценность традиционных культур; это было подтверждено и в 1969 г. [подробнее см. Овчинников, 1982, 120–148].

Последние Римские Папы и их ближайшие соратники неоднократно совершали визиты в африканские страны. Папа Павел VI в 1969 г., выступая в Кампале перед африканскими епископами, специально подчеркнул, что следует изучать африканские религии, находить точки соприкосновения и стараться сочетать эти две системы мировоззрения [Tshibangu Tshishika, 1978, 37]. Папа Франциск в 2015 г. совершил пасторский визит в ЦАР, Кению и Уганду. Можно вспомнить и то, как менялось отношение христиан-европейцев к африканским религиям и менталитету местных жителей. Если раньше утверждалось, что последним свойственны невежество, суеверия, отсталость и они настоятельно нуждаются в помощи извне, то теперь подчёркиваются тонкость чувств, исходная мудрость, надежды на обогащение (а не приобретение) духовности.

Первой была поставлена задача создания местного клира. Первые священники-африканцы появились в конце X1X века (возможно, ещё в XVI–XVII вв., судя по бронзовым статуэткам южной Нигерии), но это были единицы. Сейчас в странах Африки, напротив, единицы миссионеров-европейцев, а до 90 процентов клира – местные уроженцы. В современной Африке есть и епископы, и кардиналы (на 2018 г. – 25), двое из которых (из Ганы и Нигерии) даже входили в число претендентов на Папский престол во время последних выборов Папы. На Мадагаскаре, в Уганде, Руанде почитают местных святых мучеников.

Во-вторых, стало осознаваться, что проповеди имеют больше шансов на успех, если читаются на понятных местному населению языках. Ещё в 1867 г. один из первых местных священников Нигерии С. Кроутер начал проповедовать на йоруба (языке одного из крупнейших народов юга этой колонии). Ныне языками службы в храмах Африки уже давно стали государственные и местные языки.

Наконец, характер служб, убранство храмов, облачение священников, иконография всё более носит «африканские черты». Уже говорилось об использовании во время служб барабанов и других традиционных инструментов. Священники употребляют яркие ткани, шапочки из шкур священных животных, традиционные сакральные посохи, во время крестного хода свечи и кресты соседствуют с копьями и мечами. Баптистерии выполнялись нередко в форме священных барабанов, традиционная резьба по дереву украшала двери и интерьеры храмов. Сохраняется и твёрдое убеждение в том, что после смерти тела (душа же пребывает в посмертии до воплощения) умерший будет вести тот же образ жизни, что и на земле. Для этого на надгробном кресте на могиле плотника помещали его инструменты, а в Гане возникла новая традиция (распространившаяся и среди христиан) – делать гробы разной формы для людей разных профессий (в виде самолёта – для дипломатов; большого грузовика – для богатых местных торговцев, парохода – для моряков, а в виде Библии – для священника). Далеко не везде, но во многих местах сменилась и иконография. Так, католические иконы «Страсти господни» в Джимме (Эфиопия) выполнены в том же стиле, что и рассказы о посещении царицы

Савской библейского царя Соломона. А в храмах Абиджана (Кот д'Ивуар) все библейские персонажи на иконах и настенных мозаиках – чернокожие; волхвы изображены в одеяниях «нганга» (знахарей и колдунов). Священники не препятствуют обращаться к традиционным знахарям и колдунам. Это мы наблюдали сами, об этом же пишут африканские писатели, представители разных стран. Иностранные служители культа отмечали, что и местные священники носят талисманы-обереги, а ещё несколько десятилетий назад они сами их изготовляли. Автору довелось встретиться в Эфиопии с «христианским каллу (знахарем-колдуном-целителем)». Этот человек считает себя христианином, окончил низшую ступень религиозного образования, исправно посещает церковь, соблюдает пост, исповедуется и в то же время практикует как жрец и целитель [Львова, 1992].

За рамками языковой политики остались католические общины индийцев в странах Северо-Восточной и Восточной Африки. Индийцы-католики – это потомки индийцев, служивших в колониальном аппарате Португалии. Дело в том, что штаб-квартира генерал-губернатора португальской колониальной империи несколько веков была в Гоа на западном берегу Индостанского полуострова, и её подданные-индийцы принимали католичество и нередко служили в колониальном аппарате. Они оставались верны этой религии и в Африке. В этих индийских общинах в Танзании, Уганде, Кении можно встретить и приверженцев малабарской церкви.

Протестантские церкви не нуждались в африканизации. Самая первая, появившаяся в Африке – Голландская Реформаторская церковь на юге Африки – сохраняла свою замкнутость практически до недавнего времени. Многие из европейских путешественников были протестантами и параллельно с научными наблюдениями вели и христианскую пропаганду. XX век, особенно период после колонизации, стал временем широкого распространения этих деноминаций. Если католические священники проводили службы в основном на латыни, так что пастве приходилось долго бороться за переход на местные языки, то протестанты шли на это требование довольно охотно, что значительно облегчало рост прихожан.

Сейчас язык церковных служб в Африке разнообразен. Эфиопская монофиситская церковь долго держалась за древний язык гыэз как язык церкви, но во многих храмах уже перешли на разговорный амхарский язык. В других деноминациях есть разные варианты. Так, в Камеруне можно увидеть расписание служб по неделям, когда каждый день отводится либо государственному французскому языку, либо тому или иному местному; в Танзании лютеране служат по-английски и на суахили, отдельные службы на суахили ведутся и в греческой церкви Дар-эс-Салама, на языке луганда – старообрядцы в Уганде, но они сейчас учат русский язык.

Не нуждаются в подобной политике армянская и греческая церкви. Армянская – достаточно замкнутая и её догматику принимают лишь члены армянской общины Эфиопии. Греческая же церковь, помимо этнических греков (в Эфиопии, Танзании, Кении), объединяет и немалое число чернокожих африканцев. Греческое православие Африки подчиняется либо Александрии, либо Кипру.

Ныне на континенте можно видеть, что в современной Африке традиционные верования в массовом сознании достаточно живы независимо от официального признания мировых религий. Практически все христианские деятели спокойно относятся к так называемому «двоеверию». Нередко христианство выступает лишь как флёр над более глубокими и естественными с точки зрения рядового африканца традиционными верованиями. Старые «языческие» праздники, обряды календарного (как и жизненного) циклов в сознании христиан Африки сливаются с христианскими. Инициации иногда включаются в ритуал конфирмации. Когда-то сакральная кофейная церемония начиналась обращениями и к христианских святым, и к древним духам-покровителям. А ка-

лендарный праздник, отмечающий смену года Мэскаль, слился в Эфиопии с Крестовоздвижением и открывается благословлением «абуны» – главы эфиопской монофиситской церкви.

Сейчас на континенте существуют практически все направления христианства. Это и католичество, и православие (как монофиситское, так и византийского толка, и старообрядчество), и англиканство, и лютерантство, кальвинизм, и «новые» протестантские направления (баптисты, адвентисты седьмого дня, и меннониты и др.), число приверженцев которых заметно растёт. Возникают и современные протестантские группы. Как правило, инициатива исходит от европейских (чаще всего скандинавских) миссионеров. Прибыв в Африку и познакомившись с местным менталитетом, они основывают новые группы, помогают новым последователям техникой (компьютерами, мобильными телефонами) устанавливают связи с зарубежными протестантами. Затем они возвращаются в свои страны, а основанные ими группы обрастают новыми местными последователями. Чаще всего это представители беднейших слоёв населения из одного города и его округи, разочаровавшиеся в других верованиях. Примеры этого – недавно появившиеся церкви «Гвинет» («Рай» в одном районе Аддис-Абебы) и «Хейвот» («Жизнь» в Джимме) в Эфиопии. Все они сохраняют своеобразие, но есть и общие черты, характерные для всех во всех странах континента. Они касаются не догматики, а практической деятельности прихожан и клира. Как европейские и американские религиозные организации, работающие в этом регионе, так и местные священнослужители очень большое внимание уделяют социальным проблемам, здравоохранению, образованию, благотворительной деятельности, поискам решений сложных социально-экономических задач, стоящих практически перед всеми государствами континента. Для многих протестантов эти задачи – первостепенны, что и привлекает в их ряды все больше число приверженцев (бывших христиан иных толков, мусульман, «язычников»).

При этом они стараются учитывать менталитет африканского крестьянина, сформировавшийся в течение веков в рамках собственных религиозных систем. Церковники отходят от былой непримиримости. Многие африканские теологи разделяют точку зрения бенинца А. Гэвоэджре, президента Международной Академии социального прогнозирования о необходимости «возрождения духовных ценностей патриархально-крестьянской общины» [Semaine africaine. 1985, 14]. Они подчёркивают, что все должно «рассматриваться с позиций жизни, основанной на африканской самобытности», что все новейшие нововведения «должны служить дальнейшему совершенствованию традиционных ценностей» [Meester, 1980, 209]. Религиозные центры многих стран (например, Бурунди, Ганы, Сенегала и др.) уделяют много внимания изучению проблем социально-экономического развития своих стран. Многие экономические проекты, задачи в области образования и здравоохранения, преодоления бедности решаются при непосредственном участии как местных, так и христианских организаций. Так, в Гане под руководством епископа Ф. Додону создавались фермы, сочетающие традиционные и современные агротехнические приёмы [Ibid., p. 206–208]. Как правило, они включают соседей-христиан, а во главе стоит деревенский священник. Принятие христианства не исключает (хотя сами местные христиане нередко это отрицают) поклонение духам природы и предков, посещение храмов сочетается с походами к колдунам. Это хорошо понимают местные священники, замечая, что «в жизни для большей безопасности местные жители используют обе возможности» [Actualite religieuse, 1987, 25]. Это справедливое утверждение подтверждается наблюдениями автора в некоторых странах Африки, находит отражение и в повестях и романах современных африканских писателей, таких как К.Эквенси, Квеи Арма, Чинуа Ачебе и многих других. Современные теологи трезво оценивают это положение и учитывают его в своей миссионерской ра-

боте. Богословы-африканцы стараются и библейские сюжеты приблизить к пониманию африканцев. Так, например, понятие Исхода объясняют как борьбу с работорговлей и колониализмом, требование почитания родителей воспринимается как память о предках. Своеобразно понимается Троица. Бог-Отец как безличная субстанция отождествляется с традиционным создателем (Амма у догонов, Ейо у фанг, Нзамби у народов Центральной Африки), в его функции входит лишь создание мира и человека, остальное же (помощь, контроль за жизнью и поступками и т. п.) возлагается на духов. В переводах Библии на африканские языки именно его наименование переводится как «бог». В представлении о боге-сыне Иисусе Христе воспринимается только тема страдания и берутся идеи борьбы против угнетения. Часто его считают одним из мессий и ждут следующего, Чёрного Христа, который поможет чернокожим всей Африки. Святого Духа понимают как вселение Духа в человека через транс.

Сейчас уже осознается необходимость более пристального изучения современного состояния христианского учения в Африке. Некоторые выводы уже можно сделать. Так, более 61 процента африканских христиан верят во Второе пришествие при своей жизни; верят в чудеса; в божественный правопорядок. Христос воспринимается как первопредок, целитель, великий знахарь и.п. [Андреева, 2017, 138, 142–143].

Этой проблемой озабочены и на Чёрном континенте. Африканские священники и богословы много работают над «примирением» и взаимовлиянием в сфере духовной культуры, стремясь создать, как говорит лютеранский пастор и теолог М. Бутулези, «африканскую теологию». Толкование Библии и основ христианства богословами Африки (как в духовных семинариях и на богословских факультетах университетов континента, так и конференциях и на страницах религиозных журналов) – весьма интересное и перспективное направление изучения и требует специальных исследований.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Андреева, Л.А., Феномен «южного христианства» в Тропической Афрке в XX1 веке: характерные черты и тенденции цивилизационного развития / Л.А. Андреева // Цивилизационные альтернативы Африки. – М.: ИАфр РАН, 2007. – Т. II.

2. Балезин, А.С. Чёрная Африка и Европа: к проблеме всречи культур в колониальную эпоху / А.С. Балезин. – М.: ИВИ, 2015.

3. Львова, Э.С. Этапы проникновения христианства в Африку южнее Сахары / Э.С. Львова // Феномен истории. – М.: РУДН, 2005.

4. Овчинников, В.Г. Католическая церковь в Западной Африке / В.Г.Овчинников. – М.: Наука, 1982.

5. Традиционные и синкретические религии Африки / отв. ред. Ан.А. Громыко // М.: Главная редакция восточной литературы, 1986.

6. Шаревская, Б.И. Национально-освободительное движение и религии в Тропической Африке / Б.И. Шаревская // Вопросы научного атеизма. – М., 1968.

7. Чернецов, С.Б. Эфиопия в первые 16 веков н.э. / С.Б. Чернецов // Спб.: Кунсткамера, 2007.

8. Actualite religieus dans le Monde. – P., 1987. – № 1.

9. Buthelesy, V. African Theology and Black Theology. A Search for the theological method / B. Buthelesy // Relevant theology for Africa. – Durban: Lutheran Publisching House, 1973.

10. Lincoln, C.T. Liberation. A Black Theology of Liberation / C.T. Lincoln, I.Y. Cone. – NY, 1970.

11. Mazrui, A. The Africans. A Triple Heritage / A. Mazrui. – L., 1986.

12. Maesters, Y. Ou va l'Eglise d'Afrique? / Y. Masters. – P., 1980.

13. Sinda, M. Le messianisme congolaise et ses incidences politiques / M. Sinda. – P., 1972.

14. Time longer than rope. A history of the black men' struggle for freedom in South Africa / Ed. Roux. – L., 1949.

15. Tschibangu, Tschishika. L'Afrique noire et christianite / Tschibangu Tschishika // Religions africaines et christianite, Colloque internationale de Kinshasa. – 9–14 Janvier, 1978.

16. World Christian Encyclopedia. – NY, 1982.

ПАК ЧЖУН ГОН

Аспирант института Этнологии и Антропологии РАН, член Президентского комитета экономического сотрудничества Севера Республики Корея (Сеул, Корея)

РЕЛИГИОЗНОЕ ЗНАЧЕНИЕ КУКОЛ У НЕНЦЕВ-ОЛЕНЕВОДОВ И КОРЕЙЦЕВ*

Аннотация. Кукла пришла из глубины веков, в древности она была не привычной нам игрушкой, с помощью которой ребёнок в форме игры или обучения знакомился с окружающим миром, но предметом культа, посредником между человеком и миром духов. Однако, некоторые народы, в особенности, кочевые народы Сибири, сохранили подобные представления и даже связанные с ними специфические виды кукол до настоящего времени. Данная статья посвящена исследованию религиозного значения кукол у ненцев, а также его сравнению с ролью кукол в традиционной корейской культуре. Ненцы-оленеводы и по сей день используют специально изготовленных кукол в некоторых религиозных практиках, сохраняемых в неизменном виде с древности. Исследования подобных обрядов важны для понимания традиционной культуры кочевых народов Сибири и её места в современном меняющемся мире. Сравнение подобного феномена в среде ненцев-оленеводов с аналогичным явлением у корейцев позволяет взглянуть на него по-новому и сделать выводы. Несмотря на значительный технический прогресс и принятие западного образа жизни в прошлом веке, в Корее до недавнего времени сохранялись, а в некоторых случаях существуют до сих пор, пусть и в несколько в урезанном варианте, особые куклы, имеющие в том числе и религиозное значение. Подобная перекличка между народами, имеющими разные языки, принципиально разный образ жизни, не сообщавшимися друг с другом в прошлом, указывает на важность куклы в религии.

Ключевые слова: кукла в религии, театр кукол, идол, шаманизм, конфуцианство, корейцы, ненцы-оленеводы.

JUNG GON PARK

Postgraduate at N.N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (IEA RAS), member of Presidential Committee on Northern Economic Cooperation (Seoul, Republic of Korea)

THE RELIGIOUS SIGNIFICANCE OF DOLLS IN NENETS AND KOREAN CULTURE

* Впервые статья была опубликована в журнале «Религиоведение». № 4. 2018.

Abstract. This article presents a comparative study of ritual and playful aspects of the creation and use of dolls in Nenets and Korean culture. The doll could have seen from ancient times, in that time doll was not made for use of nowadays as an amusing aspect or training acquainted with the world around, but for the subject of worship, as a mediator between man and the world of spirits. However, some people, especially the nomadic people of Siberia, have preserved such ideas and even associated specific types of dolls up until now. This article studies the religious significance of the Nenets dolls, as well as its comparison to the role of dolls in traditional Korean culture. The Nenets reindeer herders still use dolls, which are specifically designed for the religious practice, preserving the forms of ancient times. Research of such rites is important to understand the traditional culture of the nomadic people of Siberia and its place in the modern world. The comparison of this phenomenon among the Nenets reindeer herders to the same phenomenon among the Koreans allows us to look at the phenomenon in a different way and draw new kind of conclusion.

Keywords: religious puppet, religious dolls, shamanism, Confucianism, puppet theatre, Korean, Nenets reindeer herder, idol.

Введение

Кукла является уникальным предметом, представленным во всех культурах мира, как древних, так и современных, и имеет широкое функциональное назначение. Изучение роли кукол в разных культурах может помочь выявить, как формируются культурные различия и стереотипы.

Вслед за И.А. Морозовым, мы определяем куклу как любые антропо- и зооморфные фигурки, использовавшиеся в традиционных обрядах и обрядовых практиках и способные в условно-игровых формах заменить человека, а также их аналоги в современном быту, в т. ч. в детских играх [Морозов, 2011, 10]. Сюда же можно отнести и те предметы, которые носители традиции называют «идолами», «чучелами» и др.

В данной статье проводится сравнительное исследование обрядового и игрового аспектов создания и использования кукол у ненцев и корейцев. Обрядовый аспект изучения кукол подразумевает их применение в ритуально-обрядовых и магических целях.

Кукла как посредник между людьми и духами

Создание первых кукол в древности было связано с человеческими стремлениями к счастью, изобилию, процветанию рода. По форме они могли изображать не только людей, животных или деревья, но самые разнообразные творения природы, а также фантастические существа. Кукла, тесно связанная с религиозными пожеланиями благополучия, и сейчас встречается у множества народов в различных странах, хотя способы её использования и ценность изменились.

Не будет преувеличением сказать, что история кукол практически совпадает с историей человеческой цивилизации. Сим Усон, исследуя в своей книге значение корейских кукол, подчёркивает, что первых кукол, как и схожие с ними маски, можно было найти ещё в первобытной общине [Сим Усон, 2001, 200]. Как в Древнем Риме, так и на территории Африки куклы использовались в религиозных обрядах, испрашивающих у духов плодородия и изобилия; похожие куклы бытовали и на севере России среди малых кочевых народов в качестве религиозных идолов, тотемов или культовых предметов для вызова духов в шаманизме.

В таком случае, по какой причине человек творчески осмыслил и создал подобную форму?

Многие учёные проводили исследования по этой теме, в том числе было установлено, что в Корее также существовали куклы, которых жертвовали духам, принося на алтарь или подвешивая где-либо. Такая кукла играла роль посредника между человеком и духами, а порой сама становилась символическим изображением духа. Подоб-

ные древние представления о куклах можно найти у северных народов, в частности, у ненцев, до настоящего времени сохраняющих изначальные формы культуры и искусства.

В тундрах Приполярного Урала и северо-запада Западной Сибири большинство малочисленных народов Севера – ненцы, ханты и коми – смогли сохранить свою культуру, привычный им уклад жизни – оленеводство и кочевание. Мобильность оленеводов связана с биологическим ритмом оленей: летом идут на север к холодному морю, спасаясь от комаров и гнуса, а зимой на юг – на границу лесов, где больше пищи и можно укрыться от пронизывающего ветра [Миддендорф, 1878, 705]. Следуя по такому длинному кочевому маршруту, они чаще всего проводят свободное время с творческими людьми из своей семьи.

В традиционной культуре ненцев кукла может иметь различное значение. В большинстве случаев она является предметом религиозного культа, связанным с родовыми, погребальными или праздничными обрядами. Особенно кукла мяд-пухуця, выполненная из оленьей шкуры и ткани и изображающая человека, иллюстрирует культуру кукол у ненцев и их роль в религии. Мяд-пухуця считалась главной покровительницей женщин, семьи и чума, она охраняет дом. Представление о богине Земли выражалось у ненцев в образе старухи – хозяйки Земли Я’небя или Я’мюня – “Земли мать”. Анализ мяд-пухуця достаточно полно проведён Л.В. Хомич. В функции этой куклы также входила помощь при родах и руководство над судьбой новорождённого. Прежде её можно было найти в каждом чуме на женской половине, обычно на подушке в изголовье. К помощи этой куклы прибегали в случае тяжёлого заболевания, для чего куклу клали в изголовье больного. Также, чтобы узнать об исходе болезни, мяд-пухуця брали на руки и взвешивали: если она казалась лёгкой, то больной должен был выздороветь, если тяжёлой – больной умрёт. В благодарность за выздоровевших на куклу шили новую одежду и надевали её поверх старой, таким образом могло набраться несколько слоёв [Хомич, 1966, 202–204].

Идолам, вырезанным из камня или дерева, ненцы также придавали человеческий облик. Главная причина этого заключалась в том, что идол символизировал небесного бога Нума и семерых его детей, посланных на землю. Представители ненецкого народа приходили молиться идолу перед охотой и рыбалкой, или в случае болезни.

В корейской традиции до сих пор существуют верстовые столбы Чансын (장승), вырезанные в форме головы человека, которые обладают схожими чертами с ненецкими идолами. Их устанавливают у входа в деревню, где они играют роль охранителя деревни и прогоняют от неё злых духов. Люди, у которых дома есть больные или какие-либо другие поводы для беспокойства, приходят к такому верстовому столбу и молятся. Но верстовой столб несёт в себе не только религиозную составляющую, он также играет роль вехи, связывающей деревни, и дарит путнику, отправляющемуся в далёкий путь либо возвращающемуся из него, душевный покой.

При рассмотрении корейских обрядовых кукол важен тот факт, что самыми первыми создавались два вида кукол: добрые, приносящие богатство и процветание, и куклы, отпугивающие злых духов. Подобный пример можно найти в традиционном театре марионеток ккоктугакси (꼭두각시). Используемые в нём марионетки считаются священными. Так, уважающие кукол люди до сих пор перед игрой сажают марионеток за накрытый стол для церемонии жертвоприношения и проводят саму церемонию или краткий шаманский обряд [Шим Усон, 2001, 201]. Также марионетки между представлениями бережно хранятся в специальном ящике.

Куклы традиционного корейского кукольного театра тесно связаны с буддизмом и даосизмом, с шаманством. Это легко понять, если рассмотреть традиционных персонажей. К примеру, племянница героя Пак Чхомджи появляется как дочь шаманки, по

ходу действия она встречается с буддийским монахом-аскетом. Более того, во время представления куклы играют роль хаотичных, но строгих судей, наказывающих людей или дарящих им увеселение, что приближает их к божествам. Таким образом, куклы не просто имитируют речь и показывают одежду общества, в котором создавались, но и отражают, как в те времена понимались религиозные идеи средними слоями населения [Юн Гуанбонг, 1994, 128–129].

Не менее интересный обычай связан с куклой из традиционной корейской бумаги в форме человека с зашитыми в ней медными монетками Дже-унг (제웅), у которой по-прежнему отчётливо выражен религиозный и духовный характер. В основном, он распространён в прибрежных районах страны.

Кукла и детские игры, кукла и театр

В данной части статьи автор сосредотачивается на различных функциях кукол как обычной игрушки и куклы для театра – не только как произведения искусства, но и как общественного явления, выражения человеческого желания и инструмента, действующего вместо владельца. Здесь будет рассмотрен игровой аспект употребления кукол в играх детей и иных развлечениях, в частности, в традиционных театральных постановках.

Как отметил Ю. М. Лотман, для того, чтобы понять «тайну куклы», необходимо отграничть исходное представление «кукла как игрушка» от культурно-вторичного - «кукла как модель» [Лотман, 2005, 646]. По его мнению, после такого разделения можно подойти к синтетическому понятию «кукла как произведение искусства». Сравнивая куклу со статуей, он говорил о двойном значении куклы в системе культуры: её прямой функции для конкретных общественных потребностей и метафорической функции. Одновременно Лотман рассматривает и то, как кукла соотносится с человеческой культурой и какое значение она имеет в театре кукол. В театре кукол куклы действуют как предмет изображения и язык актёра. Как писал Лотман, это становится изображением изображения [Лотман 2005, 648]. Нельзя не согласиться с ним в том, что следствием подобной роли куклы в театре кукол часто становится возникновение ироничной ситуации или противоречия. Изначально кукла являет собой образ человека, животного или натуральных предметов, но вместе с тем всякая кукла воплощает желания своего творца и вместо него ей предстоит самой познакомиться с чужим миром и разнообразными объектами (в том числе, с другими людьми).

Как уже было отмечено выше, в настоящее время куклы делятся на несколько видов: обрядовые, потешные (игрушки), декоративные, театральные и т.д. Эта типология довольно устойчива. Примерами сохранившихся до наших дней русских обрядовых кукол могут служить Пугало и Снеговик. Функция Пугала – быть духом-охранителем летнего сада или огорода, а Снеговика – зимним духом двора. Масленица – чучело из соломы, обряженное в женское платье – также имеет для русского народа большое значение. Обычай сжигать Масленицу отражает тот факт, что она олицетворяла мрак, зиму, смерть, холод. Также в России существовала обрядовая кукла под названием Стригушка, которую обычно вырезали из пучка царь-колосков. Она способствовала будущему богатому урожаю, плясала под ударами ладони по столу.

Подобные куклы есть не только в России, но и в Корее, где их называют Хосуаби, Нунсарам, Пулгакси и Дже-унг. Практически во всем мире куклы ассоциируются исключительно с детскими забавами, однако в Корее в куклы играют не только дети, но и взрослые, причём взрослые в первую очередь. Ибо кукла — не только предмет для развлечения, но также и элемент изобразительной культуры и религиозной символики. Если сравнить корейских Хосуаби и Нунсарам с русскими Пугалом и Снеговиком, становится заметно, что исполняемые ими функции практически одинаковы и даже их внешний облик удивительно схож. Анализируя функции Дже-унг, можно сделать вы-

вод, что она близка к Масленице: Дже-унг также представляет собой куклу из соломы, однако внутри её набивают деньгами, рисом, вместе с ними кладут записку с именем и датой рождения владельца. Люди бросают Дже-унг на улице или под мостом, что символизирует выбрасывание бед наступающего года. Этот обряд проводится 15 января по лунному календарю. Когда Дже-унг, сделанную из соломы по подобию человека с монетками в голове, выбрасывают, люди верят, что если её найдёт кто-нибудь, чтобы забрать вложенные в куклу деньги, он также заберёт себе неудачи и болезни первого владельца. В особенности дети часто играли, бросая подобные монетки на землю. [Со Ёнхо, 1990, 62–63]. К сожалению, в последнее время Дже-унг имеет малую популярность в национальном творчестве, но раньше эта кукла занимала исключительно важное место в культурном наследии корейского традиционного искусства.

Внешний вид куклы Пулгакси очень похож на Стригушку. Обычно Пулгакси изготавливают из травы и бамбука в определённый день марта по лунному календарю. В переводе с корейского языка «Пул» означает «трава», а «Гакси» – «брак» или «невеста». Играя с Пулгакси, девочки имитируют свадьбу. Внешний вид Пулгакси напоминает больше потешную куклу, которая обычно изображает человека или животное, а иногда и иных живых существ или только условно обозначает их.

Исследуя старокорейские куклы, можно увидеть расцвет современного корейского кукольного театра. К XX в. в Корее был создан новый профессиональный театр кукол. Среди молодёжи появилось немало энтузиастов, решивших стать профессиональными кукольниками. Многие исполнители выходили на сцену с постановками по произведениям Ванг Джонг Квана (самого известного в 1920–1930-е годы детского писателя). После Второй мировой и Корейской войн кукольные спектакли в Республике Корея снова переживали расцвет. В содержании пьес для кукольных спектаклей за обычными диалогами и движениями персонажей скрывались восточное мировоззрение и философия, идея того, что добро всегда побеждает зло. Подобные пьесы вновь начали появляться в школьной программе. Некоторые произведения, такие, как «Хынбу и Нольбу», «День и ночь», получили любовь зрителей, а с 1956 г. начал проводиться конкурс детских пьес для кукольного театра [Чжу Пен, 1975, 33–35].

Корейский театр кукол можно сравнить с другими театрами, особенно с русским кукольным театром, в частности, с театром Петрушки, вертепом и современными театрами кукол, хотя в отличие от последних, старокорейский театр кукол до сих пор остаётся одной из важных составляющих народности в современной корейской литературе. Несмотря на значительные различия в культуре, можно найти сходство между куклами Кореи и куклами северных народов России во многом благодаря тому, что игра в куклы – самый естественный в мире этнический вид театрального искусства любого народа.

Как правило, внешность куклы изображает человека или животное, а её функции достаточно обширны. Неслучайно северные народы разделяют куклы на игровых и обрядовых, различить которые можно по глазам: если у куклы для игры будут глаза, в неё может вселиться злой дух, а это опасно для ребёнка.

Дети играют с необычными игрушками, изготовленными, в основном, из природных материалов, на улице, в чуме, в доме. Игрушки эти делаются из надклювья утки или гуся, костей и рогов оленей. И, хотя сегодня у ненцев есть возможность купить игрушку в городе перед кочеванием и взять её с собой, это трудноосуществимо: из-за того, что путь до Северного океана слишком тяжёл, кочевники везут с собой только самые необходимые вещи, поэтому кукол они делают сами на месте. Материалы для изготовления игрушек детям найти легче, чем взрослым, и в изготовлении таких кукол есть устойчивые традиции.

Традиционный уклад жизни ненцев на Севере России напрямую связан с оленями, а именно – с их постоянным движением по тундре. В таких условиях дети растут, постоянно находясь в пути, и для них жизнь представляет собой «уходящую вперёд дорогу». В обязанности женщины в тундре, прежде всего, входит создание домашнего очага, куда бы мог прийти уставший муж на отдых, где росли бы дети. Подражая образу матери, девочки играют в дом и семью, и именно поэтому их основными игрушками становятся куклы нгухуко. Нгухуко (или нгуху) – название традиционной ненецкой куклы-игрушки, в переводе с ненецкого языка это слово означает «игрушка». Её внешний вид приковывает внимание, ведь она выполнена из костяной пластины птичьего клюва и ткани. По строению кукла нгухуко условно делится на две части: голову и туловище.

Головой кукле служит верхняя пластина клюва водоплавающей птицы (гуся, утки). Клюв водоплавающей птицы может использоваться вместе с куском кожи с перьями, снятым с лобной части головы птицы или без него, но клюв является «неизменной» основой куклы.

У ненецких народов не принято рисовать куклам глаза, нос, уши, так как кукла не живая и ей нельзя видеть, иначе она может унести душу ребёнка. Считалось, что, обретя людские черты, кукла может ожить и напугать малыша. Своей матерью-прародительницей ненецкие народы считали птицу, поэтому они брали для изготовления кукол клюв водоплавающей птицы, ведь именно такая птица хорошо себя чувствует во всех трёх стихиях: летает в воздухе, ходит по земле, плавает в воде. В древности ненцы считали, что птицы связаны с великими духами: они думали, что осенью птицы улетают к великим духам, а весной возвращаются. Поэтому считалось, что игрушки из клюва птицы ограждают детей от зла и различных напастей.

Кроме того, через обращение и игру с куклой закладываются основы духовной культуры. Существует поверье, что как сложится жизнь куколки у девочки, так впоследствии может сложиться её собственная жизнь. Поэтому девочки в тундре своих кукол берегут. Иногда игрушка становится личным талисманом или оберегом и сопровождает свою хозяйку до глубокой старости.

Детей в тундре с ранних лет учат быть бережливыми и аккуратными. После игры игрушки обязательно убираются, существует и такой рассказ, описывающий, что может случиться, если этого не делать: «Была девочка, которая однажды не послушалась, не убрала свои куклы из утиных носиков. Утром проснулась – кругом ни одной живой души. Куклы за ночь выросли и стали великанами, чудовищами. Они съели всех родственников девочки…».

Не должны оставаться на ночь не прибранными хореи, топоры, ножи и другие вещи: может неожиданно разыграться пурга, тогда все они скроются под снегом и будут безвозвратно утеряны. В тундре каждая вещь очень ценится, потому что она либо создана своими руками, либо является подарком, поэтому для ненцев утрата вещей по халатности немыслима. В этом заключается одна из причин того, почему они сохранили свою самобытную культуру.

Заключение

Данная статья посвящена выявлению характерных черт религиозной составляющей куклы у ненцев и корейцев, определению её места и роли как культурного кода. С этой целью автор сравнивает корейских традиционных кукол с аналогичным явлением у северных народов, рассматривает функционирование религиозного значения кукол в народном искусстве севера России, их органическую взаимосвязь с корейским искусством.

Выше мы рассмотрели обрядовые и игровые функции кукол. В том случае, когда кукла являлась не предметом, предназначенным для игры и развлечения детей, а объек-

том верований, имеющим божественную природу, для кочевых народов тундры она играла роль духа-охранителя или же рассматривалась как предмет, хранящий душу умершего. Другими словами, религиозная роль куклы была заметна в общечеловеческом масштабе, она преодолела границы народов. Точно также и у имеющих различное происхождение ненцев и корейцев кукла играет схожую роль.

Сфера культуры северных народов постепенно расширяется. С возникновением у них письменности и распространением грамотности появились писатели и поэты, пишущие и на родном, и на русском языках, появились самодеятельные и народные театры. Их искусство действует как перекличка между народами. Таким образом, можно говорить о том, что искусство северных народов представляет одну из ранних культурных форм человечества и вместе с тем развивается в русле современного искусства. Его изучение даёт возможность понять его истоки, особенности функционирования в современной культуре, помогает в решении вопроса гармоничного сохранения национальной культуры в современном мире при проблеме глобализации.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Лотман, Ю.М. Об искусстве / Ю.М. Лотман. – СПб., 2005. – 704 с.

2. Миддендорф, А. Путешествие на север и восток Сибири А. Миддендорфа / А. Миддендорф // Коренные жители Сибири. – СПб., 1878. – Ч. II. Север и восток Сибири в естественно-историческом отношении. Отдел VI. – 242 с.

3. Морозов, И.А. Феномен куклы в традиционной и современной культуре (кросс-культурное исследование идеологии антропоморфизма) / И.А. Морозов. – М.: «Индрик», 2011. – 740 с.

4. Ненецкая кукла нгухуко [Электронный ресурс] // Централизованная библиотечная система г. Новый-Уренгой. – URL: http://nurcbs.ru/exhibition2.html (дата обращения: 20.05.2018).

5. Преображенский, П.Ф. Курс этнологии / П.Ф. Преображенский. – М., 2007. – 216 с.

6. Пушкарёва, Е.Т. Картина мира в фольклоре ненцев / Е.Т. Преображенский. – Екатеринбург, 2007. – 248 с.

7. Харючи, Г.П. Традиции и инновации в культуре ненецкого этноса / Харючи Г.П. – Томск, 2001. – 228 с.

8. Хомич, Л.В. Ненцы / Л.В. Хомич. – М.-Л., 1966. – 126 с.

9. Шаманизм народов Сибири. Этнографические материалы XIII–XX вв.: хрестоматия: в 2 т. – СПб., 2011.

10. Кофанг, Ж. Введение в этнологию и антропологию / Ж. Кофанг. – Сеул, 2008 (장 코팡. 민족학과 인류학 개론. 서울. 동문선. 2008).

11. Со, Ёнхо. Кокдугакси нори / Со Ёнхо. – Сеул, 1990 (서연호. 꼭두각시 놀이. 서울. 열화당. 1990).

12. Шим, Усон. Введение в корейское традиционное искусство / Шим Усон. – Сеул, 2001 (심우성. 한국전통예술개론. 서울. 동문선. 2001).

13. Чжу, Пен. Введение в детский театр для учителей / Чжу Пен. – Сеул, 1975 (주평. 교사를 위한 아동극 입문. 서울. 백아 출판사. 1975).

14. Юн, Гуанбонг. Юранъеин и Кокдугакси Норым / Юн Гуанбонг. – Сеул, 1994 (윤관봉. 유랑예인과 꼭두각시 놀음. 서울. 밀알. 1994).

ГАВРИЛОВА Ю.В.
Кандидат философских наук, доцент
Кафедра философии Забайкальского государственного университета (Россия, Чита)

ФОРМЫ СИНКРЕТИЗМА РЕЛИГИЙ В ИСТОРИЧЕСКОЙ ДИНАМИКЕ

Аннотация. Исследование направлено на выявление и анализ структурно-содержательных особенностей различных форм синкретизма религий в условиях социокультурных трансформаций общества. Автор считает, что возникновение данных форм синкретизма религий, своеобразие их структуры и содержания детерминировано системой факторов, в том числе изменениями в социокультурной сфере. Прежде всего, такие изменения вызваны взаимодействием цивилизаций и культур. Синкретизм религий, возникая под воздействием такого рода факторов, оказывает ответное влияние на них, вызывая социокультурную динамику. Под синкретизмом религий автор понимает объективный процесс объединения структурных элементов разнородных, разностадиальных и разнофункциональных религий, в результате которого возникают синкретические религии или разрозненные элементы синкретического характера, составляющие основу религиозного синкретизма. Данный процесс имеет многовековую историю, проявляется в виде специфических форм и развивается вместе со своим носителем – религией. Исследование сущностных характеристик синкретизма религий основывается на системном и структурно-функциональном подходах, позволяющих выявить и исследовать формы синкретизма религий и их структурные особенности; определить связи между структурными элементами форм синкретизма религий, проанализировать их содержание и функционирование. По нашему мнению, специфика форм синкретизма религий представлена не простым рядопологанием своеобразных элементов внутри формы, а наличием функционирующих связей между этими элементами. Характер данных связей определяет особенности форм синкретизма религий. Динамика данных связей свидетельствует об эволюции форм синкретизма религий. Однако динамика возможна только в условиях социокультурного развития общества. Поэтому в основании нашего исследования находятся также социокультурный и историко-культурный подходы, позволяющие проследить социокультурные трансформации в качестве детерминант различных форм синкретизма религий. Таким образом, автор приходит к выводу, что синкретизм религий в различные исторические периоды проявляется в виде определённых форм со специфическим содержанием, которое обусловлено социокультурным развитием.

Ключевые слова: религии, синкретизм, формы синкретизма религий, религиозное сознание, верования.

GAVRILOVA YU.V.
Ph.D., Associate Professor
Department of Philosophy Transbaikal State University (Chita, Russia)

FORMS OF SYNCRETISM OF RELIGIONS IN HISTORICAL DYNAMICS

Abstract. The research is aimed at identifying and analyzing the structural and content features of various forms of syncretism of religions in the context of sociocultural transformations of society. The author believes that the emergence of these forms of syncretism of religions, the uniqueness of their structure and content is determined by a system of factors, including changes in the sociocultural sphere. First of all, such changes are caused by the in-

teraction of civilizations and cultures. Syncretism of religions, arising under the influence of such factors, exerts a reciprocal influence on them, causing socio-cultural dynamics. Under the syncretism of religions, the author understands the objective process of uniting the structural elements of heterogeneous, multi-stage and multi-functional religions, as a result of which syncretic religions or disjointed elements of a syncretic nature form the basis of religious syncretism. This process has a centuries-old history, manifests itself in the form of specific forms and develops together with its carrier – religion. The study of the essential characteristics of syncretism of religions is based on the systemic and structural-functional approaches that allow us to identify and investigate the forms of syncretism of religions and their structural features; to determine the links between the structural elements of the forms of syncretism of religions, to analyze their content and functioning. In our opinion, the specifics of the forms of syncretism of religions are not represented by a simple rank-and-file arrangement of unique elements within the form, but by the existence of functioning links between these elements. The nature of these links determines the features of the forms of syncretism of religions. The dynamics of these links testifies to the evolution of the forms of syncretism of religions. However, dynamics is possible only in conditions of socio-cultural development of society. Therefore, the basis of our research is also socio-cultural and historical-cultural approaches that allow us to trace socio-cultural transformations as determinants of various forms of syncretism of religions. Thus, the author comes to the conclusion that syncretism of religions in different historical periods is manifested in the form of certain forms with specific content, which is due to socio-cultural development.

Keywords: religions, syncretism, forms of syncretism of religions, religious consciousness, beliefs.

На всем протяжении исторического развития общества религии играли значительную роль в определении содержательных особенностей и специфики функционирования духовной и материальной сфер бытия. Вместе с тем, сами религии не оставались неизменными. Они претерпевали бесконечную череду трансформаций, эволюционируя от древнейших форм религиозных верований и представлений, к сложным, структурно и институционально оформленным религиям, религиозным системам и комплексам.

Современный этап эволюции религий отличается противоречивым характером. С одной стороны, многие религии утрачивают свою религиозную сущность. Трансформируются онтологические основания религий – содержание религиозного сознания «теряет» идею Бога, исчезают представления о сверхъестественном и трансцендентном, религиозные ритуалы заменяются интроспективными психотехниками, предметы культа становятся украшением интерьера. С другой стороны, религии укрепляют свои позиции в социальной реальности. Они оказались прочно вплетёнными во все сферы общественной жизни. В результате, социум охватила «сеть» многочисленных, «конкурирующих» друг с другом, многообразных религий, религиозно-эзотерических и религиозно-философских учений, движений и объединений, члены которых, считают себя «одухотворёнными», «духовными», но не слишком религиозными. Активно формируется и распространяется новый тип религиозности – «личная религиозность», свободная от доктринальных установок, не признающая принципов замкнутости и исключительности. Такого рода религиозность возникает в результате функционирования синкретизма религий в современных социокультурных реалиях. На эту тенденции в процессе эволюции религий указывают современные исследователи. Так, Е.С. Элбакян справедливо отмечает: «Такая религиозность, нередко представляющая собой синкретические воззрения, почерпнутые из разных религиозно-философских систем Запада и Востока, разрушает некие границы, в которые веками были встроены исторические

«(традиционные») религии, и создаёт духовно-нравственное основание для распространения глобализационных процессов во всех сферах жизни общества – первую очередь, в экономике, информации, культуре, политике» [Элбакян, 2018, 39]. Соглашаясь с исследовательницей, добавим, что взаимовлияние религий и трансформаций социокультурного характера, не оспоримо. В современном мире позиции религий становятся все более устойчивыми, а их сущностные, «глубинные» характеристики отличаются синкретической многослойностью и смешанным светско-религиозным характером, зачастую с преобладанием светского компонента. Такая прочность религий может быть объяснена их способностью к взаимодействиям, соединениям, слиянию как между собой, так и с другими элементами и формами общественного и массового сознания, «гибкостью» и «пластичностью» содержательных компонентов религий, способностью религий «адаптироваться» к постоянно изменяющимся условиям реальности. Не последнюю роль в этом играет феномен синкретизма религий, проявляющийся в различные исторические периоды в определённых формах с соответствующей содержательной спецификой. Отметим, что специфика формообразования синкретизма религий детерминируется совокупностью механизмов социокультурного, ментального, политического, экономического характера и, прежде всего, зависит от структурных сдвигов в ходе эволюции общества, например, от генезиса и функционирования соответствующих форм общественного сознания, дифференциации уровней массового сознания, смены общинной формы жизни государственной и т.д.

В условиях исторической динамики синкретизм религий проявляется в разнообразных формах, зачастую, находящихся в неразрывном единстве. Однако изменения, происходящие в социокультурной сфере в различные исторические периоды, могут определять доминирующие позиции тех или иных форм синкретизма религий, либо, напротив, придавать «латентный» характер их функционированию.

Среди множества форм синкретизма религий, следует отметить такие формы как: 1) первоначальное состояние «нерасчленённости», единства образов и представлений, различного, не всегда, исключительно религиозного характера, сконструированных, прежде всего, на уровне индивидуального сознания; 2) слияние, дифференцированных и приобретших специфику, древнейших форм верований друг с другом и другими элементами массового сознания; 3) слияние, смешение, доктринально и институционально оформленных религий друг с другом и с различными формами общественного сознания. Эти формы синкретизма религий, точнее, формы синкретизма религиозных представлений, верований и структурно оформленных религий друг с другом и, различными элементами и формами общественного сознания, исследованы Э. Тайлором, Дж. Фрэзером, В. Кабо и другими учёными.

Также следует отметить, что в условиях исторической динамики синкретизм религий проявляется в следующих формах: 1) форма «естественного», «генетического» синкретизма, механизмы функционирования которой, вызревают объективно, генетически-эволюционно в ходе взаимодействия культур и цивилизаций; 2) форма «искусственного», «механического» или, в терминологии А. Тойнби, «иллюзорного» синкретизма, механизмы функционирования которой, «вызваны к жизни» субъективными факторами, например, деятельностью политиков, реформаторов, миссионеров и прочих «помощников» процесса эволюции религий; 3) смешанная форма синкретизма религий, представленная функционированием естественных и искусственных механизмов синкретизации (эта форма синкретизма религий проявляется наиболее часто, причём разделение синкретизма религий на отдельные формы весьма условно). Возможны и другие варианты классификации форм синкретизма религий. Например, интересные, разнообразные формы синкретизма религий предлагает в своих исследованиях Е.А. Кон-

талева, анализируя «первичный» или генетический синкретизм, вторичный синкретизм и синкретизм эпохи постмодерна [Конталева, 2017].

Обратим внимание на особенности проявления различных форм синкретизма религий.

Наиболее ранний синкретизм религий характеризуется «нерасчленённостью», единством обыденных мифологических и религиозных образов и представлений как первоначальное состояние в развитии индивидуального и общественного сознания. Такой синкретизм религий представляет собой «результат прямой физической очевидности и в то же время акт практического смысла» [Тайлор, 1989, 252], что говорит о невозможности для человека первобытной эпохи отделить реальный мир (предметно-практическую деятельность общества) от фантастического, выдуманного мира, так как духовная и материальная деятельность человека в тот период времени ещё находятся в единстве. Ранний синкретизм характеризует особенности содержания и специфику функционирования древнейших религиозных представлений и верований в период их генезиса, на ранних ступенях развития, которые хронологически совпадают с периодом первобытнообщинного строя. Синкретизм как «нерасчленённость», отсутствие дифференцированного состояния элементов, прежде всего, образов, представлений и идей, на уровнях индивидуального и массового сознания, явление стадиальное, то есть проявляется на самых ранних ступенях развития общества. В.Р. Кабо справедливо отмечает, что «…различные сферы общественного сознания переплетены между собой и с жизнью общества в целом не только в условиях первобытного общества, но и на более высоких уровнях развития; но в первобытном обществе это взаимопереплетение достигает наибольшей, максимальной степени [Кабо, 2002]. Ранняя форма синкретизма религий функционирует посредством генезиса и эволюции религиозного сознания как основания любой религии. Однако уточним, что синкретизм религий в эпоху первобытнообщинного строя представлен одновременно двумя формами. Во-первых, как «нерасчленённость», «первоначальное единство» представлений и образов на уровнях индивидуального и массового сознания. Во-вторых, как процесс взаимопереплетения, взаимодействия и слияния различных элементов религиозного сознания и слабо оформленных религиозных культов. Такие формы синкретизма религий характерны и для более высших ступеней развития общества.

Если под синкретизмом религий в первобытнообщинном периоде понимать «нерасчленённость», единство всех структурных элементов различных форм древних верований, например, таких как анимизм, тотемизм, фетишизм, культ предков, то, во-первых, древнейшие религиозные представления и верования не имели бы своей истории, так как все возникли сразу, одновременно, и, во-вторых, представляли бы собой единое явление, некую амальгаму, «сплав». В таком случае снимается вопрос об эволюционном, поэтапном возникновении и развитии ранних верований и религиозных представлений. Однако ни то ни другое обстоятельство не являются верными. Синкретизм религий не может появиться сразу, вдруг. Такие известные исследователи эволюции религий как М. Элиаде, Э. Тайлор, И.А. Крывелев, С.А. Токарев, А.Н. Красников и др. утверждают, что древние формы верований «вытекали» одна из другой, а их элементы отличаются преемственностью. Так, например, Э. Тэйлор, характеризуя синкретизм религий, пишет: «Учения и обряды цивилизованных народов представляют собой остатки старого среди нового, видоизменения старого ради приспособления его к новому и отбрасывание старого, несовместимого с новым» [Тайлор, 1989, 252]. Некоторые исследователи выстраивают последовательность возникновения верований от отдельных примитивных представлений к наиболее оформленным, сложным. На наш взгляд, говорить об отсутствии эволюционного развития древнейших форм верований не приходится. Безусловно, религиозные представления и верования, находились в со-

стоянии определённого единства, но всё же были самостоятельными, качественно своеобразными элементами индивидуального и массового сознания. Кроме того, для проявления синкретизма религий обязательным условием является наличие определённого периода взаимодействия, взаимовлияния различных религиозных представлений и верований, то есть неизбежно прохождение стадий синкретизма религий, его развития. Например, известный исследователь религий М. Элиаде отмечал, что фетишизм, магия, анимизм и тотемизм, в том виде как они изучены религиоведами и этнографами, являются продуктом длительного исторического развития. Однако во всех этих формах можно заметить древнейшее содержание [Элиаде, 2001]. Поэтому, на наш взгляд, синкретизм религий, уже в период первобытнообщинного строя, следует понимать, как качество или одну из характеристик ранних религиозных образований, так и что-то динамичное, приводящее к возникновению новых элементов и целых систем – а именно процесс.

Итак, синкретизм религий, независимо от исторической эпохи, необходимо трактовать как объективный процесс объединения структурных элементов разнородных, разностадиальных и разнофункциональных религий, в результате которого возникают синкретические религии или отдельные синкретические элементы религиозного характера. Следует добавить, что синкретизм религий обеспечивает широкий диапазон «выбора» и соединения частей для воссоздания целого; синкретизм религий – это поиск внутреннего единства, не всегда приводящий к такому единству. Данный процесс имеет многовековую историю, оказывая определённое влияние на развитие духовной и социальной сфер бытия. Результатом синкретизма религий являются религии синкретического толка (синкретические религии), структурные особенности и специфика функционирования которых лежат в основании системы религиозного синкретизма. Однако синкретизм религий не всегда приводит к образованию новых синкретических религий, его результатом может стать возникновение, либо трансформация отдельных элементов религиозного сознания, культовой деятельности, предметов религиозного искусства и т.д. Результатом синкретизма также может быть гибель одних религий и образование на их основе других, более развитых и устойчивых.

С течением времени, в постпервобытную эпоху синкретизм проявляется в новых формах: как взаимовлияние, сложившихся и дифференцированных, отдельных религий. Ни одной религии не удалось избежать синкретизации. Так, известный религиовед А.П. Забияко, отмечает: «Такое соединение – синкретизация – типичный процесс развития практически всех религий, которые в ходе эволюции интегрировали в своё первоначальное содержание идеи и элементы обрядности, заимствованные из сосуществующих верований и культов» [Забияко, 2008, 1171]. С оформлением и усложнением социальных структур синкретизм приобретает новое содержание и рассматривается не как набор свойств или особенностей, характеризующих древнейшие верования, то есть не как качество явлений и процессов, присущих их генезису и первым этапам развития, а как процесс, приводящий к определённому результату, как смешение, соединение, слияние различного рода элементов, обладающих чёткими «границами» и своеобразием.

Синкретизм начинает переходить на качественно новый уровень формообразования с включённостью в этот процесс результатов культурного взаимодействия. Набор социокультурных механизмов синкретизма религий усложняется, появляются новые формы синкретизма религий, такие как естественный (генетический) и искусственный (в терминологии А. Тойнби «иллюзорный») синкретизм.

Форма «иллюзорного» синкретизма, по мнению А. Тойнби, возникает и особо ярко проявляется в периоды острых социальных кризисов и продуцирована ими. Содержание «иллюзорной» формы синкретизма религий исследователь усматривает в от-

сутствии обязательного сращивания и органического соединения в единую систему, элементов различных религий. Он показывает проявления данной формы синкретизма религий на примерах политеистических систем эллинской цивилизации. А. Тойнби, пишет: «Аналогичным образом при введении в латинский пантеон олимпийских божеств – Зевса под именем Юпитера или Геры под именем Юноны – мы обнаруживаем лишь механическую замену примитивного латинского анимизма антропоморфными божествами эллинского мира в ходе мирного обращения латинского общества в эллинизм. Это уравнивание между латинскими и греческими именами богов отнюдь не свидетельствует о том, что происходило аналогичное уравнивание в области религиозных чувств и ритуалов» [Тойнби, 1991, 341]. Таким образом, форма «иллюзорного» синкретизма религий не даёт внутренней целостности и устойчивости, возникающим синкретизированным элементам. А. Тойнби, пишет: «в области религии, так же как и в области языка, искусства, манер или нравов, синкретизм является внешним проявлением внутреннего чувства всесмешения, рождающегося благодаря расколу в душе в эпоху социального распада» [Тойнби, 1991, 341]. Называя культуру «душой», Тойнби считает синкретизм религий болезнью «души», негативным явлением в сфере духовного бытия. Однако он не умаляет роли данной формы синкретизма религий в процессе роста и развития цивилизаций, напротив, он показывает тесную взаимосвязь эволюции религий и культуры.

Следует добавить, что данная форма синкретизма религий может быть вызвана осознанной, целенаправленной деятельностью человека по созданию нового вероучения, по объединению, искусственному сращиванию религий, замены одной религии другой. Эта форма синкретизма религий иногда навязывается насильственно, «сверху», и не получает подкрепления в обыденном индивидуальном и массовом сознании. Ярким примером этого может служить описание искусственного насаждения христианства у литовских народов, составленное исследователем славянской культуры А.С. Фаминцыным: «Следы языческого поклонения деревьям и камням долго сохранялись в Пруссии между народом. После принятия христианства долго ещё оказывали уважение к священному у язычников дубу близ Ромова. Когда для искоренения языческих суеверий Эрмеландский епископ Ансельм приказал его срубить, то никто из некрепких в вере христиан не осмелился поднять на него топора, и сам Ансельм срубил его» [Фаминцын, 99]. В современном мире синкретизм религий редко проявляется в виде данной формы и, прежде всего, выражается в «генетическом», «естественном» интегрировании, соединении разнородных и разнофункциональных религиозных элементов и религий в системы с устойчивыми структурами.

Вызревая постепенно, в ходе многовекового процесса взаимодействия и взаимовлияния религий, «естественный» синкретизм заключается в органическом слиянии качественно своеобразных религий или религиозных элементов в единые монолитные системы. С течением времени синкретичные компоненты систем под влиянием определённых механизмов либо интегрируются и их единство укрепляется, либо превращаются в самостоятельные раздробленные синкретические элементы, включённые в культуру и социальные практики. Важнейшую роль в функционировании данной формы синкретизма религий играют «переживание», рецепция и интериоризация образов и идей «чужой» религии. Результатом этих процессов будет напластование, смешение представлений и идей, конструирование новых религиозных образов и их прочное закрепление в индивидуальном и массовом сознании индивидов, и дальнейшая их оформленность в социальных практиках. О. Шпенглер по этому поводу пишет: «То, что история религий называет ныне синкретизмом, феномен, уясняемый негативно как разрушение статико-пластического богочувствования, понимаемый положительно, есть не что иное, как проявление магического чувства. Это – лежащий в основе другой картины

природы новый принцип, иначе воспринимающий силы этой природы» [Шпенглер, 273].

Таким образом, «естественная» форма синкретизма религий, в определённом смысле, наделена «созидательной» силой, которая заключается в изменениях содержания некоторых социальных практик. Так, например, религиозные ритуальные действия синкретического характера в момент своего появления кажущиеся верующим причудливыми и даже абсурдными, под воздействием социальных механизмов постоянно воспроизводятся, «опривычиваются», «стабилизируются», тем самым вплетаясь в структуру социальной реальности и изменяя её содержание [Бергер, Лукман, 1995]. Особо показателен в этом отношении синкретизм буддизма и шаманизма на территории Забайкальского края. Так, сакральное действие «кормления духов», брызгание молоком или водкой прочно вошло в повседневные практики буддистов и шаманистов Забайкалья. Этот ритуал, ставший привычным действием, «открывает» праздничные застолья, с него начинаются поездки к родственникам, в отпуск, без него не обходятся даже финансовые сделки. Безусловно, во время проведения буддийских молебнов или в шаманских обрядах он занимает одно из центральных мест. Прочная, «безболезненно» возникшая, монолитность буддизма и шаманизма в Забайкалье, может быть объяснена наличием единой «метамировоззренческой основы» бурятского народа, которая веками формировалась из элементов как светского, так и религиозного характера. Как отмечает М.И. Гомбоева, такая основа синкретизма буддизма и шаманизма «конструируется из культа предков, культа Неба, трансцендентной природы человека и мировоззренческого принципа взаимообусловленности всего со всем – тэнгризма» [Гомбоева, 2002, 105]. Однако следует помнить, что функционирование «метамировоззренческой основы» как одного из механизмов синкретизма буддизма и шаманизма обусловлено исторической динамикой материальной и духовной сфер бытия, способной оказывать определённое воздействие на формирование многообразных форм синкретизма религий.

Итак, синкретизм религий в процессе эволюции религий проявляется в виде многочисленных, многообразных форм, характеризующихся определённой спецификой, детерминированной социальными реалиями. За счёт трансформационных процессов в социокультурной сфере синкретизм религий «обогащается» содержательно, его формы эволюционируют, приобретая ряд специфических черт. В то же время специфика духовного и материального бытия в различные исторические периоды, во многом определяется именно многогранной и богатейшей историей религий, которую невозможно представить без процессов синкретизации.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Бергер, П. Социальное конструирование реальности: трактат по социологии знания / П. Бергер, Т. Лукман. – М.: МЕДИУМ, 1995. – 323 с.

2. Гомбоева, М.И. Образ мироустройства хори-бурят / М.И. Гомбоева. – Чита: Изд-во ЗабГПУ, 2002. – 189 с.

3. Забияко, А.П. Синкретизм религиозный / А.П. Забияко // Энциклопедия религий / под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. – М.: Академический проект; Гаудеамус, 2008. – 1520 с.

4. Кабо, В. Круг и крест: размышления этнолога о первобытной духовности [Электронный ресурс]. – Канберра: Алчергина, 2002. – URL: http://vladimirkabo.com /cc.htm / (дата обращения: 01.06.2018).

5. Конталева, Е.А. Религиозный синкретизм в интерпретации российских и зарубежных исследователей / Е.А. Конталева // Религиоведение. – 2017. –№ 4. – С. 62–78.

6. Синкретизм [Электронный ресурс] / Культурологический словарь. – URL: http://sbiblio.com /BIBLIO /content. aspx?dictid=5&wordid=72644 / (дата обращения: 03.06.2018).

7. Тайлор, Э.Б. Первобытная культура / Э.Б. Тайлор. – М.: Политиздат, 1989. – 573 с.

8. Тойнби. А. Постижение истории / А. Тойнби. – М.: Прогресс, 1991. – 736 с.

9. Фаминцын, А.С. Божества древних славян. Исследование Ал.С. Фаминцына / А.С. Фаминын. – СПб., 1884. – 331 с.

10. Шпенглер, О. Закат Европы / О. Шпенглер. – М.: Мысль, 1998. –Т. 1. – 663 с.

11. Элбакян, Е.С. Новые религиозные движения эпохи постмодерна: динамика организаций нью эйдж (на примере организации «Радастея») / Е.С. Элбакян // Религиоведение. – 2018. – № 1. – С 36–51.

12. Элиаде, М. История веры и религиозных идей / М. Элиаде. – М.: Критерион, 2001. – Т. 1. – 464 с.

МИХЕЛЬСОН О.К.

Кандидат философских наук, доцент

Кафедра философии религии и религиоведения, Санкт-Петербургский государственный университет (Россия, Санкт-Петербург)

ИССЛЕДОВАНИЯ «МУЗЫКАЛЬНЫХ КУЛЬТОВ» В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОЙ ЭВОЛЮЦИОННОЙ ПСИХОЛОГИИ РЕЛИГИИ

Исследование поддержано грантом РФФИ, проект № 17-33-01128

Аннотация. Статья посвящена исследованию так называемых «музыкальных культов» или «музыкальных религий» (явлений, характерных для современного постсекулярного общества, в котором распространён *религиозный бриколаж*) в рамках эволюционной психологии религии и нейронаук. В статье приводятся основные эволюционные концепции музыки, показывается значимость музыки для эмоциональной сферы человека, для возникновения ощущения общности и сопричастности, а также выработки идентичности. Также предлагаются эволюционные теории религии как таковой и значимости музыки для религии, объясняется, почему популярная музыка в современном мире может брать на себя ряд функций, традиционно приписываемых религии.

Ключевые слова: «музыкальные культы», религиозный бриколаж, эволюционная психология религии, религия и популярная музыка, идентичность, фэндомы, нарратив.

MIKHELSON O.K.

PhD (Philosophy), Associated Professor

St. Petersburg State University (St. Petersburg, Russia)

STUDIES OF “MUSICAL CULTS” IN THE CONTEXT OF CONTEMPORARY EVOLUTIONARY PSYCHOLOGY OF RELIGION

The research is supported by a grant of the Russian Foundation of Fundamental Research, project № 17-33-01128

Abstract. The paper deals with the study of so-called «musical cults» or «musical religions» – the phenomena typical for the contemporary post-secular society in which *religious bricolage* is widespread – within the framework of the evolutionary psychology of religion and neurosciences. The paper presents the main evolutionary concepts of music; shows the importance of music for the human emotional sphere; for the sense of community and belonging emergence and fostering; as well as for the identity development. Evolutionary theories of religion as such and the significance of music for religion are also put forward, and an explanation why popular music in the modern world can take on a number of functions traditionally attributed to religion is proposed.

Keywords: «musical cults», religious bricolage, evolutionary psychology of religion, religion and popular music, identity, fandoms, narrative.

Современная популярная музыка представляет значительный интерес не только для музыковедов, социологов, культурологов и психологов, но также и для религиоведов, поскольку довольно часто любимые исполнители начинают играть столь значимую роль в жизни поклонников, что можно наблюдать рождение своеобразных «культов» музыкальных кумиров. В данной работе термин «музыкальный культ» использован условно: очевидно, что он далёк от идеала, однако описывает широко распространённое в современном обществе явление – рождение «культов» популярных музыкантов. В науке о религии за последние восемьдесят лет (именно столько времени прошло с тех пор, как И. Вах писал о «псевдорелигиях» [Wach, 1958, 32–36]) было предложено множество различных теорий и подходов для понимания явлений, каким-либо образом подобных религиозным, но не являющихся религией в ее привычном понимании, начиная от «псевдорелигий» Ваха или «квазирелигий» П. Тиллиха и заканчивая «имплицитными религиями» Э. Бейли [Bailey, 2009]. Как бы мы ни называли подобные явления, вероятно, они возникают в связи с изменениями, происходящими в современном мире и неизбежно влекущими за собой изменения и в религиозной сфере. Наряду с традиционными формами религиозности, а часто и в сочетании с ними процветает то, что можно обозначить как сакрализацию популярного, *религиозным бриколажем* [Hervieu-Leger, 2003], т.е. тенденцией наполнять личную религиозную сферу различными элементами (причём как религиозными, так изначально и нерелигиозными), имеющимися «под рукой», и произвольно их комбинировать.

Рождение подобных явлений явственно видно на примере современной популярной музыки и «культов» музыкальных коллективов и исполнителей, особенно если исходить из функционалистского подхода. Популярные музыканты могут восприниматься поклонниками как своеобразные харизматические лидеры, им могут приписываться практически божественные качества (всеведение, незримое присутствие в жизни поклонника, а умершим кумирам – даже бессмертие). Отношение к музыке часто описывается известной англоязычной формулой «*music is my religion*», а формулируя свою идентичность, многие поклонники делают упор именно на музыкальных пристрастиях. Наконец, концерт любимого исполнителя может восприниматься как некое священнодействие, время и пространство которого сакральны, а опыт, получаемый при прослушивании любимой музыки, особенно в живом исполнении, может быть сопоставлен с нуминозным. На Западе подобный феномен наиболее известен на примере так называемых религий Элвиса [Reece, 2006] или битломании, в России и на постсоветском пространстве главный рок-кумир – Виктор Цой, который всегда «жив» и чья могила до сих пор является местом «паломничества» множества его фанатов, оставляющих ему записки, подобно Ксении Петербургской.

При этом возникает закономерный вопрос: с чем именно связано то, что музыкальные группы и исполнители вызывают столь значительный отклик и могут оказы-

вать настолько серьёзное влияние на личность и жизнь своих поклонников? Для объяснения многообразных вариантов сакрализации повседневного и популярного, свойственных так называемой «новой религиозности», предлагались различные теории, особенно в социологии религии, и в первую очередь – в русле концепций секуляризации и постсекулярного. Для ответа на поставленный выше вопрос оказывается неожиданно полезной не только методология, привычная для религиоведения и социологии, но и данные, полученные в рамках современных естественных наук, главным образом нейронаук и эволюционной психологии религии.

А. Харви, интерпретируя музыку в рамках эволюционной теории, рассматривает её как универсальный довербальный язык и замечает, что «музыка (а вместе с ней и танец) была в нашем начале, в нашей первичной популяции, и представляет собой уникальную и особую систему коммуникации, которая продолжает способствовать коллективному выражению и переживанию эмоций. Музыка способствует сотрудничеству и социальной сплочённости» [Harvey, 2017, 7].

Хотя общепринято, что музыка вызывает эмоциональный отклик, существуют очень разные (иногда даже противоположные) взгляды на механизмы этого процесса. Одни учёные считают, что эмоциональные реакции на музыку возникают спонтанно, другие – что нет; кто-то утверждает, что эмоции, вызываемые музыкой «не тождественны эмоциям, вызываемым повседневной межличностной деятельностью» [Peretz, 2001], другие – напротив, что в них нет ничего специфичного; одни выделяют индивидуальные различия в эмоциях, вызванных музыкой, другие, наоборот, полагают их схожими для разных людей [Daniel, 2008]. Однако каковы бы не были детали и механизмы воздействия музыки на человека, подавляющее большинство специалистов полагает, что связь между эмоциями и музыкой очень важна.

Исследователи религии также подчёркивают воздействие музыки на эмоциональную сферу. Так, К. Партридж подходит к истолкованию этого явления следующим образом: «Почему одна музыка воспринимается как мистическая, другая как жуткая, третья как торжественная, четвертая как эротическая, а пятая как демоническая? Что в музыке как таковой является особенно запоминающимся и трогательным? В поисках ответа на этот вопрос мы приближаемся к пониманию значения музыки и звука, звукового окружения, к проявлению чувства Священного. Независимо от лирического содержания, очевидно, что музыка может способствовать как созданию пространства, воздействующего на человека, так и смыслообразованию. Конкретнее, центральным для понимании связи музыки и священного является понимание её связи с эмоциями» [Partridge, 2014, 57]. Партридж утверждает, что музыка является «особенно эффективным агентом» в процессе возникновения и передачи эмоций и ценностей и способствует развитию идентичности, «чувства себя и того, кем мы являемся по отношению к другим и к тому, что мы коллективно переживаем как священное» [Partridge, 2014, 58].

В рамках эволюционной психологии и биологии был установлен ряд фактов, которые могут быть полезны для религиоведов, изучающих музыку. Во-первых, «люди генетически предрасположены реагировать на музыку» [Alcorta, Sosis, Finkel, 2008, 576–577]; во-вторых, «люди – единственный вид, который спонтанно синхронизируется с ритмом музыки» [Patel, 2008, 100]. Эти факты подводят нас к выводу, что музыка как одна из уникальных черт именно нашего вида была существенным фактором в процессе нашей эволюции. К. Алькорта, Р. Сосис и Д. Финкель предположили, что эмоциональная реакция на музыку «играет важную роль в придании абстрактным символам и верованиям сакрального и мотивационного значения, особенно в подростковом возрасте», а способность музыки «порождать автономные реакции, вызывать эмоции, задействовать схемы вознаграждения, вызывать эмпатию и связывать мотивационные реакции с социально значимыми стимулами, делает её мощным эмоциональным и мне-

моническим механизмом для создания сплочённых групп среди не родственников» [Alcorta, Sosis, Finkel, 2008, 577]. Помимо всего прочего, одно из эмоциональных впечатлений, которое может возникать при прослушивании музыки или при музицировании – ощущение нуминозного. Б. Неттл, рассматривая вопрос происхождения музыки, приводит различные мифы о её рождении и заключает, что в мировой мифологии есть множество мифов, «которые приписывают происхождение музыки необходимости общения со сверхъестественным» [Nettl, 2005, 263].

Интересно, что для подобного механизма воздействия музыки на людей существуют сугубо биологические объяснения: в настоящее время проведено значительное число исследований в области биохимии, согласно которым музыка, особенно совместное музицирование или совместное пение, способствует выработке ряда гормонов, в частности, окситоцина. Оказывается, окситоцин играет важную роль в социальном поведении, поскольку этот гормон способствует возникновению ощущения близости и связи между людьми [Granot, 2017; Chanda, Levitin, 2013]. В результате в новом свете предстаёт феномен *фэндомов* и музыкальных субкультур, так как музыка оказывается связующим фактором не только на культурном или идеологическом уровне, но и на чисто физиологическом.

Поскольку музыка сама по себе может столь сильно воздействовать на эмоциональную сферу человека, способствует ощущению единения буквально на гормональном уровне, вызывает нуминозные переживания, а на уровне мифа объясняется как средство коммуникации с божественным миром, совершенно не удивительно то, что религиозный бриколаж часто касается именно популярной музыки. Однако представляется, что «культы» популярных групп и музыкантов не исчерпываются исключительно своей музыкальной составляющей, хотя последняя, бесспорно, и играет главенствующую роль.

В рамках эволюционной психологии и эволюционной теории в целом был выдвинут ряд интересных концепций, объясняющих возникновение и функционирование религиозных феноменов; эти данные могут быть полезны для понимания «музыкальных религий». Так, Л. Рю была предложена эволюционная теория нарратива. Стремясь «прояснить адаптивные смыслы, которые привносят вклад в формирование религиозных представлений и ценностей», в работе с провокационным названием «Религия – это не о Боге» он замечает: «Общая стратегия нашего вида заключается в достижении личной целостности и социальной согласованности, то есть в развитии здоровых и сильных личностей при одновременном построении гармоничных и работающих вместе социальных групп» [Rue, 2006, 9]. Согласно Рю, в значительной степени мы добиваемся этого путём формулирования конкретных смыслов и представлений об окружающем мире, то есть мы формируем и поддерживаем общие воззрения на космологические и моральные аспекты, говорящие нам о том, «кто мы, откуда мы пришли, и как мы должны жить». Завершая свою мысль, Рю утверждает: «В то время как в субъективных или в общепринятых религиозных идеях речь может идти о Боге, религия в целом трактует вовсе не об этом, а, скорее, о том, как воздействовать на нейронные модули в целях личной целостности и социальной согласованности» [Rue, 2006, 10].

Однако, интересно задаться вопросом о том, что же произойдёт, если по каким-либо причинам существующие так называемые «традиционные» религии не смогут удовлетворять описываемую Рю человеческую потребность в личностной целостности и социальной взаимосвязи. Могут ли иные, не обязательно религиозные формы, заместить религию? Для ответа на этот вопрос можно обратиться к другим идеям этого учёного. В качестве ядра культурных традиций и религий он рассматривает нарратив. Рю замечает: «Нарративное ядро – это самое фундаментальное выражение мудрости в культурной традиции, оно рассказывает нам о том, в каком мире мы живём, какие вещи

являются реальными, а какие – реальными не являются, откуда мы родом, какова наша истинная природа и как мы вписываемся в общую схему вещей. Всё это – космологические идеи, дающие нам представление о том, как в конечном итоге все происходит в космосе. Но нарративное ядро также содержит идеи о морали и о том, что действительно важно. Эти идея говорят нам, что хорошо для нас, и как мы должны выполнить наше предназначение» [Rue, 2006, 126]. Для религий подобным нарративным ядром, согласно взглядам учёного, выступает миф, а процветают религиозные традиции благодаря «вспомогательным стратегиям» (*ancillary strategies*), этот нарратив, или миф, поддерживающим. К ним Рю относит интеллектуальную, опытную, ритуальную, эстетическую и институциональную стратегии, причём они тесно взаимосвязаны друг с другом и частично перекрываются.

Для анализа популярной музыки как своеобразной «религии» может быть полезна концепция нарратива Рю, особенно в отношении приведённых им «вспомогательных стратегий». Хотя тексты популярных песен, как правило, не дают единой картины мировоззрения, в них часто присутствуют определённые послания и символизм. В широком смысле, музыкальные выступления обычно содержат некоторое повествование, выраженное не только буквально в словах, но и в других формах. Рок-музыканты могут восприниматься как «поэты» и «пророки», «шаманы», носители истины, передающие её через свои произведения, а их жизнь со временем обрастает мифами. Музыкальных кумиров можно воспринимать в качестве образцов для подражания, приводя примеры из их жизни и пропагандируя конкретные ценности и мораль. Конкретный музыкальный нарратив хорошо подкреплён вспомогательными стратегиями, которые легко объясняются в рамках системы, предложенной Рю. Тексты песен (а также интервью и литературные произведения музыкантов, музыкальные форумы и группы, общение и др.) можно рассматривать как интеллектуальную стратегию; процесс прослушивания музыки и посещение концертов можно рассматривать как опытную стратегию; многочисленные «обряды» и «ритуалы», часто разработанные самими музыкантами или же их поклонниками, можно рассматривать как ритуальную стратегию; музыкальные видео, изображения «кумиров», оформление концертов, собственно, и музыку как таковую можно рассматривать как эстетическую стратегию; наконец, *фэндомы* можно рассматривать как институциональную стратегию.

Другой важный вопрос, который возникает в сфере исследования популярной музыки как имплицитной религии, – вопрос поиска и формирования идентичности. Не предлагая особых объяснений, почему так происходит, Г. Линч утверждает: «аудитория и поклонники используют популярную музыку в качестве ресурса для построения религиозной идентичности и смыслообразования» [Lynch, 2006, 484-485]. С тех пор, как Э. Эриксон впервые описал кризис идентичности, переживаемый в подростковом возрасте [Erikson, 1968], было проведено множество исследований его природы и преодоления [Marcia, 1980; Kroger, 1996]. Как мы знаем, музыкальные *фэндомы* и, в более широком смысле, музыкальные сцены (или субкультуры) – это в основном молодёжные явления. Данная особенность логически подводит нас к выводу о том, что для подростков и молодых взрослых стремлением быть частью какого-то музыкального *фэндома* может быть способом справиться с кризисом идентичности. Исходя из классической теории кризиса идентичности Эриксона, мы можем предположить, что принадлежность к группе (например, музыкальному *фэндому*) даёт чувство сопричастности сообществу людей, разделяющих определённые ценности и взгляды.

В этой связи встаёт интересный вопрос: почему именно музыка является столь распространённым генератором молодёжных субкультур и почему, даже если изначально субкультура формируется не вокруг музыкального направления, как правило, существуют определённые музыкальные стили, с этой субкультурой ассоциирующие-

ся? И здесь нам на помощь снова приходит естественно-научный подход. По всей видимости, именно в подростковом возрасте эмоциональный отклик на музыку достигает своего пика, когда наше тело и мозг претерпевают невероятно быстрые изменения. Согласно данным нейронаук, реакция подростков на прослушивание знакомой музыки усиливается по сравнению с другими возрастными группами, что может объясняться повышенной активностью их лимбической и дофаминергической систем, а также созреванием височной и префронтальной зон коры головного мозга [Spear, 2000]. Это открытие предлагает нам простое и научно обосно-ванное объяснение тому факту, почему музыка особенно значима именно для подростков. В то же время, как мы помним, исходя из данных эволюционной психологии, музыка способствует созданию сплочённых групп даже среди не родственников, что также существенно для понимания феномена *фэндомов*.

Подводя итог вышесказанному, стоит отметить, что значительное количество явлений, которые мы можем отнести к области современного религиозного бриколажа, связано с популярной музыкой, что, в свою очередь, можно попытаться интерпретировать в рамках эволюционной психологии религии, биологии и нейронаук. Согласно большинству эволюционных исследований, музыка является исключительно человеческим явлением и была выработана как коммуникативная система, причём, вероятнее всего, предшествовала языку. Среди прочего музыка вызывает сильный эмоциональный отклик, вероятнее всего, общий, или же близкий у разных людей, и способствует возникновению чувства единения в группе. Подобные механизмы воздействия музыки объясняются как человеческой биохимией (музыка способствует выработке определённых гормонов), так и влиянием музыки на работу головного мозга, причём последнее особенно ярко выражено в подростковом возрасте.

Если исходить из провокативного утверждения Рю, что «религия – это не о Боге», а скорее, о воздействии «на нейронные модули в целях личной целостности и социальной согласованности» [Rue, 2006, 10], рождение имплицитных религий на основе популярной музыки оказывается совершенно объяснимым. Но даже если нам не нравится столь жёсткий биологический редукционизм, можно обратиться к более привычным религиоведческим подходам, например, концепции «бездомного ума», выдвинутой П. Бергером, – человеческой ситуации, которая возникает в связи с упадком первичных (традиционных) институтов, таких как религия, и ведёт к потери уверенности, смысла и идентичности, когда «я» оставлено «наедине с собой» и отброшено в «собственную субъективность» [Berger P., Berger, B., Kellner, 1973]. Изучив этот тезис спустя почти тридцать лет, Л. Вудхед и П. Хилас пришли к выводу, что описанное Бергером разочарование в первичных институтах на самом деле не привело к значительному ощущению культурной или психологической «бездомности», поскольку на смену им пришли «вторичные институты», взявшие на себя функции первых [Woodhead, Heelas, 2001, 48]. Так, популярная музыка может рассматриваться как один из подобных вторичных институтов, и неудивительно, что в современном обществе она подчас берет на себя ряд функций, традиционно выполняемых религией.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Alcorta, C.S. Ritual harmony: Toward an Evolutionary Theory of Music / C.S. Alcorta, R. Sosis, D. Finkel // Behavioral and Brain Sciences. – 2008. – № 31. – P. 576–577.

2. Bailey, E. Implicit Religion / E. Bailey // The Oxford Handbook of the Sociology of Religion / ed. by P.B. Clarke. – Oxford: Oxford university press, 2009. – P. 801–818.

3. Berger, P. The Homeless Mind: Modernization and Consciousness / P. Berger, B. Berger, H. Kellner. – New York: Random House, 1973. – 258 p.

4. Chanda, M.L. The Neurochemistry of Music / M.L. Chanda, D.J. Levitin // Trends in Cognitive Sciences. – Vol. 17. – № 42013. – P. 179–193.

5. Erikson, E.H. Identity, Youth and Crisis / E.H. Erikson. – New York: Norton, 1968. – 336 p.

6. Granot, R. Oxitocin, Vasopressin, Social Behavior, and Music / R. Granot // The Routledge Companion to Music Cognition ed. by R. Ashley, R. Timmers. – Routledge, Taylor & Francis, New York and London, 2017. – P. 104–112.

7. Harvey, A. Music, Evolution, and the Harmony of Souls / A. Harvey. – Oxford: Oxford University Press, 2017. – 306 p.

8. Hervieu-Leger, D. Individualism, the Validation of Faith, and the Social Nature of Religion in Modernity / D. Hervieu-Leger // The Blackwell Companion to Sociology of Religion / ed. R.K. Fenn. – Hoboken, NJ: Blackwell Publishing, 2003. – P. 161–175.

9. Juslin, P.N. Emotional responses to music: The need to consider underlying mechanisms / P.N. Juslin, V. Daniel // Behavioral and Brain Sciences. – 2008. – № 31. – P. 559–621.

10. Kroger, J. Identity in Adolescence. The balance between self and other / J. Kroger. – London, New York: Routledge, 996. – 269 p.

11. Lynch, G. The Role of Popular Music in the Construction of Alternative Spiritual Identities and Ideologies / G. Lynch // Journal for the Scientific Study of Religion. – 2006. – № 45 (4). – P. 481–488.

12. Marcia, J.E. Identity in Adolescence / J.E. Marcia // Handbook of Adolescent Psychology / ed. by J. Adelson. – New York: Wiley, 1980. – P. 159–187.

13. Nettl, B. The Study of Ethnomusicology / B. Nettl. – Chicago: University of Illinois Press, 2005. – 513 p.

14. Partridge, Ch. The Lyre of Orpheus: Popular Music, the Sacred and the Profane / Ch. Partridge. – Oxford: Oxford University Press, 2014. – 356 p.

15. Patel, A.D. Music, Language, and the Brain / A.D. Patel. – Oxford: Oxford University Press, 2008. – 513 p.

16. Peretz, I. Listen to the brain: A Biological Perspective on Musical Emotions / I. Peretz // Music and Emotion: Theory and Research / ed. by P.N. Juslin, J.A. Sloboda. – Oxford: Oxford University Press, 2001. – P. 105–134.

17. Reece, G. Elvis Religion: the Cult of the King / G. Reece. – London, New York: IB Tauris, 2006. – 200 p.

18. Rue, L. Religion is Not about God: How Spiritual Traditions Nurture our Biological Nature and What to Expect When They Fail / L. Rue. – New Brunswick, New York and London: Rutgers University Press, 2006. – 392 p.

19. Spear, L.P. The Adolescent Brain and Age-Related Behavioral Manifestations / L.P. Spear // Neuroscience and Biobehavioral Reviews. – 2000. – № 24. – P. 417–63.

20. Wach, J. The Comparative Study of Religions / J. Wach. – New York, 1958. – 284 p.

21. Woodhead, L. Homeless minds today? / L. Woodhead // Peter Berger and the Study of Religion / ed. by L. Woodhead, P. Heelas, and D. Martin – London: Routledge, 2001. – P. 43–72.

БЕЛОУСОВ И.Р.
Студент-бакалавр
Департамент философии и религиоведения, Дальневосточный Федеральный Университет (Россия, Владивосток)

ИЗМЕНЁННОЕ СОСТОЯНИЕ СОЗНАНИЯ КАК АСПЕКТ КОЛЛЕКТИВНЫХ РИТУАЛЬНЫХ ДЕЙСТВИЙ (НА ПРИМЕРЕ ОБРЯДА АЙАУАСКИ, РИТУАЛЬНОГО ТАНЦА В САНТЕРИИ И ФЕНОМЕНА ГЛОССОЛАЛИИ ХРИСТИАН ВЕРЫ ЕВАНГЕЛЬСКОЙ)

Аннотация. Исследование основывается на попытке сопоставления трёх коллективных религиозных обрядов, в каждом из которых присутствует феномен ИСС: церемонии айауаски, ритуального танца в Сантерии и коллективной молитвы ХВЕ. В статье рассматриваются такие характеристики ИСС, как способность визионера к саморефлексии в ходе ритуала, использование энтеогенов и особенности подготовки к участию в ритуале. Основное внимание уделяется влиянию ИСС, реализуемому в ходе коллективных ритуалов, на психоэмоциональное состояние визионера и коллектива, а также причинам, обуславливающим присутствие ИСС в ритуальной практике данных религиозных традиций.
Ключевые слова: сознание, визионер, ритуал, церемония, танец, молитва.

BELOUSOV I.R.
Student of the Department of Philosophy and Religious Studies, Far Eastern Federal University (Russia, Vladivostok)

ALTERED STATE OF CONSCIOUSNESS AS AN ASPECT OF COLLECTIVE RITUAL ACTIONS (ON THE EXAMPLE OF THE AYAHUASCA CEREMONY, RITUAL DANCE OF SANTERIA AND GLOSSOLALIA PHENOMENON OF CHRISTIANS OF THE GOSPEL FAITH)

Abstract. The study is based on an attempt to compare three collective religious rituals, in each of which the AIS phenomenon is present: the ayahuasca ceremony, the ritual dance of Santeria and the collective prayer of the Christians of the Evangelical Faith. The article considers such characteristics of ASC as the ability of the visionary to self-reflection during the ritual, the use of entheogens and the specifics of preparing for participation in the ritual. The focus is on the effect of ASCs to be implemented in the course of collective rituals, on the psycho-emotional state of the visionary and the team, as well as the reasons that lead to the presence of ASC in the ritual practice of these religious traditions.
Keywords: consciousness, visionary, ritual, ceremony, dance, prayer.

Мировая религиозная культура представляет собой сложный и многосоставный феномен, включающий множество компонентов. Однако, мы склонны придерживаться позиции Е.А. Торчинова, считавшего непосредственное экзистенциальное переживание религиозного опыта основой религиозной жизни вообще [Торчинов, 1998, 35]. Одним из аспектов подобного переживания является и феномен изменённого состояния сознания, некоторые специфические характеристики которого будут рассмотрены в данной статье.

Определение границ термина ИСС

Что же такое «изменённое состояние сознания»? Строго говоря, единые критерии определения границ данного феномена на данный момент, к сожалению, не выра-

ботаны. Чарльз Тарт, к примеру, начал свою книгу с констатации невозможности выработки всеобъемлющего понимания природы и механизмов работы данного феномена [Тарт, 2003, 4]. Это связано как с многообразием его проявлений, так и в связи с отсутствием исследовательского инструментария, необходимого для продуктивного взаимодействия с теми культурами, в рамках которых практикуется ИСС. Несомненно, раскрыть термин «изменённое состояние сознание» было бы проще всего, отталкиваясь от термина «сознание» как такового. В «Словаре медицинских терминов» понятию «сознание» даётся следующее определение: «Сознание – высшая, свойственная лишь человеку форма отражения действительности, представляющая собой совокупность психических процессов, позволяющих ему ориентироваться в окружающем мире, времени, собственной личности, обеспечивающих преемственность опыта, единство и многообразие поведения». Попытаемся теперь дать определение тому, что мы понимаем под «изменёнными» состояниями сознания (в дальнейшем этот термин может заменяться аббревиатурой ИСС), отталкиваясь от взятого нами определения феномена сознания. Само понятие «состояние» указывает на некое положение, имеющее определённые ограничения в хронологических рамках, нечто непостоянное и способное изменяться при определённых условиях. «Изменённость» же подразумевает некое отличие от исходного образца, искажение первоначального образа или идеи. Таким образом, соединив три определения в одно, мы можем заключить, что ИСС можно трактовать, как некий «отличающийся от общепринятого образца вариант восприятия человеком окружающего мира и себя самого, изменяющий особенности его взаимодействия с окружающей средой, имеющий некие ограниченные хронологические рамки и способный видоизменяться при определённых условиях». Уильям Джеймс выявил следующие критерии, характеризующие изменённое состояние сознания (которое в его работе называется «мистическим»): неизречённость, интуитивность, кратковременность, бездеятельность воли [Джеймс, 2017, 462–465]. «Неизречённость» подразумевает собой невозможность в полной мере зафиксировать и передать, каким бы то ни было образом, всю остроту переживаний, испытываемых визионером, находящимся в ИСС. «Интуитивность» понимается, как восприятие ИСС в качестве познавательного инструмента, с помощью которого визионер способен взаимодействовать с теми сферами бытия, которые недоступны ему при нахождении в нормальном состоянии сознания. Термин «кратковременность» красноречиво говорит сам за себя, выражая наличие определённых хронологических рамок данного опыта. Под «бездеятельностью воли» понимается ощущение визионером собственного ничтожества перед образами и чувствами, открывающимся ему во время нахождения в ИСС, причём настолько сильное, что иногда волевые функции его сознания оказываются парализованными. В дальнейшем, при упоминании ИСС, будет подразумеваться следующее определение: изменённое состояние сознания – искусственно провоцируемое искажение восприятия визионера, добровольно входящего в данное состояние для достижения определённой цели. Данное явление характеризуется невозможностью абсолютно полной и достоверной передачи его содержания и небольшой временной продолжительностью.

Изменённые состояния сознания как часть ритуального комплекса

В данной работе проводится сравнение трёх принципиально разных типа ИСС, присутствующих в различных религиозных традициях, с целью выявления общих особенностей, реализующих себя в ходе коллективных ритуалов, включающих в себя использование данного феномена. Церемония употребления айауаски (энтеоген растительного происхождения, представляющий собой отвар лианы Banisteriopsis caapi) имеет важное значение в культовой практике индейцев племени амахуака. ИСС, вызываемый в ходе церемонии айауаски, представляет собой коллективный галлюцинаторный транс. В ходе данного транса визионер, согласно верованиям амахуака, может вступать

в контакт с духами, что и является основной целью вхождения в данное ИСС. К участию в данном ритуале допускаются все взрослые мужчины племени, причём зрелым считается только мужчина, имеющий жену, а данный ритуал он впервые проходит в окружении её родственников, поскольку после заключения брака молодой человек переходит в её род. Стрессовая ситуация, связанная с повышением социального статуса и, как следствие, сменой места жительства и переходом под покровительство духов рода его жены, обуславливает дискомфорт при первой церемонии, однако, подобный ритуал служит, помимо прочего, способом социализации нового члена племени. Данный вид ИСС также предполагает использование музыкального сопровождения, при котором, визионер способен контролировать ход транса, изменяя темп и громкость своего пения. Песни, исполняемые во время ритуала, обладают сакральным значением, они используются как средство коммуникации с духами. Амахуака считают, что человек, знающий песню того или иного духа, может просить его о покровительстве, что является распространённым элементом в культуре народов, практикующих шаманизм в качестве основной религиозной традиции. Считается, этим песням человека учат сами духи, а контакт с ними возможен исключительно в ИСС. Чем больше песен знает человек, тем выше его статус в религиозной иерархии племени, однако, обладание подобным знанием доступно всем его членам, поэтому опытный визионер не может в полной мере заменить шамана, который, помимо взаимодействия с духами, выполняет функции знахаря, предсказателя и мастера по созданию амулетов. Употребление айауаски само по себе ещё не гарантирует переживания подобного религиозного опыта, поскольку в данном случае, помимо чисто физиологического воздействия энтеогенов, мы можем наблюдать наличие определенной культурной парадигмы, в рамках которой присутствуют представления об этих духах, констатирующие реальность их существования, а также принятие самой возможности контакта с ними в рамках личной экзистенциальной картины мира. Включённый наблюдатель, как носитель иной культуры, способен лишь на переживание галлюцинаций, вызванных употреблением энтеогена, что упоминает антрополог Марлен Добкин де Риос, участвовавшая в данном обряде [Добкин де Риос, 1997, 207–208]. Церемонии также предшествует подготовительный период, включающий в себя особую диету, воздержание от сексуальных контактов и ограничения на занятие определённой деятельностью. Данные действия, помимо ритуальной символики очищения, призваны подготовить визионера к принятию подобного опыта чисто физиологически.

Экстатический транс, или, как его ещё называют, «транс одержимости», присутствует в религиозных традициях афро-карибского региона, как один из ключевых элементов ритуальной практики. В качестве примера в данной статье используется традиция кубинской сантерии, однако подобные виды ИСС в целом характерны для коллективных ритуалов сходных религиозных традиций. ИСС, практикуемый в рамках сантерии, представляет собой коллективный экстатический транс, вызываемый воздействием на визионера через барабанный ритм особой частоты, изменяющий частоту колебания мозговых волн, что было доказано экспериментами У. Кона, сумевшего смоделировать подобный транс в лабораторных условиях [Гордеева, 2009, 374]. Визионер абсолютно не способен к какой бы то ни было рефлексии этого опыта как во время нахождения в данном состоянии, так и после выхода из него. Сама традиция сантерии объясняет это тем, что сознание человека полностью вытесняется тем духом, который занимает его тело. Интересно, что воспроизведение данного вида ИСС возможно исключительно в ходе коллективного ритуала, это позволяет некоторым исследователям сделать вывод о «театральном» характере данного действия. Согласно подобному подходу к восприятию данного феномена, человек может симулировать ИСС с целью повышения своего социального статуса, получая во время ритуала так называемую «санкцию на стресс».

Подобное предположение было высказано Э. Бургиньон в связи с тем, что одержимыми чаще всего становятся женщины, являющиеся самым незащищённым социальным слоем в странах афро-карибского региона. За счёт своей предрасположенности к призванию медиума, такие женщины способны изменить своё социальное положение, сосредоточившись исключительно на мистической деятельности [Гордеева, 2009, 74–79]. Однако подобные предположения обнаруживают свою несостоятельность в связи с практикой «проверки» визионера огнём, если он, по мнению хунгана, симулирует одержимость. В случае присутствия реальной «одержимости», визионер не испытывает от данных действий абсолютно никакого дискомфорта. Кроме того, теорию Бургиньон опровергает и тот факт, что в религиях афро-карибского региона одержимыми могут являться как женщины, так и мужчины, причём пол визионера может не совпадать с полом того духа, которым он «оседлан». Однако концепция истолкования подобного феномена как «санкции на стресс» представляется вполне жизнеспособной при рассмотрении исследований К. Уорда, упоминавшего фиксацию экстатического транса в афро-карибском регионе даже вне ритуальной практики, а в связи с переживанием визионером личных стрессовых ситуаций, таких, как смерть близкого человека или измены супруга [Гордеева, 2009, 381–384]. Таким образом, экстатический транс, практикуемый в религиозных традициях афро-карибского региона, представляется не только как элемент культовой практики, но и как средство индивидуальной и коллективной психотерапии, дающий визионеру возможность «выплеснуть пар» и убеждающий его единоверцев в реальности доступного им религиозного опыта.

Глоссолалия представляет собой психолингвистический феномен, представляющий собой необычное речевое поведение, которое в многочисленных религиозных обществах постулируется как ритуально-религиозное. На самом деле, вопрос о возможности классификации глоссолалии как одного из видов изменённого состояния сознания до сих пор остаётся открытым, поскольку не все исследователи данного феномена склонны интерпретировать его именно таким образом, видя в нем лишь искусственные лингвистические искажения, а не результат использования психотехники [Саракаева, http://www.textology.ru/article.aspx?aId=104#R10]. В данной работе мы придерживаемся иного мнения, поскольку при описании подобного переживания визионеры упоминают изменение общего психоэмоционального состояния, повышение кровяного давления, а также ощущение потери контроля и чувство искажения времени, что является обязательными атрибутами ИСС, согласно определению У. Джеймса. В отличие от двух рассмотренных нами выше видов ИСС, глоссолалия может практиковаться не только как элемент коллективных богослужений, но и частным образом, в домашней молитве, что доказывает возможность истолкования данного феномена, как результата овладения психотехникой. Визионер настолько преисполняется ощущения сопричастности духу, что автоматически отстраняется от управления собой, предоставляя вербальному каналу коммуникации свободно взаимодействовать с миром. Однако, это относится к практикам умеренных пятидесятников, поскольку в радикальных группах вопрос о степени самоконтроля визионера снимается, за счёт труда религиозного лидера, почти полностью. Пастор общины выступает в роли своеобразного «дирижёра», а его социальное и экономическое положение зависит от способностей по введению визионера в состояние кратковременного стресса, настолько мощного, что личностное самоопределение последнего ненадолго исчезает, работая по тому же принципу, что и экстатический транс. Таким образом, феномен глоссолалии у ХВЕ представляет собой двойственный феномен: умеренные пятидесятники используют глоссолалию в качестве психотехники для усиления ощущения единства с Духом Святым, в то время, как пятидесятники радикальных движений способны настолько концентрировать данный опыт, что механизмы реакции визионера и принципы функционирования социальной систе-

мы, создаваемой в рамках переживания данного опыта, работают подобно экстатическому трансу, рассмотренному нами ранее в религиях афро-карибского региона.

Любое коллективное ИСС служит фактором консолидации религиозной общины за счёт совместного переживания схожего опыта. Коллективный галлюцинаторный транс в культуре амахуака, помимо этого, вводит нового члена в устоявшийся коллектив, подтверждая (за счёт его переживания того же опыта, что и группа) его право на существование как полноправного члена этой группы, то есть, помимо объединения на основе схожих переживаний, в рамках данного ритуала происходит и племенная социализация. Экстатический транс выполняет функцию «компенсатора», давая визионеру «санкцию на стресс», подразумевающую полный отказ от переживания стрессового состояния, вследствие чего сознание визионера оказывается, как бы «расщеплено», его ratio полностью бездействует, а место осознавания себя как личности заменяет отождествление своих реакций на данное переживание с архетипичными образами лоа, заложенными в рамках данной культуры. Данный вид ИСС является для визионера не только способом уйти от проблем, но и методом их решения, поскольку он, впадая в транс одержимости, оказывается вовлечён в искусственное поле, в рамках которого символом успешности является способность генерировать данное состояние. Таким образом, помимо эффективного средства психотерапии, визионер получает и средство избавления от стрессовой ситуации за счёт возможности дальнейшей реализации себя в качестве медиума. Весьма примечательна роль религиозного лидера, служащего своеобразным «дирижёром», задача которого – ввести визионера в ИСС, от способностей к выполнению данной функции зависит его социальное и материальное положение. Подобная схема наблюдается и среди ХВЕ, однако в рамках данной конфессии можно увидеть разделение типов религиозного опыта. Умеренные пятидесятники придерживаются довольно сдержанной позиции относительно практики глоссолалии. Они используют её как форму психотехники, в момент ИСС ощущая единство с Духом Святым, причём данный опыт внешне протекает без каких-либо шокирующих атрибутов, в целом придерживаясь христианской традиции в её понимании. Более радикально настроенные группы практикуют ИСС, сущностно весьма схоже с тем типом переживаний, что был рассмотрен нами в рамках описания экстатического транса. Отличие состоит в том, что в данной практике состояние стресса может вызываться искусственно, а его создание является продуктом харизматичности религиозного лидера. При этом создаётся взаимовыгодный канал обмена – визионер, входя в состояние, близкое к экстатическому трансу, получает подтверждение своей предопределённости ко спасению, а успешно способствующий возникновения данного опыта пастор получает признание прихожан и укрепляет своё социальное и материальное положение. Таким образом, можно рассматривать ИСС как сложносоставную структуру, включающую в себя следующие факторы:

1) ощущение визионером своей принадлежности к группе избранных, обладающей неким сакральным знанием, доступным и ему за счёт экзистенциального сопереживания данного опыта;

2) переживание ИСС выступает как способ повышения социального статуса визионера, особенно, если он существует в рамках жёстко иерархизированной общины, или является в ней новичком;

3) коллективные обряды с использованием ИСС могут являться способом консолидации религиозной общины за счёт объединения людей вокруг переживаемого ими религиозного опыта;

4) укрепление позиции религиозного лидера как «посредника» между визионером и сферой сакрального;

5) укрепление личного чувства веры за счёт непосредственного переживания религиозного опыта;

6) ИСС может выступать как форма индивидуальной психотерапии за счёт реализации «санкции на стресс».

Принимая подобную классификацию, ИСС, практикуемые как часть коллективных религиозных обрядов, представляются как сложносоставные явления, включающие в себя, помимо непосредственно религиозного опыта, также социально-иерархический и социально-психологический аспекты.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Гордеева, О.В. Измененные состояния сознания и культура: Хрестоматия / О.В. Гордеева. – СПб.: «Питер», 2009. – С. 74–79; С. 374; С. 381–384.

2. Джеймс, У. Многообразие религиозного опыта / У. Джеймс. – М.: «Академический проект», 2017. – С. 462–465.

3. Добкин де Риос, М. Растительные галлюциногены / М. Добкин де Риос. – Оренбург: «КСП», 1997. – С. 207–208.

4. Саракаева, Э.А. Глоссолалия как психолингвистический феномен / Э.А. Саракаева [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.textology.ru/article.aspx?aId=104#R10 (дата обращения: 15.05.2018).

5. Тарт, Ч. Измененные состояния сознания / Ч. Тарт. – М.: «Эксмо», 2003. – С. 4.

6. Торчинов, Е.А. Религии мира: Опыт запредельного: Психотехника и трансперсональные состояния / Е.А. Торчинов. – СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1998. – С. 35.

ШНАЙДЕР Л.В.

Аспирант

Кафедра философии религии и религиоведения, Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова (Россия, Пенза)

РАННЕХРИСТИАНСКИЕ АПОЛОГЕТЫ: ОТРИЦАНИЕ АНТИЧНОЙ ЭСТЕТИКИ

Аннотация. Автор акцентирует внимание на восприятии апологетами II века античного искусства, в котором они видели один из главных источников языческого культа. Наиболее резкой критике они подвергли изобразительные и зрелищные искусства, менее резкой – словесные. Например, ранние апологеты усматривали в античной скульптуре, прежде всего, идолов, ложных богов, демонов. Они выступили против аморальных, с их точки зрения, зрелищных искусств, для которых характерными чертами были предельный натурализм, грубый эротизм и эстетизация насилия. Основная претензия ранних христианских писателей к ораторам и риторам состояла в том, что их интересовала не столько истина, сколько коммерческий успех. Античная поэзия также вызывала у них чувство отвращения, поскольку в ней воспевались языческие боги и «гнусные» мифологические сюжеты. Поэты, как и художники, были обвинены апологетами в связях с демонами и литературном воровстве у иудейских пророков. В целом можно резюмировать, что раннехристианская апологетика даёт нам первый образец «воинствующей философии культуры и искусства». Вместе с тем апологеты высказали

важные для истории эстетики положения, в частности, о самой фигуре художника и эмоционально-психологической компоненте зрелищных искусств.

Ключевые слова: христианство, христианские апологеты, античность, эстетика, античное искусство.

SCHNEIDER L.V.
Post-graduate student
Department of Philosophy of Religion and Religious Studies, Lomonosov Moscow State University (Russia, Penza)

EARLY CHRISTIAN APOLOGISTS: DENIAL OF ANCIENT AESTHETICS

Abstract. The main theme of the article is an animadversion against ancient art, stated by Christian apologists of the 2nd century. They saw it as one of the powerful sources of a pagan religion. Sharpest criticism had targeted fine art and spectacular art, rhetoric deserved less reprobation. For example Early Christian apologists have seen ancient sculptures as images of idols, false gods, demons. They confronted immoral, from their point of view, spectacular arts with their inherent hyperrealism, rough eroticism and aestheticization of violence. As regards rhetorics, Early Christian writers accused orators and rhetoricians not to be interested in truth, but only in commercial success. Ancient poetry also disgusted apologists, because it eulogized pagan gods and vile mythological plots. Poets, like artists, were accused by apologists in communications with demons and multitude of borrowings from Jewish prophets. In general, we can summarize that Early Christian apologetics gives us the first example of a "bellicose philosophy of culture and art". At the same time apologists stated important for aesthetics history opinions, for example about the figure of artist, and about emotional and psychological components of spectacular art.

Keywords: Christianity, Christian apologetics, antiquity, aesthetics, ancient art.

Раннее христианство должно было выдержать борьбу не только с политеистической религией, но и с другими важнейшими элементами античной культуры, находившимися в близком отношении к язычеству: наукой, философией, литературой, искусством. Немалую роль в реализации этих стремлений сыграли раннехристианские апологеты, выступившие критиками античной дохристианской культуры во всех её основных аспектах. Не стала исключением и сфера художественной культуры. Кстати, стоит отметить, что именно апологеты первыми заговорили о влиянии эстетического фактора на возникновение и развитие языческого политеизма.

Наиболее острой критике апологеты II века подвергли изящные изобразительные искусства, которые в своей основе теснейшим образом были связаны с языческой мифологией и культом. Раннее христианство усмотрело в античной скульптуре, прежде всего, идолов и ложных богов. Африканский отец Церкви Тертуллиан, особо категоричный из всех апологетов, пишет, что «всякое искусство, каким бы образом оно не создавало своих идолов, стало источником идолопоклонства» [Тертуллиан, 1994в, 251]. Разумеется, эта идея не была новаторской, и имела под собой длительную традицию борьбы с антропоморфизмом и любыми изображениями Бога в рамках иудаизма.

Раннехристианские писатели указывают, что язычники почитают художественное изображение себе подобных – царей и героев прошлого. Более того, античная скульптура, согласно Татиану, изображает «недостойных» исторических личностей и мифологических персонажей. Все это, согласно его мнению, служит деморализации общества [Татиан,1999, 38–41]. Отсюда его воинствующий призыв – «истребляйте памятники нечестия» [Татиан,1999, 40]. Помимо этого, культовые статуи богов и героев

вредны тем, что служат местом обитания для злых демонов, которые, согласно Минуцию Феликсу, «скрываются в статуях и идолах, которые по их внушению приобретают такое уважение, как будто в них присутствовало божество» [Минуций Феликс,1999, 256][1]. Наиболее интересно замечание Тертуллиана: он считает, что скульпторы, живописцы, гравёры действуют по указке дьявола [Тертуллиан, 1994в, 251].

Итак, в памятниках античного изящного искусства апологеты не видели ничего священного. Афинагор, доказывая этот тезис, излагает «реальную» историю становления изобразительных пластических искусств, более того, он уверен, что эти искусства возникли совсем недавно [Афинагор,1999, 69–70]. По материалу и способу изготовления культовые статуи родственны предметам домашнего хозяйства и отличаются от них лишь более изысканной формой. При этом, отмечает Иустин, художники с помощью своего мастерства создают статуи из «негодных сосудов» (ранее использовавшегося материала) и при этом обращаются с веществом довольно «грубо», как и с любым строительным материалом [Иустин,1999а, 40][2]. Феофил Антиохийский надсмехается над тем, что художник, прежде своими руками изготовивший статую бога и воспринимавший её как кусок материала, увидев её в храме, поклоняется ей как святыне [Феофил Антиохийский,1999, 138]. Интересное описание творческого процесса создания скульптуры даёт Тертуллиан. Он считает, что форма креста является структурной моделью как анатомического устройства человека, так и любой статуи. Сначала скульптор создаёт макет: ставит каркас в форме креста, затем, чтобы придать очертания статуе, накладывает на него глину. После этого художник претворяет свой «черновой» макет в другом материале [Тертуллиан, 1994а, 53].

В своём критическом анализе античного изобразительного искусства апологеты обратили особое внимание не только на художественный объект, но и на его создателя – художника. Это отличительная черта раннехристианской эстетики. Мастер создаёт лишь скульптурное изображение человека, тогда как сам является образом Бога, и именно поэтому для апологетов произведение искусства никак не может быть выше человека. Как не раз отмечали апологеты, именно художник несёт ответственность за создание идолов, но, вместе с тем, они ни в коем случае не пытались умалить значение его как творца и искусного мастера. Так, Тертуллиан считает, что художник, чьё труд и мастерство заслуживают большого уважения, должен отказаться от изготовления статуй – «жилищ для демонов», и направить свои усилия и талант в сферу прикладного искусства: «не вырезать из липы Марса, а сделать шкаф» [Тертуллиан, 1994в, 254]. Как справедливо отмечает историк эстетики В.В. Бычков, «в этом стремлении переключить внимание художника из сферы практически “чистого” искусства (изобразительного, прежде всего) в область полезного ремесла отразилась борьба древнееврейского и отчасти римского утилитаризма с традициями греческого панэстетизма» [Бычков, 1999, 50].

Таким образом, можно заключить, что раннехристианские апологеты совершенно игнорируют художественную значимость и эстетическую ценность античного изобразительного искусства. Нельзя не отметить их тенденциозность и то, насколько они упрощали представления своих идеологических противников о культовом искусстве. Апологеты утверждали, что все язычники почитают статуй как самих богов, но на практике дело обстояло несколько иначе. Разумеется, не все язычники воспринимали культовое искусство в таком «буквальном» смысле; это относится, конечно, к представителям средних и высших слоёв населения, имеющих доступ к образовательному ресурсу. Поклонение культовым статуям вовсе не означало поклонение материальному изображению, а скорее предполагало коммуникацию между молящимся и божеством. Статуя не является богом, а лишь его образом.

Пожалуй, самой резкой критике раннехристианские писатели подвергли зрелищные искусства. Спектр предлагаемых публике развлечений был обширен: панто-

мима, пиррихий, мим, цирк, гладиаторские бои. Все перечисленные виды зрелищ пользовались огромной популярностью и почти полностью вытеснили, так сказать, «серьёзные» жанры, например, трагедию. Это было, выражаясь современным языком, массовое искусство того времени.

Наиболее последовательным в критике зрелищ был Тертуллиан, посвятивший исследованию этого вопроса специальный трактат. Он пишет, что все игры, зрелища и праздники, были установлены в честь тех или иных богов, а значит, напрямую связаны с идолопоклонством [Тертуллиан, 1994б, 280–281]. Также апологет отмечает, что игры, отмечающиеся как на общегосударственном, так и региональном уровнях, подразделяются на погребальные (в память об умерших) и священные (в честь языческих богов) [Тертуллиан, 1994б, 281]. Далее Тертуллиан последовательно разбирает зрелищные искусства и связывает каждый из его видов с определёнными языческими божествами: цирк и конные ристания посвящены богам солярных мифов, театр – Венере и Либеру, атлетические соревнования – Марсу, а бои гладиаторов связаны с культом предков.

Римская публика требовала «хлеба и зрелищ», зрелищ, отличающихся предельным натурализмом, грубым эротизмом и эстетизацией насилия [Лосев, 2010, 50–51]. Театр был одним из подмостков для реализации таких пожеланий зрителей. Тертуллиан пишет, что на сцене театра, являющегося храмом для Венеры и Либера, «демонов пьянства и вожделения» [Тертуллиан, 1994б, 284], допускается изображение актёрами сексуальных сцен, ему вторят Татиан [Татиан,1999, 31] и Минуций Феликс [Минуций Феликс, 1999, 284]. Эта сторона театрального искусства более всего противоречила этическим нормам апологетов. «Христианам велено отречься от всякой нечистоты: стало быть, для них должен быть закрыт и театр, этот подлинный притон бесстыдства, где можно научиться лишь тому, что повсеместно осуждается… Главная притягательность театра заключается в гадости, комедия учит бесстыдству, трагедия – жёсткости, злочестию и варварству», – уверен Тертуллиан [Тертуллиан, 1994б, 287–288]. Он возмущён аморализмом и бесчеловечностью развлечений, предлагаемых римской публике, а также лицемерием тех, «кто бережёт свою дочь от оскорблений, но сам ведёт в театр, где она слышит непристойные речи и видит непристойные жесты, кто на улице остановит разбушевавшегося драчуна, но спокойно смотрит, как на арене кулачные бойцы избивают друг друга, кто не выносит вида покойников, но в амфитеатре с удовольствием смотрит на тело, плавающее в луже крови» [Тертуллиан, 1994б, 289]. В данном случае раннехристианские писатели затрагивают, по мысли В.В. Бычкова, важный аспект позднеримской эстетики – явление контраста, заключающееся в воспроизведении в искусстве предметов и явлений, считающихся непристойными [Бычков, 1995, 175]. Сразу возникает вопрос: как возможно изображение подобных вещей в античной эстетике, главным принципом которой выступает мимесис – подражание действительности. Получается, что на сцене изображается то, что за её пределами порицается. Механизм этого феномена до сих пор непонятен до конца. Но факт остаётся фактом: такая грубая эстетика привлекала многих жителей Римской империи.

В данной ситуации возникает довольно интересный момент: язычники, различая действительность и её изображение на сцене, вместе с тем не проводили эту линию разграничения между актёрами и персонажами, чьи роли те исполняли. Актёры и актрисы театра и цирка, гладиаторы, несмотря на безмерную любовь на сцене и арене, в обществе занимали низкое социальное положение и считались самыми презираемыми людьми [Бычков, 1995, 176; Лосев, 2010, 60], о чем свидетельствует тот же Тертуллиан[3].

Более «натуральными» чем театральными представления были гладиаторские бои и поставленные на сцене амфитеатра мифологические сюжеты. Тертуллиан вспоминает, как, будучи язычником, видел на сцене оскопление Аттиса и живого Геркулеса

в огне, видел, как Меркурий проверял, мёртв ли гладиатор, раскалённым прутом [Тертуллиан, 2005, 139]. Такой грубой и извращённой эстетике апологеты противопоставляли простое её отрицание[4]. Если для римлян игры и гладиаторские бои – зрелища, доставлявшие незабываемое удовольствие, то для христиан – акт безоговорочной антигуманности и безнравственности.

Интересно то, что в зрелищных видах искусства помимо содержательного аспекта, связанного непосредственно с динамическим представлением, Тертуллиан видит и психологический. Зрелища, – пишет он, «распаляют» в человеке аффекты, которые, в свою очередь, есть возбудители удовольствия и желания [Тертуллиан, 1994б, 286]. Более этого, апологет отмечает ещё один важный эстетический момент театрального искусства – эффект эмпатии[5]. И это – ещё одно основание для отказа от античной эстетики, связанное со стремлением раннего христианства отрешиться от предельной чувственной аффективности и эмоциональности – маркеров суеты светского мира.

Отношение раннехристианских писателей к словесных искусствам было не столь критическим. Позднее, в IV веке, христианство по достоинству оценит значение искусства слова, однако прежде осмыслению данного искусства должен был предшествовать этап его отрицания, и этот этап приходится на II век – «век апологетов».

В период ранней империи искусство слова превратилось в «чистое эстетство». Риторов и ораторов мало интересовала истина, лишь коммерческий успех у публики, которой больше нравилось не содержание темы, а её эстетическая обработка. Апологеты прекрасно знали, что сила красноречия и ораторского мастерства может проявляться не только для доказательства истины, но и для оправдания лжи. Об этом пишет, например, Минуций Феликс, адвокат по профессии: «от таланта спорящих, от их красноречия часто изменяется положение самой очевидной истины. Это случается, как известно, вследствие легкомыслия слушающих, которые красотою слов отвлекаются от разбора самого дела и без рассуждения соглашаются со всем сказанным: они не могут отличить ложь от истины» [Минуций Феликс,1999, 239]. И добавляет, что выявлению истины скорее способствует простая, понятная речь, в которой доказательство не обличено в красивые слова, а «представлено в своей естественной форме, вытекающей из самой истины» [Минуций Феликс,1999, 241]. Минуцию вторит греческий апологет Татиан, укоряющий мастеров красноречия в том, что они «употребляют его на неправду и клевету, за деньги продают свободу слова и часто признают справедливым то, что в другое время представляли злом» [Татиан,1999, 11].

Античная поэзия также вызывала у апологетов чувство отторжения. Они осуждают поэтов, в особенности Гомера и Гесиода, за прославление безнравственности, жестокости и разврата[6]. По мнению раннехристианских писателей, античное поэтическое творчество – одна из причин генезиса языческого политеизма: языческие боги являются продуктом воображения, выдумкой поэтов. Помимо этого, поэты, как и художники, были обвинены апологетами в связях со злыми демонами[7], а также в том, что они, как и греческие философы, являются «ворами»: они заимствовали многие свои идеи от пророков, правда, извратили их[8].

В заключение отметим, что перед идеологами новой религии стояла задача ниспровергнуть тесно связанные с язычеством эстетические ценности греко-римского мира, и именно поэтому критика ими античного искусства была предельно резкой. По словам В.В. Бычкова, «раннее христианство даёт нам первый образец ярко выраженной воинствующей философии культуры и философии искусства в частности» [Бычков, 1995, 162]. В дальнейшем, когда борьба с язычеством и античностью будет не столь актуальна, христианство по достоинству оценит значение искусства для актуализации религиозных представлений и чувств.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Афинагор. Прошение о христианах / Афинагор // Сочине-ния древних христианских апологетов / введ., пер. с др.-греч., лат. и примеч. прот. П. Преображенского; сост., общ. ред., пер. с др.-греч., введ., коммент., библиогр. и указ. А.Г. Дунаева. – СПб.: Алетейя, 1999. – С. 53–92.

2. Бычков, В.В. 2000 лет христианской культуры sub specie aesthetica: в 2 т. / В.В. Бычков. – М., СПб.: Университетская книга, 1999. – Т. 1. – Раннее христианство. Византия. – 575 с.

3. Бычков, В.В. AESTHETICA PATRUM. Эстетика Отцов Церкви. I. Апологеты. Блаженный Августин / В.В. Бычков. – М.: Ладомир, 1995. – 593 с.

4. Иустин. Первая апология / св. Иустин Философ и Мученик // Творения / пер. с др.-греч., введ. и примеч. прот. П. Преображенского. – М.: Паломник, 1995. – С. 31–104.

5. Иустин. Речь к эллинам / св. Иустин Философ и Мученик // Творения / пер. с др.-греч., введ. и примеч. прот. П. Преображенского. – М.: Паломник, 1995. – С. 389–394.

6. Лосев, А.Ф. Эллинистически-римская эстетика / А.Ф.Лосев. – М.: Мысль, 2010. – 703 с.

7. Минуций Феликс. Октавий / Минуций Феликс // Сочинения древних христианских апологетов / введ., пер. с др.-греч., лат. и примеч. прот. П. Преображенского; сост., общ. ред., пер. с др.-греч., введ., коммент., библиогр. и указ. А.Г. Дунаева. – СПб.: Алетейя, 1999. – С. 226–271.

8. Послание к Диогниту / пер. с др.-греч. и примеч. А.С. Десницкого // Раннехристианские апологеты II – IV веков: Переводы и исследования. – М.: Ладомир, 2000. – С. 122–132.

9. Татиан. Речь против эллинов / Татиан // Сочинения древних христианских апологетов / введ., пер. с др.-греч., лат. и примеч. прот. П. Преображенского; сост., общ. ред., пер. с др.-греч., введ., коммент., библиогр. и указ. А.Г. Дунаева. – СПб.: Алетейя, 1999. – С. 10–45.

10. Тертуллиан. Апологетик / Тертуллиан // Апологетик. К Скапуле / пер. с лат., вступ. ст., коммент. и указатель А. Ю. Братухина. – СПб.: Издательство Олега Абышко, 2005. – С. 111–211.

11. Тертуллиан. К язычникам / Тертуллиан: пер. с лат. И. Маханькова // Избранные сочинения / общ. ред. и сост. А.А. Столярова. – М.: Прогресс, 1994. – С. 37–82.

12. Тертуллиан. О зрелищах / Тертуллиан; пер. с лат. Э. Юнца // Избранные сочинения / общ. ред. и сост. А.А. Столярова. – М.: Прогресс, 1994. – С. 277–293.

13. Тертуллиан. Об идолопоклонстве / Тертуллиан: пер. с лат. И. Маханькова // Избранные сочинения / общ. ред. и сост. А.А. Столярова. – М.: Прогресс, 1994. – С. 249–270.

14. Феофил Антиохийский. К Автолику / Феофил Антиохий-ский // Сочинения древних христианских апологетов / введ., пер. с др.-греч., лат. и примеч. прот. П. Преображенского; сост., общ. ред., пер. с др.-греч., введ., коммент., библиогр. и указ. А.Г. Дунаева. – СПб.: Алетейя, 1999. – С. 128–191.

Примечания

[1] Также см. об этом: Иустин [Иустин, 1995а, 38], Татиан [Татиан, 1999, 21], Феофил [Феофил Антиохийский, 1999, 135].

[2] Также см. об этом: Минуций Феликс [Минуций Феликс, 1999, 251–252], неизвестный автор «Послания к Диогниту» [Послание, 2000, 122–123].

[3] «Какое извращение! Они любят тех, которых наказывают; презирают тех, кого одобряют; хвалят исполне-ние, а исполнителя позорят. Как странно бесчестить человека за то самое, за что воздается им честь» [Тер-туллиан, 1994б, 289].

[4] «Если мы (христиане» отвергаем любое бесстыдство, зачем слушать то, что говорить недозволенно…? Зачем смотреть на то, что запрещено делать?» [Тертуллиан, 1994б, 287].
[5] «Но какой пользы зрители могут ожидать для себя, когда вне себя находится? Они скорбят о несчастии других, радуются о счастии других же: все, сего они желают, все, что клянут, для них – чужое» [Тертулли-ан, 1994б, 287].
[6] См. об этом: Иустин [Иустин, 1995б, 389], Татиан [Татиан, 1999, 11–12], Минуций Феликс [Минуций Фе-ликс, 1999, 249].
[7] См. об этом: Иустин [Иустин, 1995а, 54], Феофил Антиохийский [Феофил Антиохийский, 1999, 144–145].
[8] См. об этом: Иустин [Иустин, 1995а, 85], Татиан [Татиан, 1999, 11], Тертуллиан [Тертуллиан, 2005, 183–185].

ЭРЕНДЖЕНОВА Ю.Ю.
Аспирант, ассистент
Кафедра философии и культурологии, Калмыцкий государственный университет им. Б.Б. Городовикова (Россия, Элиста)

ЛИЧНОСТЬ МАТЕРИ КАК ОСНОВНОЙ СОТЕРИОЛОГИЧЕСКИЙ ФАКТОР БУДДИЗМА МАХАЯНЫ (НА ПРИМЕРЕ ОЙРАТОВ)

Исследование поддержано грантом РФФИ, проект № 18-011-00128

Аннотация: Статья посвящена исследованию личности матери в фило-софско-сотериологическом учении буддизма Махаяны, основополагающей ценностью которого является *бодхичитта* как искреннее стремление достичь состояния просветления во благо всех живых существ. В XVII–XVIII вв. это учение широко распространилось в пределах ойратских ханств. Анализ вводной части самого почитаемого буддийского текста «Иткл» показывает, что на основе веры в реинкарнацию признается наличие вероятностных родственных связей всех людей между собой. Более того допускается предположение, что каждый из этих людей мог быть матерью для остальных. Учитывая психотип женщины-матери, которая бескорыстно любит своего ребенка и готова пожертвовать собой ради его блага, буддизм использует данное утверждение для культивирования *бодхичитты* в сотериологическом контексте. Ойраты, принявшие в качестве официальной религии буддизм махаяны, усвоили этот постулат и ежедневно рецитировали его, развивая таким образом *бодхичитту*. Вместе с тем, буддийский взгляд на материнскую любовь способствовал более глубокому пониманию роли женщины и сакрализации образа матери.

Ключевые слова: буддизм, Махаяна, сотериология, бодхичитта, Иткл, прибежище, женщина-мать, ойраты.

ERENDZHENOVA YU.YU.
Post-graduate student, Assistant
Department of Philosophy and Cultural Studies, Kalmyk State University (Elista, Russia)

THE MOHER'S PERSONALITY AS THE MAIN SOTERIOLOGICAL FACTOR OF MAHAYANA BUD-DHISM (ON THE EXAMPLE OF OIRATS)

The research is supported by a grant of the Russian Foundation for Basic Research, project № 18-011-00128

Abstract. The article studies the mother's personality in the philosophical and soteriological teaching of Mahayana Buddhism, the fundamental value of which is *bodhicitta* as a sincere desire to achieve the state of enlightenment for the benefit of all living beings. In the XVII–XVIII centuries this teaching spread widely within the Oirat khanates. An analysis of the introductory part of the most revered Buddhist text «Itkl» shows that, due to belief in reincarnation, the existence of probabilistic kinship ties of all people among themselves is recognized. Moreover, it is assumed that each of these people could be the mother for the others. Relying on the psychotype of a woman-mother who disinterestedly loves her child and is willing to sacrifice herself for his own good, Buddhism uses this provision to cultivate *bodhicitta* in a soteriological context. The Oirats, who accepted the Mahayana Buddhism as official religion, adopted this postulate and daily recited it, thus developing *bodhicitta*. At the same time, the Buddhist view of motherly love contributed to a deeper understanding of the role of women and the sacralization of the image of the mother.

Keywords: Buddhism, Mahayana, Soteriology, Bodhicitta, Itkl, Refuge, Mother-Woman, Oirats.

В настоящее время накоплен значительный материал по осмыслению буддийской философии, при этом отмечаются определенные лакуны в исследованиях гендерных аспектов буддийского учения. Из-за довольно жестких нравственных ограничений в буддийской этике и некоторых положений о женщинах возникает искаженное понимание отношения буддизма к гендерным различиям. В связи с этим важным представляется обращение к сотериологии буддийской традиции махаяны, в которой женщине отведено особое место ввиду ее материнского потенциала и исключительной способности испытывать бескорыстную любовь к своим детям. Приняв образ матери за идеал, последователи махаяны стремились развить в себе любовь и сострадание для культивирования *бодхичитты*, искренней устремлённости к просветлению ради блага всех живых существ. Это обусловило уважительное отношение к женщинам во всех регионах распространения буддизма махаяны, в том числе и в ойратских ханствах (Джунгарское, Хошутское, Калмыцкое), существовавших в XVII–XVIII веках в Центральной Азии. Принятие традиции махаяны в качестве официальной религии послужило фундаментом для религиозной конверсии ойратов, то есть отказа от прежних шаманистских верований, предполагавших жертвоприношения, и культивирования любви и сострадания по отношению ко всем существам через отождествление их всех в качестве матерей.

Исследованию сотериологических аспектов махаянской традиции посвящены работы многих отечественных и зарубежных авторов, в том числе Дж. Хопкинса, Б. Фрай [Compassion, 1980], Е.А. Торчинова [Торчинов, 2002], С.П. Нестеркина [Нестеркин, 2011], И.С. Урбанаевой [Урбанаева, 2014]. Основополагающая концепция *бодхичитты* в тибетской буддийской традиции раскрывается в исследованиях Д. Вангчука [Wangchuk, 2007], Дж. Пауэрса [Powers, 2007], У.Б. Жамбаевой [Жамбаева, 2010]. Буддизм Махаяны в духовной культуре ойратов изучается Б.А. Бичеевым [Бичеев, 2010], К.А. Наднеевой [Наднеева, 2002], М.С. Улановым [Уланов, 2017]. Исследованию места и роли женщины в буддийской традиции ойратов посвящены работы К.А. Наднеевой [Наднеева, 2015] и М.С. Уланова [Уланов, 2015].

Буддийское понимание личности женщины-матери не является уникальным. О роли женщин писал швейцарский религиовед И. Бахофен в своей работе «Материнское право», где он отводил матерям важное место и полагал, что ранний этап истории человечества связан с матриархатом и соответствующей ему гинекократией [Классики, 1996, 214–268]. Немецкий философ Э. Фромм отмечал, что материнский принцип определяется безусловной любовью, мать любит своих собственных и других детей только потому, что они дети, а вовсе не из эгоистического желания получать радость от их су-

ществования [Фромм, 2012, 222]. Однако только буддийская традиция махаяны наделяет материнским потенциалом абсолютно всех живых существ и, таким образом, определяет долг каждого своего последователя стремиться оказать помощь всем своим матерям.

Выделение махаянской традиции в буддизме было связано с разногласиями последователей Будды в сотериологических вопросах. В отличие от сторонников традиционалистского подхода, махаянисты полагали, что учение Будды должно быть доступно каждому человеку, независимо от его возраста, статуса и пола, конечной же целью должно быть не личное достижение святости, а освобождение всех живых существ от сансарических страданий. Стремление к просветлению ввиду намерения спасти всех живых существ получило название *бодхичитта* (с санскр. «мысль о просветлении»). Все сутры махаянского канона включают беседы Будды с бодхисаттвами, личностями, которые обладают подобным стремлением. Согласно текстам, Будда даёт бодхисаттвам подробные разъяснения методов познания объективной реальности, при этом мотивационные установки у бодхисаттв всегда определяются *бодхичиттой* [См. Сутры махаяны, 2015].

Индийские буддийские учёные Нагарджуна и Шантидева, комментируя слова Будды, классифицировали *бодхичитту* на два вида – относительную и абсолютную. Первый вид *бодхичитты* называют относительной, так как бод-хисаттва лишь вдохновляется мыслью о спасении других и порождает в себе устремление. Вторым видом считается абсолютная, или деятельная, *бодхичитта*, она коррелируется с онтологическими и гносеологическими представлениями буддизма. В «Толковании бодхичитты» Нагарджуна указывает на важность культивирования абсолютной *бодхичитты* через постижение «пустотности» феноменов, которые лишены самобытия, т.е. собственного независимого существования. Такое понимание взаимозависимости и взаимообусловленности способствует тому, что бодхисаттва осознает важное значение всех живых существ как опоры его собственной духовной практики, в нем зарождается искреннее желание отблагодарить всех существ, с которыми он некогда состоял в родственной связи. Благодарность предполагает отказ от причинения вреда и оказание помощи [Нагарджуна, Электронный ресурс].

Вслед за Нагарджуной идею *бодхичитты* развивает Шантидева в своём фундаментальном труде «Путь бодхисаттвы», где описаны деяния, которые необходимо совершить святой личности для достижения конечной цели – обретения счастья всеми существами. Автор приводит доводы о том, что все существа когда-то были друг другу матерями, но наибольший акцент он делает на том, что все существа, по сути, равны в своем желании избавиться от страданий и обрести счастье, и поэтому предлагает метод «замены себя на других». Иными словами, бодхисаттве следует стремиться «поменяться» местами с существами: представить себя на месте других, осознать их помыслы и ощутить их страдания [Шантидева, 2000, 48–52].

Когда буддизм махаяны проник в Тибет, трактаты Нагарджуны и Шантидевы были включены в тибетский канон, *бодхичитта* же стала базовой категорией всех традиций тибетского буддизма (ньингма, сакья, кагью, кадам, гелуг). С XVII века доминирующее место заняла школа гелуг, а работы её основателя Чже Цонкапы были почитаемы среди всех последователей его традиции. В сочинении «Большое руководство к этапам пути Пробуждения» Цонкапа даёт тщательные рекомендации по личностному совершенствованию, в том числе по взращиванию *бодхичитты*. Он обращается к работам Нагарджуны и Шантидевы, разъясняя раздел о практиках высшей личности (бодхисаттвы), которая стремится обрести просветление во благо всех живых существ. Автор описывает два способа зарождения устремленности к пробуждению: рассмотрен-

ный выше метод «замены себя на других» и метод культивации любви ко всем живым существам посредством семичастной медитации [Цонкапа, 2007, 492–535].

Метод порождения *бодхичитты* посредством семичастного размышления включает в себя осмысление личности матери и ее роли в жизни каждого индивида. В буддийской традиции считается, что любовь к другому человеку приводит к страданиям, так как в большинстве случаев базируется на эгоизме, однако любовь матери к своим детям является той духовной любовью, которая опирается на сострадание, благородство и самоотверженность. Мать, воспитывая, предостерегает детей от совершения зла и побуждает их к благим поступкам [Семья, 2016, 117]. Вполне очевидно, что такие отношения матери и детей абсолютизированы. Тот же Э. Фромм соглашался, что далеко не все матери испытывают безграничную любовь к своим детям. В таких случаях детям довольно сложно чувствовать благодарность и проявлять заботу о матери. Если же у них возникает стремление породить *бодхичитту*, то ассоциация всех живых существ с матерью не будет для них действенной. Комментируя это несоответствие, последователь традиции гелуг Далай-лама XIV советует заменить образ матери на образ любого другого человека, который был добр и проявлял искреннюю любовь к практикующему: это может быть какой-то родственник или друг [Далай-лама, 2007, 54].

Приступая к практике развития *бодхичитты*, высшей личности полагается осмыслить семь положений. (1) На первом этапе бодхисаттве необходимо осознать, что ввиду реинкарнации между всеми людьми наличествуют вероятностные родственные связи. Более того, допускается предположение, что каждый из этих людей мог быть матерью для остальных. (2) Далее следует размышлять о том, как матери заботятся о своих детях, то есть признать их доброту. (3) Следующим этапом является порождение искреннего желания отплатить матерям за их доброту. (4) Исходя из этого намерения необходимо взрастить в себе любовь, то есть желание того, чтобы все живые существа, которые когда-то были матерями, обрели подлинное счастье через просветление. (5) Помимо любви, важным является и культивирование сострадания – желания того, чтобы все матери избавились от страданий. (6) Затем практикующему следует размышлять не сколько об абстрактных помыслах, но попытаться зародить в сознании твердое намерение избавить всех матерей от страданий. (7) И, наконец, необходимо осознать, что только полностью просветленная личность (Будда) обладает достаточным потенциалом для освобождения существ от страданий. Именно поэтому для практикующего важно развить в себе намерение достичь состоя-ния просветления, чтобы оказать максимальную пользу всем матерям.

Таким образом, ключевой аспект семичленного метода – личность матери, которая бескорыстно любит своего ребенка и готова пожертвовать даже своей жизнью ради него. В данной практике буддист, убежденный в достоверности теории реинкарнации, представляет всех живых существ в качестве своих матерей. При этом очевидно, что и сам практикующий также может считать себя матерью для всех остальных. Это означает, что для буддиста все живые существа одновременно могут представляться его детьми. Так, практикующий отождествляет себя с матерью и испытывает материнские чувства по отношению к своим детям – всем живым существам, в его сознании возникает искреннее желание заботиться о них, оказывать помощь и в конечном итоге привести их к подлинному счастью, в буддизме понимаемое как просветление.

Практическое применение метода порождения *бодхичитты* можно выделить в буддийской культуре ойратов. В XVII веке в ойратском обществе наибольшую популярность приобрела тибетская буддийская традиция гелуг, в монастырях которой обучался религиозный деятель и просветитель Зая-пандита Огторгуйн Далай (1599-1662). По окончании учёбы он приобрёл высокий статус геше-рабджамбы, создал ойратское письмо «тодо бичиг» на основе старомонгольской письменности и перевел более 200

буддийских текстов, в том числе сутры и трактаты Нагарджуны, Шантидевы, Чже Цонкапы. Первым в списке переводов значится текст «Иткл» (с ойр. Прибежище) [Раднабхадра, 1999, 62]. Русский перевод этого произведения приведен в монографии «Буддийская традиция в Калмыкии и Западной Монголии», в котором авторы проводят сравнительно-сопоставительное исследование буддийского наследия ойратов. Выявлено, что «Иткл» был самым распространённым буддийским текстом, его рукописные копии находились в доме почти каждого ойрата, а рецитировать его полагалось по три раза [Буддийская традиция, 2015, 191–201].

В преамбуле указывается: «Я и все живые существа, бывшие моими ма-терями, обращаемся к Прибежищу славных добрых учителей …». Практикующие взывали к трансцендентным личностям, произнося текст молитвы от имени всех живых существ, которые прежде были их матерями. Так, в самом начале любой религиозной практики ойраты устанавливали махаянскую мотивацию и воспринимали всех существ в качестве своих матерей, тем самым совершая семичастную медитацию культивирования *бодхичитты*, описанную в тексте Чже Цонкапы.

Таким образом, анализ вводной части религиозного текста «Иткл», имевшего особое значение для ойратов, отсылает к буддийским трактатам о сущности *бодхичитты* и способах её культивирования. Как было отмечено, Нагарджуна, Шантидева и Чже Цонкапа считали важной побудительную установку к достижению просветления с обязательным осознанием всех живых существ как матерей. Аксиологическим принципом данной методики является особый вид любви, которую мать испытывает по отношению к своим детям. Учитывая психотип женщины-матери, которая бескорыстно любит детей и готова пожертвовать собой ради их блага, буддизм махаяны использует данное положение для культивирования *бодхичитты* в сотериологическом контексте. При это акцент делается на том, что детям следует возвращать «долг» своим матерям через заботу о них, отказ от причинения им вреда, приобщение их к религиозному служению и осмыслению бытия с буддийской точки зрения. Такое отношение буддизма махаяны к матерям не могло не оставить след в сознании ойратов, для которых мать всегда играла важную роль в жизни. Вместе с этим буддийский взгляд на материнскую любовь углубил понимание этой роли и способствовал сакрализации образа женщины-матери как основного фактора сотериологии махаянской традиции.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Бичеев, Б.А. «Иткл» – символ буддизма махаяны / Б.А. Бичеев // Мир «Ясного письма». Сборник научных статей. – Элиста: Изд-во КИГИ РАН, 2010. – С. 49–55.

2. Буддийская традиция в Калмыкии и Западной Монголии: сакральные объекты / Э.П. Бакаева, К.В. Орлова, Н. Хишигт, Ц. Энхчимэг. – М.: Наука – Восточная литература, 2015. – 238 с.

3. Далай-лама XIV. Как дарить любовь, о расширении круга взаимоотношений, основанных на любви / Его Святейшество Далай-лама XIV; пер. с англ. – М.: Открытый Мир, 2007. – 208 с.

4. Жамбаева, У.Б. Сотериологические и философские аспекты учения о бодхичитте в тибетском буддизме: автореф. дис. … канд. филос. наук: 09.00.14 / У.Б. Жамбаева; ИМБТ СО РАН. – Улан-Удэ, 2010. – 24 с.

5. Классики мирового религиоведения. Антология / пер. с англ., нем., фр. сост. и общ. редактор А.Н. Красникова. – М.: Канон+, 1996. – Т.1. – 496 с.

6. Наднеева, К.А. Буддизм махаяны в Республике Калмыкия: автореф. дис. … д-ра филос. наук: 09.00.13 / К.А. Наднеева. – СПбГУ. – СПб., 2002. – 36 с.

7. Наднеева, К.А. Многоуровневый образ женщины монголоязычных народов / К.А. Наднеева // Философия права. – 2015. – № 6(73). – С. 84–88.

8. Нестеркин, С.П. Личность в буддизме махаяны / С.П. Нестеркин. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2011. – 243 с.

9. Раднабхадра. «Лунный свет»: История рабджам Зая-пандиты: пер. с ойр. – СПб.: «Петербургское востоковедение», 1999. – 176 с.

10. Семья. Феноменология повседневности: коллектив. моногр. / под общей ред. Е.С. Элбакян, Г.С. Широкаловой. – Нижний Новгород: Изд-во НГСХА, 2016. – 444 с.

11. Сутры Махаяны: пер. с тиб. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2015. – 324 с.

12. Торчинов, Е.А. Философия буддизма Махаяны / Е.А. Торчинов. – СПб.: «Петербургское востоковедение», 2002. – 320 с.

13. Уланов, М.С. Буддийская культура на Юге России: прошлое и настоящее / М.С. Уланов // Сборник научных статей по итогам Международного научного форума «Культурное наследие Северного Кавказа как ресурс межнационального согласия». – Краснодар: Родные традиции, 2017. – С. 243–251.

14. Уланов, М.С. Женщина в буддийской культуре: религиозные и социальные аспекты / М.С. Уланов // Вестник Калмыцкого университета. – 2015. – № 3(27). – С. 57–61.

15. Урбанаева, И.С. Становление тибетской и китайской махаяны: в контексте проблемы аутентичного буддизма / И.С. Урбанаева. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2014. – 364 с.

16. Фромм, Э. Иметь или быть / Э. Фромм; пер. с нем. – М.: Изд-во АСТ: Астрель, 2012. – 314 с.

17. Цонкапа Чже. Большое руководство к этапам пути Пробуждения: в 2-х т. / Чже Цонкапа: пер. с тиб. – СПб.: Изд-е А. Терентьева, 2007. – Т. 1. – 788 с.

18. Шантидева. Путь Бодхисаттвы (Бодхичарья-аватара) / Шантидева; пер. с англ. – СПб.: Фонд «Карма Йеше Палдрон» – Культурный центр «Уддияна», 2000. – 232 с.

19. Compassion in Tibetan Buddhism / Tson-kha-pa, J. Hopkins, B. Frye. – Ithaca, New York: Snow Lion Publ., 1980. – 263 p.

20. Powers, J. Introduction to Tibetan Buddhism / J. Powers. – Ithaca, New York: Snow Lion Publ., 2007. – 592 p.

21. Wangchuk, D. The Resolve to Become a Buddha. A Study of the Bodhicitta Concept in Indo-Tibetan Buddhism / D. Wangchuk. – Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies of the International College for Postgraduate Buddhist Studies, 2007. – 450 p.

22. kLu-sgrub. Byang-chub sems-kyi ‘grel-pa shes-bya-ba (Нагарджуна. Толкование бодхичитты) [Электронный ресурс]. – URL: https://www.tbrc.org/#library_work_ViewByOutline-O2MS163914CZ187316%7CW1PD95-844 (дата обращения: 20.05.2018).

КЕЙДУН И.Б.

Кандидат исторических наук, доцент

Кафедра китаеведения, Амурский государственный университет (Россия, Благовещенск)

СТРУКТУРА И СИМВОЛИЗМ ОБРЯДА ПЕРЕХОДА В ДРЕВНЕКИТАЙСКОМ ПОГРЕБАЛЬНОМ РИТУАЛЕ (НА МАТЕРИАЛЕ КОНФУЦИАНСКОГО ТРАКТАТА «ЛИ ЦЗИ»)

Аннотация. Статья посвящена характеристике древнекитайского погребального ритуала. Обобщая информацию, содержащуюся в классическом конфуцианском памятнике «Ли цзи» («Записи о ритуале»), автор анализирует комплекс церемоний, сопровождавших погребение умершего в чжоуском Китае. В работе делается вывод о том, что древнекитайский погребальный ритуал в целом распадается на те же этапы, что и другие переходные церемонии, структура и механизм действия которых разработан А. ван Геннепом. Опираясь на текст «Ли цзи», автор статьи разбирает основные этапы и символические маркеры ритуального события.

Ключевые слова: обряды перехода, древнекитайский погребальный ритуал, конфуцианство, канонический трактат «Ли цзи».

KEIDUN I.B.
PhD (History), Associate Professor
Chinese Studies Department, Amur State University (Russia, Blagoveshchensk)

STRUCTURE AND SYMBOLISM OF THE RITES OF PASSAGE IN THE ANCIENT CHINESE FUNERAL RITE (FOLLOWING “LI JI” CONFUCIAN TREATISE)

Abstract. The article characterizes ancient Chinese burial ritual. Summarizing the information contained in the classical Confucian monument “Li Chi” (“Records on the Ritual”), the author analyzes the complex of ceremonies that accompanied the burial of the deceased in Chou China. The paper concludes that the ancient Chinese burial ritual as a whole falls into the same stages as other transitional ceremonies, the structure and mechanism of which was developed by A. van Gennep. Based on the text of “Li Ji”, the author of the article examines the main stages and symbolic markers of the ritual event.

Keywords: rites of passage, ancient Chinese funeral rite, Confucianism, “Li ji” canonical treatise.

На жизненном пути человека смерть считается гораздо более важным, чем другие, событием. По выражению Б. Малиновского, это высший и финальный кризис жизни, потому имеющий наибольшее значение из всех источников религии. Сталкиваясь со смертью, человек переживает два состояния: ужас (перед трупом) и страх (в отношении духа умершего), с одной стороны, с другой – любовь к ушедшему из жизни [Малиновский, 1997, 415]. Уход из «этой» жизни означает переход в «иной» мир. Строгое выполнение предписанных правил и норм, регламентирующих погребение, траур и разнообразные церемонии с ними связанные, нацелено на то, чтобы обезопасить в соответствующей форме дальнейшего существования себя и умершего. Такое поведение демонстрирует любовь к ушедшему из жизни, обеспечивает спокойные дни его родственникам, оставшимся в «этом» мире, и должное существование ушедшему в «иной» мир. Точно так же, как другие переходные ритуалы, церемониальные действия, вызванные смертью, имеют своей целью нивелировать потрясение, которое испытывает коллектив (в данном случае – после смерти индивида), восстановить нарушенное социальное, психологическое равновесие, устранить внутренний дисбаланс, переживаемый обществом и его членами. В случае смерти потрясение тем сильнее, чем выше социальный статус и степень социальной полезности умершего. Для того, чтобы сохранить устойчивость, общество прибегает к необходимым ритуалам, призванным сгладить произошедшее, а также нейтрализовать возникающую в ходе переходного периода опасность, вызванную наступившим взаимодействием между смертью и жизнью.

В китайской культуре отношение к смерти, похоронам, трауру лежало в русле отправления культа предков и обеспечивалось необходимостью соблюсти все важнейшие регламентации, связанные с проводами умершего в иной мир и принесения ему соответствующих почестей. Основоположники конфуцианства, превознося идею сыновнего уважения старшего поколения семьи и рода, ещё больше сосредоточили внимание на вопросах, связанных с погребением умершего и соблюдением траура по нему. Конфуций утверждал, что «тщательное соблюдение траура по умершим родителям и совершение регулярных жертвоприношений предкам способствует укреплению добродетели среди народа» [Лунь юй, 2010, 10]. Рассуждая о различных вопросах, связанных с траурными ритуалами, Конфуций таким образом ещё и конкретизировал образ *цзюнь-цзы* – благородного мужа, являвшегося социальным ориентиром в конфуцианстве. Собственным примером в поведении Кун-цзы отмечал высокое значение траура и связанных с ним церемоний в духовном совершенствовании личности. Сюнь-цзы видел в требовании обязательного соблюдения погребально-траурных ритуалов залог следования пути *ванов*-предков, высшее проявление сыновней почтительности к родителям [Сюнь-цзы, 1994, 2, 180–181]. В свете подобных представлений становится более понятной чрезвычайно детальная проработка погребально-траурной проблематики в конфуцианской культуре. В каноническом конфуцианском памятнике «Ли цзи», составленном в I в. до н.э., самый большой массив текста посвящён характеристике вопросов, связанных со смертью и траурными церемониями.

Полный комплекс совершаемых живыми ритуальных мероприятий, вызванных смертью члена социума, включает в себя две части: погребальные церемонии, связанные с совершением действий, касающихся умершего, и траурные церемонии, которые непосредственно затрагивают положение живых. Содержание и особенности погребально-траурного ритуального комплекса определяются такими факторами, как этническая принадлежность, возраст, пол, социальное положение, а также совокупность имеющихся в данной культуре представлений о загробном мире. Исследователи указывают на тесную связь погребальных церемоний со сложившейся в определённом типе культуры системой религиозных воззрений [Забияко, Чжан, 2013, 67]. При этом, по мнению В.М. Крюкова, погребальный ритуал следует рассматривать как чрезвычайно устойчивый компонент национальной культуры, что делает его источником многообразной этнической и культурной информации на разных исторических этапах его функционирования [Крюков, 1984, 115].

Погребальный ритуал в целом распадается на те же этапы, что и другие переходные церемонии. Согласно анализу А. ван Геннепа [Геннеп, 2002], этими фазами являются: отделение от прежнего мира, лиминальный или переходный период, восстановление в новом статусе. Необходимость отделения умершего от мира живых представляется более, чем очевидной. Характерной чертой всех культур является стремление изолировать (в первую очередь, в санитарных целях) тело умершего. В «Ли цзи» указывается, что когда состояние умирающего не внушало уже никакой надежды, в доме начинали готовиться к уходу человека из жизни. Всё в доме выметали и вымывали начисто. Из помещения выносили музыкальные инструменты. Домашние стремились к тому, чтобы момент смерти застал умирающего во внутренних покоях дома, в дальнем помещении *ши*[1], где, как считалось, царит правильная природа, и проявляются правильные эмоции. Умирающего клали на пол под окном у северной стены. Кровать при этом не использовали, раскладывая постельные принадлежности на полу [Ли цзи и чжу, 1997, 2, 744]. А. ван Геннеп тоже упоминает о таком действии – положении на пол, поясняя его тем, что так душе «легче найти путь к местопребыванию мёртвых, расположенному под землёй» [Геннеп, 2002, 138]. Схожим образом высказывается А.П. Забияко, считающий, что земля, хтоническое, воспринимается как усыпальница мёртвых

или подземный чертог мёртвых [Забияко, 1998, 70]. М. Элиаде, рассуждая об укладывании в древнем Китае умирающего на землю, рассматривал её как порог, который необходимо преодолеть, чтобы войти в семью прародителей. Только земля может сказать о том, действительно ли наступила смерть и можно ли считать её свершившимся фактом. Такое представление проистекает из идеи о сущностном единстве человека и земли [Элиаде, 1994, 91].

Считалось, что остановка дыхания ещё не означала окончательного ухода умирающего из жизни. Требовалось провести церемонию *фу*[2] – призывания души *хунь*[3] умершего. Призывание души – выражение надежды близких на возвращение родного человека. Громкими призывами намеревались «заставить» душу вернуться для возобновления жизни. *Фучжэ*[4] брал одежду покойного, набрасывал её на плечо, воротник платья заправлял за пояс своего облачения. Поднимался на крышу, взбирался на конёк, располагался лицом на север и, размахивая одеждой покойного, трижды издавал протяжный крик, призывая душу *вернуться*[5]. После этого *фучжэ* бросал одежду на землю перед домом. Одежду подбирали, вносили в дом и накрывали ею тело умершего, надеясь, что, благодаря этим действиям, душа сможет вернуться [Ли цзи и чжу, 1997, 1, 143; Сюй, 1998, 118; Пэн, 2005, 216]. Снова проверяли дыхание, щупали пульс, чтобы удостовериться в том, действительно ли человек умер.

М. Мосс, анализируя представления китайцев о смерти, отмечал, что, по их мнению, смерть – «это оставление тела душой, которая продолжает жить». «Душа подвижна и не обязательно прикреплена к телу, <…> она может временно отделяться от тела. <…> Смерть не есть, по определению, исчезновение различных частей души и самой души. Напротив, освобождённая душа всегда способна вновь ожить при условии, что она найдёт тело». Поэтому, когда родственники выкрикивали имя покойника, они призывали душу, живые ждали возможного возвращения души – с этим были связаны отсрочки положения покойного в гроб [Мосс, 2000, 376, 381].

Торопились сообщить близким и родственникам о смерти, чтобы они пришли навестить покойного. Упоминания о подобной спешке встречаются и в описаниях ритуальной практики в других культурах. К.В. Чистов предполагает, что подобная спешка связана с необходимостью проститься с умершим до момента начала осуществления обрядов отделения от мира живых и перехода в промежуточное состояние, взаимодействие с которым опасно для живых [Чистов, 1987, 412]. «Ли цзи» сообщает о проведении в связи с этим ритуала оплакивания – *куюн*[6]. В помещении *ши* тело клали точно под окном у южной стены, накидывая на него стёганое погребальное покрывало-саван, сняв надетую перед смертью новую одежду [Ли цзи и чжу, 1997, 2, 758]. Многочисленные родственники, собравшиеся для оплакивания, располагались вокруг тела умершего в строгом порядке, который диктовался наличием и степенью кровного родства с покойным [Пэн, 2005, 218-219]. Все оплакивали ушедшего из жизни, самые близкие делали это чрезвычайно эмоционально [Ли цзи и чжу, 1997, 2, 978].

Далее следовали действия, направленные на постепенное осуществление символического отделения, сопряжённого с реальным отдалением умершего от живых. Следует отметить, что подготовка к этому процессу начиналась ещё раньше: очищение и наведение порядка в доме, вынесение музыкальных инструментов, смена одежды – очевидным является стремление отдалить умирающего от хода и явлений обыденной жизни. После призывания души на покойного накидывали сначала стёганое покрывало, затем – сброшенное с крыши его собственное платье, отделяя его таким образом от живых. Одежду, надетую перед смертью, снимали, подчёркивая уход от прежнего мира и подготовку к вступлению в другой, переходный статус. При этом и домашние, надевая новую одежду, стремились к «соблюдению дистанции» между собой и умершим и также отграничивали себя от прежнего мира и прежнего состояния. Признаком отделения

следует рассматривать и жалобные восклицания, скорбные вопли живых, которыми сопровождался уход близкого из жизни.

Отделение и подготовка к переходу в промежуточное состояние непременно должны были сопровождаться обмыванием тела: погружение в воду означало временное разрушение форм и возвращение в область бесформенного, после чего должно было последовать сотворение нового [Элиаде, 1994, 83–84]. Воду набирали из колодца и вносили в дом, в помещение *ши*, где находилось тело. При этом те, кто набирал воду, доставляя её в дом, не переступали порога, отделяющего помещение, в котором располагалось тело. Воду, которой обмывали покойного, собирали, чтобы затем вылить в особом месте, так как соприкасавшаяся с мёртвым телом вода представляла опасность для живых, поэтому нуждалась в специальном порядке отношения к ней. Использованную воду выливали в яму в сакральном месте, располагавшемся внизу зала *тан* между лестницами, немного ближе к западной: подобный статус этого пространства был связан с тем, что прежде здесь находилась колонна, к которой привязывали жертвенное животное [Ли цзи и чжу, 1997, 2, 758–760]. В эту же яму закапывали затем обрезанные ногти, вычесанные спутанные волосы покойного (их можно было также положить в угол гроба, спрятав в обивочной ткани) – всё это непременно следовало захоронить, как представляющее опасность для живых.

Процедура обмывания символизирует очищение – это важнейшее пороговое действие при переходе в промежуточное состояние, которое в отличие от фазы отделения характеризуется большей продолжительностью во времени и сложностью по набору составляющих его событий. Происходит подготовка покойного к переходу в новый статус. Лиминальный период, прежде всего, связан с долгим нахождением тела в помещении – замкнутом пространстве, а также выполнением с ним различных манипуляций, в том числе одеванием, положением в гроб. Следует отметить, что ритуальные процедуры, направленные на отделение от прежнего состояния, продолжались и на этом этапе.

В ходе лиминальной фазы прежде других действий совершали *фаньхань*[7] – заполнение ротовой полости покойного, при этом нельзя было использовать рис, приготовленный для употребления в пищу живыми – ещё одно свидетельство противопоставления живых мёртвым и стремления отделить эти два мира один от другого. Процедуру *фаньхань* многие авторы трактуют как снабжение умершего пищей или средствами для её приобретения. Иную точку зрения высказывает Л. Леви-Брюль, который считает, что как раз пример Китая демонстрирует, что драгоценные предметы, вкладываемые в рот покойному, – всё очень прочные вещества. «Они – символы небесной сферы, которая непоколебима, неистребима и никогда не разрушается». Всё это подводит к выводу о том, что они предохраняют от разложения и способствуют большей сохранности тела [Леви-Брюль, 1994, 17–18]. Похожую позицию занимает и М. Мосс, говоря о том, что мёртвое тело китайцы устраивают таким образом, чтобы оно было в контакте с такими вещами, в которых содержится жизненная сила: например, драгоценные камни (церемония *фаньхань*), или древесина вечнозелёных деревьев (сосны, кипариса), из которой изготавливали гроб. Жизненная сила необходима для сохранения души, которая остаётся в теле[8]. Вечнозелёные деревья сообщают телу, находящемуся в гробу, жизненную силу, способствуя его лучшему сохранению. Л. Леви-Брюль считает это явлением сопричастия (партиципации) через прикосновение [Леви-Брюль, 1994, 17–18].

Прежде, чем положить покойного в гроб, тело облачали в необходимые атрибуты похоронного убранства: специальными покровами завязывали макушку головы, накрывали лицо, заполняли уши шёлковой ватой, надевали одежду, обувь, обёртывали вокруг головы особый убор.

Важнейшими погребальными церемониями являлись *сяолянь* и *далянь*[9]. Их осуществление символизировало «промежуточное состояние», в котором пребывал покойный. Эти ритуалы являлись фазами отделения мёртвого от живых. Безусловное стремление живых дистанцироваться от умершего заставляло использовать большое число одежд: тело закрывалось ими полностью, и ни один его фрагмент не был доступен взору живых [Установления династии Чжоу, 2010, 334–335]. Погребальные одежды «работали» на придание телу бесформенности, характерной для пороговой фазы. Одежду, которую предстояло надеть на покойного, держали отдельно от всего, в специальном бамбуковом ящике [Ли цзи и чжу, 1997, 2, 765], соблюдая таким образом границу между тем, что принадлежало мёртвому, потому носило сакральный характер, и живыми. Не надевали на покойного подаренную одежду [Ли цзи и чжу, 1997, 2, 765]: строго следили, чтобы пути живых и покойного ни в коем случае не пересеклись.

Для отделения умершего использовали и погребальные одеяла-саваны. При этом одинарные одеяла, используемые при совершении *далянь*, не имели шёлковой бахромы, которую обычно пришивали, чтобы различать верх и низ одеяла [Ли цзи и чжу, 1997, 2, 763–764]: так поступали намеренно, чтобы «запутать» покойника, не дать ему возможности вернуться в мир живых. С этой же целью вся погребальная одежда была снабжена завязками, которые обязательно следовало затягивать мёртвым узлом, даже пояса, которыми перевязывали завёрнутое в одеяла тело, имели раздвоенные края для удобства завязывания.

Для совершения *далянь* тело переносили из *ши* в зал *тан*. Накануне в зале *тан* натягивали траурный полог *вэй*, что, на наш взгляд, с новой силой подтверждало совершающееся отделение умершего от прежнего состояния. По всей вероятности, полог натягивали над тем местом, куда помещали тело, – именно этот локус являлся средоточием сакральной сущности. В зале *тан*, где совершались траурные церемонии, зажигали факелы [Ли цзи и чжу, 1997, 2, 753]: известно, что огонь обладает очистительной функцией, поэтому использование огня, даже символическое, в пространстве нахождения пребывающего в лиминальном состоянии покойного, было крайне важным.

Покрывание лица, наполнение ушей, завязывание специальными атрибутами головы, надевание на покойного большого числа одежд, «бинтование» – эти действия подчёркивают обездвиженность участника, лишение его каких бы то ни было ощущений, т.е. подтверждают его маргинальное состояние, характеризующееся утратой самостоятельности. Переходность статуса, в котором пребывал покойный, подчёркивалась также тем, что действия, совершавшиеся в отношении умершего, происходили с использованием западной лестницы дома (предназначенной для гостей) и пространства возле неё. Об этом неоднократно говорит текст: например, воду для омывания, необходимые предметы для осуществления требуемых процедур, одежду для обряжения покойного, гроб с телом в храм предков – всё это поднимали в помещение по западной лестнице [Ли цзи и чжу, 1997, 758, 765]. Покойный рассматривается как уже не принадлежащий семье, дому, общине, становящийся чужим по отношению к ним – отсюда и появляющаяся в различных культурах идея «гощения» покойного [Невская, 1980, 231]. Покойный переставал быть хозяином, для которого предназначались восточные ступени, становился гостем. Временное захоронение тоже располагалось у западной лестницы: таким образом, гроб с телом покойного тоже рассматривали как гостя [Сюй, 1998, 126].

В ходе предпогребальных и погребальных церемоний тело неоднократно переносили с одного места на другое: от северной стены помещения *ши* к южной, из *ши* – в зал *тан*, из *тан* – к месту временного захоронения, оттуда – в храм предков, затем – к месту постоянного погребения. Такое поэтапное «движение» тела в направлении выхода из дома (если иметь в виду строгую ориентацию жилого и ритуального пространства

по оси север-юг), по мнению Пэн Линя, символизировало постепенный отход умершего от «нормальной» жизни, покидание им привычных зон обитания [Пэн, 2005, 223]. На это же обращал внимание и С. Кучера [Установления, 2010, 335, 337].

Вынесение тела из дома – начало длительного этапа постепенного отделения от промежуточного периода. Положение в гроб, находившийся в месте временного захоронения, – следующий шаг на этом пути. Устройство же временного захоронения воочию свидетельствует о ещё сохраняющемся вместе с тем переходном статусе умершего. Гроб будто «прикопан»: крышка его закрыта, он «запечатан», над ним установлен полог – всё это подчёркивает отделение покойного от мира живых. При этом поверхность гроба находится над землёй [Ли цзи и чжу, 1997, 2, 781], показывая тем самым, что покойный как бы ещё пребывает между двумя мирами – ни там, ни здесь, его положение ещё не определено окончательно. Предпогребальные манипуляции с телом, порядок погребения, в том числе сооружение временного захоронения – во всем этом можно усмотреть наличие двух противоположных тенденций в поведении живых в отношении покойного, о которых упоминал Б. Малиновский.

Новой фазой на пути движения к постлиминальному состоянию являлось вскрытие временного захоронения и начало перемещения умершего к месту постоянного погребения. Подняв гроб из временной могилы, совершали действия, символизировавшие очищение: вытирали поверхность гроба, зажигали факелы [Пэн, 2005, 229; Сюй, 1998, 126]. Важным было и продолжение отделения от промежуточного состояния: поднятый на поверхность гроб накрывали пеленой, церемония сопровождалась плачем и причитаниями.

«Визит» в храм предков (после вскрытия временной могилы гроб доставляли в храм предков – таким образом покойный «выражал» сыновнюю почтительность своим предкам [Ли цзи и чжу, 1997, 1, 151; Пэн, 2005, 229–230]) подтверждал совершавшееся отделение от промежуточного состояния – предки «санкционировали» происходящий переход.

Вынос гроба с телом и дальнейшее его перенесение к месту постоянного захоронения опасно возможностью контакта покойного и живых. С целью ещё большего отдаления их друг от друга и одновременного отделения покойного от промежуточного состояния вокруг гроба, помещённого на специальную повозку, сооружалась рама, на которую накидывался полог. Такое покрытие для гроба не случайно называли «ивовой одеждой» – иву использовали потому, что этому дереву приписывали способность противостоять нечистым силам. Такая «одежда» делала ситуацию безопасной. Этой же, защитной, цели служили, скорее всего, и опахала *ша*, которые держали в руках участники церемонии, а также запрет похоронной процессии останавливаться во время движения [Ли цзи и чжу, 1997, 2, 782].

Чем ближе был момент погребения, тем более насыщенной действиями, направленными на отделение покойного от промежуточного состояния, становилась ситуация: одна за другой приносились жертвы; плач, причитания, сопровождавшие движение похоронной процессии, – ещё одно свидетельство происходящего отделения. Движение, дорога – своеобразная сердцевина погребального действия. Именно дорога рассматривается как соединение сфер жизни и смерти, своего и чужого, этого и того, дальнего, мира и достижение необходимых перемен в результате такого соприкосновения [Невская, 1980, 228]. Дорога – это ещё пребывание в переходном состоянии, покойный – гость: уже – для находящихся в этом мире живых, ещё – для находящихся в том мире предков. Он всё ещё ни там, ни здесь. Но дорога неминуемо должна закончиться, и для покойного – это окончательный разрыв с миром живых и приобщение к миру мёртвых.

Погребение – важнейший момент переходного ритуала. «Умерший достигает своего последнего пристанища» [Геннеп, 2002, 138]. Для него погребение означает

окончательное отделение от промежуточной стадии и переход в постлиминарный период. Теперь начинается постепенное приобщение умершего к миру мёртвых. За «нормальное» осуществление этого процесса отвечают живые: именно посредством совершения ими требуемых жертвоприношений и траурных церемоний покойный проходит через стадию включения в иной мир. Церемония *фаньку*[10] – своеобразное «подтверждение» того, что умерший покинул этот мир и уже находится на пути в другой [Ли цзи и чжу, 1997, 2, 978–979]. Жертвоприношение *юй*[11], совершаемое после похорон, направлено на то, чтобы душа поскорее «определилась» – обрела своё место в другом мире [Ли цзи и чжу, 1997, 1, 149; Сюй, 1998, 127–128]; следующий этап – церемония *цзу ку*[12], кардинально менявшая порядок оплакивания и жертвоприношений, а, следовательно, работавшая на закрепление нового статуса ушедшего: с этого момента жертва будет приноситься не покойному, но умершему[13]. И сразу после цзу ку начинали «приобщать» табличку умершего к родовому храму[14]. Теперь с каждым последующим жертвоприношением покойный всё ближе становился к сообществу покойных предков: в годовщину смерти совершали *сяосян*[15], на двадцать пятый месяц – *дасян*[16]. После этого события табличку перемещали в храм предков. Когда наступал двадцать седьмой месяц после смерти, совершали жертвоприношение *тань*[17], уже в храме предков – таким образом умерший окончательно приобщался к предкам, своему новому обществу. На этом завершался его последний, ритуально оформленный путь. С этого времени в представлении живых умерший, приобретя новый статус, окончательно закреплялся в нем. Все действия в ходе ритуала сопровождались присутствием и соответствующим участием близких: таким образом при поддержке самого социума происходило закрепление перемен, происходящих в состоянии умершего. В этом – проявление социальной значимости погребального ритуала, затрагивавшего интересы двух сторон – и умершего, и самого социума.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Геннеп, А., ван. Обряды перехода: Систематическое изучение обрядов / А. ван Геннеп; пер. с франц. – М.: Восточная литература, 2002. – 198 с.

2. Забияко, А.П. Категория святости. Сравнительное исследование лингворелигиозных традиций / А.П. Забияко. – М.: Издательский дом «Московский учебник-2000», 1998. – 205 с.

3. Забияко, А.П. Похоронная обрядность маньчжуров: генезис, история, и современное состояние / А.П. Забияко, Чжан Линьбэй // Религиоведение. – 2013. – № 1. – С. 60–84.

4. Крюков, В.М. Эволюция погребального обряда в архаическом обществе: социальные и этнические аспекты / В.М. Крюков // Этническая культура: динамика основных элементов: Сб. ст. – М. : Институт истории СССР АН СССР, 1984. – С.115–124.

5. Леви-Брюль, Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении / Л. Леви-Брюль; пер с франц. – М. : Педагогика-Пресс, 1994. – 608 с.

6. Ли цзи и чжу / Ян Тяньюй чжуань [禮記譯註 / 楊天宇撰。上海:古籍出版社]. «Ли цзи» с переводом и комментариями: в 2 т. / Сост. Ян Тяньюй. – Шанхай: Гуцзи чубаньшэ, 1997.

7. Лунь юй [论语。昆明：云南教育出版社]. Беседы и суждения. – Куньмин: Юньнань цзяоюй чубаньшэ, 2010. – 383 с.

8. Малиновский, Б. Смерть и реинтеграция группы / Б. Малиновский // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. – М.: Аспект Пресс, 1996. – С. 415–421.

9. Малиновский, Б. Функциональный анализ / Б. Малиновский; пер. с англ. // Антология исследований культуры. – СПб.: Университетская книга, 1997. – Т. 1. – Интерпретация культуры. – С. 681–702.

10. Мосс, М. Социальные функции священного. Избранные произведения / М. Мосс: пер. с франц. – СПб.: «Евразия», 2000. – 448 с.

11. Невская, Л.Г. Семантика дороги и смежных представлений в погребальном обряде / Л.Г. Невская // Структура текста: Сборник. – М.: Издательство «Наука», 1980.– С. 228–239.

12. Пэн, Линь. Культура древнекитайских ритуалов / Пэн Линь. – Бэйцзин: Чжунхуа шуцзюй, 2005. – 299 с. 彭林. 中国古代礼仪文明. 北京: 中华书局, 2005. 299 页.

13. Сюй, Цзицзюнь. История похорон в Китае / Сюй Цзицзюнь. – Наньчан: Цзянси гаосяо чубаньшэ, 1998. – 569 с. 徐吉军.中国丧葬史. 南昌: 江西高校出版社, 1998. 569页.

14. Сюнь-цзы / пер. В.Ф. Феоктистова // Древнекитайская философия. – В 2 т. – М.: «ПринТ», 1994. – Т. 2. – С. 141–209.

15. Установления династии Чжоу (Чжоу ли). Разд. 1: Небесные чиновники, Цзюань 1 / пер. с кит., вступ. ст. С. Кучеры. – М.: Изд. фирма «Вост. лит.» РАН, 2010. – 495 с.

16. Чистов, К.В. Семейные обряды и обрядовый фольклор / К.В. Чистов // Этнография восточных славян. Очерки традиционной культуры. – М.: Наука, 1987. – С. 396–416.

17. Элиаде, М. Священное и мирское / М. Элиаде; пер. с франц. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – 144 с.

Примечания

[1] 室 *ши*, помещение, комната, дальние, задние покои.

[2] 復 *фу* или 招魂 *чжао хунь*, призывать душу умершего.

[3] 魂/靈魂 *хунь*/*линхунь*, душа, дух умершего.

[4] 復者 *фучжэ*, досл. тот, кто призывал душу.

[5] Если покойный – мужчина, *фучжэ* выкрикивал его первое имя 名*мин*, если женщина – второе имя 字 *цзы*, данное ей при наступлении совершеннолетия [Ли цзи и чжу, 2, 746].

[6] 哭踊 *куюн*, оплакивать, биться в плаче.

[7] 飯含 *фаньхань*, вложение в рот покойному риса и толченого нефрита или раковин. 飯 *фань*, варёный рис; 含 *хань*, раковины/жемчуг и нефрит.

[8] М. Мосс считает, что с момента захоронения дух покойного ведет собственную жизнь. По его мнению, есть душа, расположившаяся в доме, – как раз в отношении неё реализуется культ предков, а есть поселившаяся в гробнице душа, существование которой тесно связано с душой, остающейся в теле. «Поэтому обряды, которые ее сохраняют, двойственны: их предметом является как тело, так и душа» [Мосс, 2000, 376].

[9] 小斂 *сяолянь*, малое одевание, 大斂 *далянь*, большое одевание – погребальные церемонии, в ходе которых тело покойного облачали в несколько слоев погребальных одежд, заворачивали в покрывало-саван и перевязывали поясами. Ритуалы отличались количеством и видом использовавшихся атрибутов. После совершения далянь тело клали в гроб, который уже находился в месте временного захоронения.

[10] 反哭 *фаньку*, досл. «возвращение [для] оплакивания».

[11] 虞 *юй*, первое жертвоприношение после похорон, совершаемое в доме покойного.

[12] 卒哭 *цзу ку*, досл. «окончание [периода] оплакивания [без устали]»; 卒 *цзу*, закончить, остановиться, завершить, 哭 *ку*, оплакивать. После жертвоприношения *цзу ку* переставали «рыдать, не замолкая», теперь плакали лишь утром и вечером.

[13] Жертвы покойному относились к разряду траурных подношений, умершему – счастливых подношений [Ли цзи и чжу, 1997, 1, 150].

[14] Поскольку умерший еще не «обладал» своим храмом, в котором должна храниться ритуальная табличка, являвшаяся воплощением его души, табличку приносили в храм одного из родственников, напри-

мер, деда, совершали перед ней жертвоприношение, после чего возвращали табличку домой [Ли цзи и чжу, 1997, 1, 150].

[15] 小祥, *сяосян* – малое жертвоприношение, совершаемое спустя год после смерти на тринадцатый месяц.

[16] 大祥, *дасян* – великое жертвоприношение. Отмечало 25-й месяц со дня смерти.

[17] 禫, *тань* – жертвоприношение в день снятия траура.

ХАЙМУРЗИНА М.А.
Кандидат философских наук, доцент
Кафедра китаеведения, Амурский государственный университет (Россия, Благовещенск)

КОНФУЦИАНСКИЙ ДИАЛОГ МИРСКОГО И СВЯЩЕННОГО

Аннотация. Земной характер конфуцианства определяется особым мировосприятием – имманентной трансцендентностью, согласно которой трансцендентное Небо (*тянь*) присутствует в мире людей в форме морали – гуманности *жэнь*. Это обусловливает религиозное содержание самосовершенствования личности. Человек является связующим звеном между Небом и Землей, осмысление априорной данности как «небесной», раскрытие *жэнь* и распространение её на социум – его назначение и священная миссия. Религиозная связь человека с имманентным Небом-Абсолютом обеспечивается посредством религиозных концепций (*тянь ли, тянь мин, ли* и др.). Конфуцианское Небо соотносится с категорией «святости», «сакральности» как «священной силы», заслуживающей благоговения и почитания. В конфуцианстве все мирское имеет священное измерение.

Ключевые слова: конфуцианство, имманентная трансцендентность, Небо-Абсолют, жэнь, священное, сакральное.

KHAYMURZINA M.A.
PhD (Philosophy), Associate Professor
Chinese Studies Department, Amur State University (Russia, Blagoveshchensk)

CONFUCIAN DIALOG BETWEEN SECULAR AND SACRED

Abstract. The secular nature of Confucianism is determined by immanent transcendence, that's why transcendent Heaven (tien) is present in the world of people in the form of morality – humanity jen. Such immanent-transcendent moral is the religious basis of the self-cultivation. The man is a bridge between the Heaven and the Earth. His sacred mission is to understand the individual nature as a piece of Heaven, to disclose the inner jen and to spread it to the society. The religious relation of man to the immanent Heaven-Absolute is through religious concepts (tien li, tien ming, li and others). Heaven corresponds to the category of «holiness», «sacredness» as a «sacred power» that deserves respect and reverence. In Confucianism all profane things have a sacred dimension.

Keywords: Confucianism, immanent transcendence, Heaven-Absolute, jen, sacredness, sacred.

Современный диалог религий представляет собой спор о богах или, точнее, спор о предельных ценностях. Этот спор происходит в условиях различия культур и систем мышления народов. Изначально не относящаяся к определённой богословско-обрядовой системе, религия в любой культуре – нечто живое, связанное с верой, почи-

танием, соблюдением нравственных предписаний. Общий момент всех религий заключается не в идее Бога или в учении о Боге, а в священном как данности религиозной веры, а также в концепции вечности и трансцендентности религиозных ценностей.

Конфуцианство отлично от христианской традиции, оно специфично, локально и этнически обусловлено. Однако его духовное наследие в полной мере релевантно христианскому. Осмысление конфуцианских моральных норм (например, пяти добродетелей) только с точки зрения социальной нагрузки – некорректно, это искажает внутреннее содержание конфуцианского учения. То же может произойти и с христианством, если подобным образом отнестись к его заповедям.

В конфуцианстве мораль и этика имеют глубокие трансцендентные корни, и потому все светское в конфуцианстве обретает религиозное значение. Ещё в 50-х гг. XX в. представителями современной неоконфуцианской школы[1] был подготовлен и подписан «Манифест китайской культуры людям мира», один из пунктов которого посвящён «религиозной духовности и этике в китайской культуре». В Манифесте указано: «обыватели видят лишь внешнюю сторону жизни китайцев, они замечают лишь этическую сторону и не знают, что мораль и этика являются основанием духовной жизни, содержат глубокое трансцендентное чувство, имеющее религиозный характер» [Ян Бо, 2009, 110].

Имманентная трансцендентность

Любая религия касается трёх начал – божественного, человека и мирского. Божественное относится к трансцендентному уровню, человек и мирское – к имманентному. То, каким образом происходит состыковка этих двух уровней, и определяет формы трансцендентности – внешнюю и имманентную. В отличие от христианской внешней трансцендентности, конфуцианская трансцендентность – форма имманентной трансцендентности (*нэй цзай чао юе* 内在超越)[2]. Конфуцианское Небо (*тянь* 天), или «Небесный Путь» (*тянь дао* 天道), относится к трансцендентному измерению. Однако Небо – имманентно, оно присутствует в посюстороннем мире в форме морали – универсальной и всепроницающей гуманности *жэнь* (仁) [Моу Цзунсань, 1997; Тан Цзюньи, 1978; Tu Weiming, 1989; Лю Шусянь, 2000].

Гуманность *жэнь* – моральный идеал, который реализуется людьми различными способами в зависимости от ситуации и временной эпохи. Ещё со времени зарождения конфуцианского учения жэнь рассматривается как ценностная характеристика индивидуального самосовершенствования, а также как часть Неба. В период расцвета неоконфуцианства различные конфуцианские школы размышляли, где конкретно находится *жэнь* – в [индивидуальной] природе (*син* 性) или в сердце (*синь* 心) человека. В этот период произошло сущностное слияние [индивидуальной] природы (*син*), сердца (*синь*) с понятием «Небо». Вот что по этому поводу пишет Моу Цзунсань: «Небесный Путь всецело сосредоточен в человеке, Небесный Путь – наивысшая моральная ценность *жэнь* – воплощается в [индивидуальной] природе человека, определяет и составляет его врождённую сущность» [Моу Цзунсань, 1997, 21].

Мораль, имеющая небесное измерение, но присущая природе человека, приравнивается к изначальной (априорной) религиозности и составляет религиозное содержание самосовершенствования личности. Однако человек становится действительно религиозным по собственному выбору. «Несмотря на то, что мы религиозны по своей сущности, нам необходимо принять решение, чтобы приступить к предельному самосовершенствованию, или самотрансформации. Человек должен сознательно этого захотеть и быть готовым ответить на внутренний призыв трансцендентного», – пишет Ду Вэймин [Tu Weiming, 1989, 116]. Такая «предельная самотрансформация» человека возможна только через максимально полное развёртывание априорной данности – гуманности *жэнь* (*цзинь жэнь*尽仁). Моу Цзунсань подчёркивает, что «когда природа

раскрыта, а *жэнь* реализована, тогда человек и осмысливает суть своей жизни и постигает Небо (*чжи тянь* 知天)» [Моу Цзунсань, 1997, 95].

Тан Цзюньи отмечает, что религиозная духовность берет начало в [индивидуальной] природе человека (*син*), а дух сердца (*синь лин* 心灵), являясь предусловием религиозного чувства, соединяет человека с трансцендентным миром. В процессе нравственного самосовершенствования осуществляется поэтапный подъем от морали к сфере «сверхморали» (*чао дао дэ* 超道德). Каждый этап, каждый уровень, как поясняет философ, – это преодоление самого себя. Через чувственный опыт, рациональное знание, логическое мышление, нравственные идеалы и религиозную веру дух сердца достигает конечной сферы – единения Неба и Человека (*тянь жэнь хэ и* 天人合一). Дойдя до этого предела, человек понимает, что его сердце есть «небесное сердце» (*тянь синь* 天心), а он сам – «небесный человек» (*тянь жэнь* 天人), или «сверх-Я» (*чаоюе дэ во* 超越的我). Такое состояние, по мнению Тан Цзюньи, сопоставимо с ощущением внутри себя «сакрального», «священного», «божественного» – *шэнь* (神), что подобно постижению Бога в христианской традиции [Тан Цзюньи, 1992, 3; 19; 266].

Человек и имманентное Небо-Абсолют

Нет религии без измерения трансцендентности – измерения Бога. Однако это не значит, что Бог всегда должен быть Богом. Образ Бога и учение о Боге – важный признак религии, выявляющий её особые типы, но не служащий для определения религии и нерелигии.

В конфуцианской литературе существует множество терминов, которые можно соотнести с европейским понятием «Бог», «божество». Одно из самых важных – Небо (*тянь* 天). Понятие «Небо» эволюционировало из архаических представлений о божествах-предках и стало «высшим», или «главным» предком (*ди* 帝). В процессе развития конфуцианского учения Небо трансформировалось, приобрело смысл абстрактного «Абсолюта», или «абсолютного Принципа» (высшего мира), управляющего жизнью людей. Небо стало конфуцианским вариантом идеи Абсолюта, которая может иметь различные формы в разных религиях. «В конфуцианстве, которое мы можем назвать мистической религией, трансцендентное, а точнее, имманентный Абсолют заменяет Бога», – отмечает профессор Джулия Чинг [Ching, 1977, xxi]. На примере конфуцианства можно проследить трансформацию ранних представлений о персонифицированном божестве к более позднему божеству-Абсолюту, развитому в философских воззрениях. Важно отметить, что конфуцианский культ Неба – это пример небесной иерофании, когда натуралистическое Небо представляет собой проявление сакральности, служащей в качестве образа для почитания и поклонения [Ching, 1977, 113; 117].

Идея Абсолюта может иметь религиозный смысл, а может и не иметь такового. Религиозное содержание идеи Абсолюта определяется тем, каким образом осуществляется с ним связь человека. Конфуцианские концепции[3], например, – небесный принцип (*тянь ли* 天理), добродетель (*дэ* 德), благопристойность (*ли* 礼) и другие – обеспечивают религиозную связь человека и Неба. И потому Небо соотносится с западной категорией «святости», «сакральности» как божественного качества и «священной (мистической) силы», заслуживающей уважения, благоговения и почитания [The illustrated Encyclopedia, 2005, 602–608; Thompson, 2005; Clarke, 1913, 57].

Конфуцианство исторически не уделяло внимания объективной стороне Неба-Абсолюта, на первом месте всегда было *цзяо* 教 – нравственное учение и понимание смысла ритуалов, осуществляемых в отношении религиозных объектов. Основным назначением всех нравственных предписаний, обрядов, ритуалов, в том числе ли, было обеспечение связи между Небом и Землёй. Например, конфуцианские обряды в адрес Неба и Земли, предков и совершенномудрых (*сань цзи* 三祭), как отмечает Тан Цзюньи,

осуществляются не потому, что человек совершил зло или страдает и стремится искупить свою вину, а для того, чтобы его дух преодолел телесную ограниченность, достиг мира предков и макрокосмоса. Человек и в страдании, и в радости, будучи виновным и невиновным, совершает ритуальное действие, через которое его дух достигает иного мира – «сверхреальности». Так проявляется способность человеческого духа к самотрансцендентности и осуществляется связь человеческого и небесного миров [Тан Цзюньи, 2002, 383].

С другой стороны, человек – это не просто часть великого целого, его участие в божественном так же реально, как роль жертвенного сосуда в религиозном обряде, указывает Г. Фингарет. В конфуцианстве человек и есть сакральный жертвенный сосуд. Каждый приобщается к священному не просто в силу внутреннего обладания кусочком Неба – бессмертной душой, а через взращивание самого себя. Самосовершенствование – это не «цветение» индивидуальности, это «цветение» гуманности, оно сопоставимо с подготовкой жертвенного сосуда: резьбой, шлифовкой и т.д. Самосовершенствование человеческой божественности – столь же важное действие, как и подготовка жертвенного сосуда. Без этого невозможен сам обряд осуществления связи с Небом, в котором все элементы и взаимосвязи имеют священный характер [Fingarette, 1972, 78].

Мирское – священно

В конфуцианской традиции духовное развитие человека, как некое ментальное движение к трансцендентному, неотделимо от обыденного повседневного существования. Конфуцианские нормы и ценности – исходная точка духовного развития каждого человека с рождения и до смерти. И потому «каждодневная религиозная жизнь человека и общества сосредоточена в рамках конфуцианских норм взаимоотношений, а не вне их» [Моу Цзунсань, 1997, 94]. Ду Вэймин пишет: «То, что мы делаем как обычные граждане в пределах границ наших частных домов, социально и политически важно, и то, что мы делаем как общественные служащие, выполняющие свою роль и функции в светском мире, – все это существенно важно в контексте конфуцианской религиозности, в этом состоит глубокая озабоченность конфуцианства о «светском как о святом» [Tu Weiming, 1989, 95].

В конфуцианской религии каждый человек выступает центром сети взаимоотношений и частью коллектива. Только внутри социальной группы человек может проявить свои моральные качества и стать лучше. В процессе самосовершенствования моральные качества одного человека распространяются вовне, образуя поток, который выражается в почитании родителей и уважении к старшим, наведении порядка в семье, в управлении государством и в успокоении всей Поднебесной. Этот поток сконцентрирован в нормах человеческих отношений и только через общество способен достичь предела – соединиться с Небом. В конфуцианской религии люди в процессе многоуровневой реализации морали в жизни семьи, общества и государства демонстрируют безграничность своей врождённой природы и тем самым достигают совершенства в религиозном измерении бытия. А ценностные нормы человеческих отношений (*сань ган* 三纲, *у чан* 五常, *сяо* 孝, *жэнь*, *ли* и др.), направленные на их урегулирование, в этом смысле преисполнены как мирским, так и священным назначением становления человека в рамках семьи, общества и Неба [Ду Вэймин, 2008, 9–11; Тан Цзюньи, 2002, 379–381].

Существует мнение, указывает Г. Фингарет, что главные конфуцианские концепции, – например, *ли*, *жэнь* и другие – имеют сугубо гуманистическую нагрузку, поскольку связаны с человеческими взаимоотношениями. Однако им присуща и «божественная аура», и «вера в магическую силу». Более того, китайские ли близки по смыслу выражениям «святые обряды» (Holy Rite) и «сакральный ритуал» (sacred ceremony). В китайском обряде, помимо морально-гуманистического, присутствует и религиозное

начало. Это правила и ритуалы, которые унифицируют и наполняют жизнь человека моральными и религиозными смыслами. Конфуций хотел научить, что «сакральный ритуал» в своём основном значении не является мистическим удовлетворением духов, находящихся вне человеческого бытия. Дух (spirit) у Конфуция – не внешняя экзистенция, на которую оказывает влияние ритуал, а то, что становится очевидным и живым в акте ритуала. Конфуцианское Небо и духи предков учат и наставляют людей, а не призывают их в иной мир. И потому китайские *ли* – центральный символ, предполагающий и выражение, и участие в «святости» как измерение всего человеческого существования. В итоге человеческая жизнь предстаёт в качестве единого, грандиозного, спонтанного и в то же время святого обряда [Fingarette, 1972, 1–17, 75].

Каждая религия является системой функционально значимой символики, и разница в символических системах не должна вызывать конфликт. Современный диалог религий должен идти на равных, поскольку боги и божества всех религий – это лишь форма абсолютного сакрального. Не для каждой религии характерно присутствие трансцендентного Бога (божества) как базового элемента религиозного учения. Идея Абсолюта может быть категорией, характеризующей традицию как религиозную. Каждая религия уделяет огромное внимание религиозным ценностям. В конфуцианстве нет противопоставления небесного и земного, мирское и священное пребывают в нем во взаимосвязи и гармонии. Мораль – не только нравственная концепция развития индивидуума и общества, но и характеристика истиной – трансцендентной – сущности человека и Вселенной. Небо-Абсолют присутствует в мире людей в ценностной форме, и потому все мирское в конфуцианском миропонимании имеет религиозное измерение, а жизнь человека преисполнена священной миссией соединения Земли и Неба.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Бичурин, Н.Я. Статистическое описание Китайской империи (в двух частях) / Н.Я. Бичурин. – М.: Восточный дом, 2002. – 464 с.

2. Васильев, Л.С. Культы, религии, традиции в Китае. – Изд. 2-е / Л.С. Васильев. – М.: Изд.фирма «Восточная литература» РАН, 2001. – 488 с.

3. Георгиевский, С.М. Принципы жизни Китая / С.М. Георгиевский. – СПб.: Типография И.Н. Скороходова, 1888. – 532 с.

4. Ду, Вэймин. Конфуцианская религия. – Шанхай: Шанхай гуцзи чубаньшэ / Ду Вэймин., 2008. – 155 с. (杜维明。儒教。上海： 上海古籍出版社，2008年。155页).

5. Забияко, А.П. Китайцев древних религия / А.П. Забияко // Религиоведение / Энциклопедический словарь. – М.: Академический проект, 2006а. – С. 521–523.

6. Забияко, А.П. Конфуцианство / А.П. Забияко // Религиоведение / Энциклопедический словарь. – М.: Академический проект, 2006б. – С. 540–545.

7. Кожин, П.М. Конфуцианство и государственные культы // Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. / гл. ред. М.Л. Титаренко. – М.: Вост.лит., 2007. – Т. 2. – С. 190–195.

8. Коростовец, И.Я. Китайцы и их цивилизация / И.Я. Коростовец. – СПб.: Типография П.П. Сойкина, 1896. – 639 с.

9. Ломанов, А.В. Христианство и китайская культура / А.В. Ломанов. – М.: Вост. лит., 2002. – 446 с.

10. Лю, Шусянь. Деление единого принципа на множество / Лю Шусянь / под ред. Цзин Хайфэн. – Шанхай: Шанхай вэньи чубаньшэ, 2000. – 390 с. (刘述先。理一分殊/景海峰编。上海：上海文艺出版社，2000年。390页).

11. Мартынов, А.С. Конфуцианство: классический период / пер. с кит. А.С. Мартынова. – СПб.: Азбука классика; Петербургское востоковедение, 2006. – 384 с.

12. Моу, Цзунсань. Специфика китайской философии / Моу Цзунсань. – Шанхай: Шанхай гуцзи чубаньшэ, 1997. – 125 с. (牟宗三。中国哲学的特质。上海：上海古籍出版社，1997年。125页).

13. Переломов, Л.С. Конфуций: жизнь, учение, судьба / Л.С. Переломов. – М.: Наука. Изд. фирма «Восточная литература», 1993. – 440 с.

14. Тан, Цзюньи. В поиске космизма культурного сознания / Тан Цзюньи / под ред. Чжан Сянцзе. – Пекин: Чжунго гуанбо дяньши чубаньшэ, 1992. – 566 с. (唐君毅。文化意识宇宙的探索/张祥洁编。北京: 中国广播电视出版社，1992年。566页).

15. Тан, Цзюньи. Мое сопоставление философии и религии // Сборник китайской философской мысли / Тан Цзюньи / под ред. Сян Вэйсинь, Лю Фуцзэн: В 8 т. – Тайбэй: Шуйню чубаньшэ, 1978. – Т.8. – С. 177–211. (唐君毅。我对哲学与宗教之抉择 // 中国哲学思想论集/项维新、刘福增主编。第八册。 台北：水牛出版社，1978年。页177–211).

16. Тан, Цзюньи. Развитие гуманистического духа Китая / Тан Цзюньи. – Тайбэй: Сюешэн шуцзюй, 2002. – 430 с. (唐君毅。中国人文精神之发展。 台北：学生书局，2002年。430页).

17. Хаймурзина, М.А. Интерпретация религиозных оснований конфуцианства в конфуцианской мысли и религиоведении Китая XX – начала XXI вв.: дис. … канд. филос. наук: 09.00.14 / М.А. Хаймурзина; АмГУ. – Благовещенск, 2014. – 180 с.

18. Ян, Бо. Осмысление культуры Китая в «Манифесте китайской культуры людям мира» / Ян Бо // Вестник Хуайбэйского профессионально-технического института. – Аньхой, 2009. – №12. – С. 109–111. (杨波。 «为中国文化敬告世界人士宣言»对中国文化的阐释 // 淮北职业技术学院学报。 安徽， 2009。№12. 页. 109–111).

19. Ching, J. Confucianism and Christianity. A comparative study / J. Ching. – New York: Kodansha International in cooperation with the Institute of Oriental Religions, 1977. – 234 p.

20. Clarke, J.F. Ten great religion. An essay in comparative theology / J.F. Clarke. – Boston and New York, 1913. – 528 p.

21. Fingarette, H. Confucius: The Secular as Sacred / H. Fingarette. – New York: Harper, 1972. – 81 p.

22. The illustrated Encyclopedia of Confucianism // Rodney L. Taylor, with the assistance of Howard Y. F. Choy. – New York, The Rosen Publishing Group, 2005. – 870 p.

23. Thompson, L.G. Tian / L.G. Thompson // Encyclopedia of religion / ed. by Lindsay Jones. – 2nd ed. – USA: Thomson Gale, 2005. – P. 9172–9173.

24. Tu Weiming. Centrality and commonality: an essay on Confucian religiousness / Tu Weiming. – State University of New York Press, 1989. – 165 p.

Примечания

[1] Современное развитие китайской конфуцианской мысли осуществляется в двух направлениях: современное материковое конфуцианство (с 80-х гг. XX в. по настоящее время) и современная зарубежная (гонконгско-тайваньская) неоконфуцианская школа (зарубежное современное неоконфуцианство с 50-х гг. XX в. по настоящее время). Подробнее см.: [Хаймурзина, 2014].

[2] Отметим, что современные зарубежные исследователи, сопоставляя трансцендентно-трансцендентное христианство с имманентно-трансцендентным конфуцианством, уже отказались от прямого противопоставления «небесного» христианского монотеизма и «земной» китайской традиции. Подробнее см.: [Ломанов, 2002, 11].

[3] В работах многих российских ученых еще со времени становления синологической науки отмечается религиозный характер конфуцианских ритуалов, особенно ли и императорского культа. См., например: [Бичурин, 2002; Георгиевский, 1888; Коростовец, 1896; Васильев Л.С., 2001; Переломов, 1993; Мартынов, 2006; Забияко, 2006а, 2006б; Кожин, 2007 и др.].

ПРИХОТЬКО В.А.
Старший преподаватель
Департамент философии и религиоведения, Дальневосточный Федеральный Университет (Россия, Владивосток)

ПРОБЛЕМА ОСМЫСЛЕНИЯ КОНЦЕПТА «ДОСТОИНСТВО» В ТАНАТОЛОГИИ МИРОВЫХ РЕЛИГИЙ

Аннотация. В основе современных программ по паллиативной и хосписной помощи лежат ценности западных христианских (католических и протестантских) доктрин: уважение автономии и достоинства пациента, необходимости осуществления им индивидуального планирования и принятия решений, холистического подхода для оценки состояния умирающего. В статье ставится вопрос о восприятии и интерпретации данных ценностных установок в разной культурной среде, ментальности, социальном измерении индивидуальной смерти. Автором подчеркивается значимость исследования ранних устойчивых представлений об умирании в мировых религиях (буддизме, восточном христианстве и исламе), которые в настоящее время активно используют концепт «*достоинство*» в контексте обсуждения вопросов о правах человека, таких тем, как «*достойная смерть*» или «*смерть с достоинством*», связанных с проблемой эвтаназии. В исследовании представлены образы подобающего завершения существования с позиции танатологических учений. Таким образом, концепт «достоинство», связанный с осмыслением умирания, отражает смыслы, которыми оперирует верующие, служит объяснению единиц ментальных ресурсов сознания представителей разных традиций.

Ключевые слова: достоинство, ментальность, танатология, смерть, умирание, буддизм, христианство, ислам.

PRIKHOTKO V.A.
Senior Lecturer
Department of Philosophy and Study of Religions, School of Arts and Humanities, Far Eastern Federal University (Russia, Vladivostok)

THE PROBLEM OF UNDERSTANDING THE CONCEPT OF “DIGNITY” IN THE THANATOLOGY OF WORLD RELIGIONS

Abstract. The values of Western Christian (Catholic and Protestant) doc-trines lie at the heart of modern programs for palliative and hospice care: respect for the autonomy and dignity of the patient, the need for individual planning and decision-making, a holistic approach for assessing the condition of the dying person. The article raises the question of the perception and interpretation of these values in different cultural environments, mentality, and the social dimension of individual death. The author emphasizes the importance of researching early stable ideas about dying in the world’s religions (Buddhism, Eastern Christianity and Islam), which are currently actively using the concept of “*dignity*” in the context of discussing human rights issues such as “*dignified death*” or “*death with dignity”* associated with the problem of euthanasia. The study presents images of the proper completion of existence from the position of thanatology teachings. Thus, the concept of "dignity", connected with the comprehension of dying, reflects the meanings that the believers operate in, serves to explain the units of mental resources of consciousness of representatives of different traditions.

Keywords: dignity, mentality, thanatology, death, dying, Buddhism, Christianity, Islam.

Интерпретация смертельного исхода в древнеиндийской ментальности и последующей буддийской традиции

В Брихадараньяке Упанишаде сказано о том, что смерть и голод тождественны. Творец, названный смертью или голодом, испытывает желание воплотиться и претворяет его в жизнь, привнося в нее созидательный элемент. Для принесения жертвы некое творческое начало использует свое тело, превращая его в коня, после этого совершает приношение самому себе. Смерть описывается как всеобщее бедствие, масштабы которого безграничны, умирающим называется все преходящее и гибнущее. В гимнах отражено стремление перейти от небытия, то есть смерти, к бытию (бессмертию). Мир, а также те, кто его населяет, находятся в состоянии непрерывного насыщения. Стихия огня рассматривается как высшее творение Брахмана, которое, по представлениям, превосходит творца, так как является поедателем всего земного. В Поучении Яджнявалкьи речь отождествляется с огнём. Внутренняя речь или срединное дыхание (дыхание во рту) оказывается спасением от распада. Смерть не властна над срединным дыханием, для осуществления обряда бессмертия необходимо желать, чтобы зло смерти не овладело человеком, при этом подразумевается, что человек должен продолжать срединное дыхание в момент угасания тела. Срединное дыхание связано с сердцем, являющимся основой всех существ, считается, что в его пространстве внутри находится Атман. Согласно древнеиндийскому мировоззрению, исполнение дыхательного действия приведет к соединению с божеством и приобретению одного и того же с ним мира, таким образом, смертное сравнивается с неподвижным, бессмертное – с движущимся, то есть, осуществлением дыхания. В текстах указывается на факт отсутствия сознания после смерти. Совершившие ашвамедху наподобие гирлянды переносятся при помощи Индры (который предстает в образе птицы, чаще орла) и ветра в мир богов. Ветер сравнивается с нитью, которая соединяет два мира – мертвых и живых. Человек подобен дереву, корень которого – Брахман, который понимается как высшая опора, пребывание в покое. Достичь бессмертия и Брахмана можно в земной жизни при исчезновении всех желаний. Незнание Атмана (которого следует воспринимать исключительно разумом в качестве чего-то единого), то есть невежественность, приводит к великому разрушению. Высшими видами подвижничества считаются, во-первых, страдание от болезни, во-вторых, оказание благодеяния умершему посредством отнесения его тела в лес и предания огню. Считается, что после распада тела человек продолжает жить в осуществленных при жизни деяниях. Освобождение от смерти мыслится важным, так как существо, получившее однажды рождение, остается вне смерти и рождения, проходя через ряд существований в разных образах, пока не достигнет покоя. Пуруша покидает тело умершего и вселяется в другое тело, в материнское лоно для нового рождения. Частицы возвращаются к планетам. Тело окружено опасностями на пути к просветлению. В Чхандогье Упанишаде посмертная судьба человека связывается с сакральным знанием. В отличие от тех, кто, ограничиваясь предписанной обрядностью, идет «путем предков», возрождаясь в этом мире, люди, наделенные должным знанием, идут «путем богов», достигая конечного освобождения. Внутренний ритуал, отличаясь от внешнего, заключается в должном знании и почитании. Пространство заключено в сердце человека. Скрупулезное познание и почитание Брахмана (который почитается в разуме, в пространстве, в солнце, а также других феноменах, служащих его проявлениями) и Атмана (основы всего, принизывающего все сущее) – высшая заслуга, с точки зрения Упанишад, приносящая блаженство. К такому познанию неоднократно подводят поучения Чхандогьи, главным из которых является положение о тождестве Брахмана и Атмана, индивидуального и объективного начал. Посмертная судьба человека – путь, по которому он пойдет после смерти, находится в тесной связи с поведением человека в жизни. В Чхандогье достойному поведению придается больше значения, чем самому

происхождению, что говорит о менее ортодоксальном отношении к сословным различиям.

Состояние умершего в Чхандогье отличается от предыдущих описаний в Бр. Упанишаде тем, что оно имеет обращение к разуму, при помощи которого осуществляется восхождение вверх. Рассуждение о слоге («Ом!»), имеющем сакральный смысл, производит действие, аналогичное лучам, способным перенести человеческий разум в высший мир. В сердечно-сосудистой системе человека отмечается наличие ста одной артерии, единственная из которых ведет к голове. Знание человека о его способности восхождения благодаря данной артерии направляется вверх и достигает бессмертия. Это означает, что в тексте названы два способа, которыми человек покидает после смерти свое тело: во-первых, верхним путем, через артерию, ведущую к голове, – путь бессмертия для наделенных высшим знанием; во-вторых, через остальные артерии, идущие от сердца в разные стороны. Так, отверстия в сердце отождествляются с пятью жизненными силами и пятью дыханиями. Дыхание, идущее вверх, помогает самосовершенствованию, для которого необходимо намерение соединиться с Брахманом. В тексте присутствует образ некоей насыпи (Атмане – границе для разъединения этих миров), переход через которую означает достижение блаженства в сияющем мире Брахмана, свободном от индивидуальных плодов прегрешений каждого перешедшего. Знающий путь богов обретает успокоение, становится воздержанным, терпеливым и собранным, способным видеть Атмана в самом себе, одолевать зло. Освободившись от зла, страсти и сомнения он становится Брахманом. Древнеиндийская традиция, подчеркивая важность сакрального знания, отмечает первое рождение – от отца и матери, второе – от жертвоприношения, третье из погребального огня. В ранних буддийских настроениях наблюдается повторение идей упанишад, но в новом контексте. С точки зрения носителей традиции, достойным признается достижение высокой нравственности через стремление к самосовершенствованию, благодаря развитым способностям психофизического контроля над собой и приобретенного дара постижения сверхчувственной истины.

Достоинство человека и его смерть в восточной мировоззренческой парадигме

Согласно библейскому откровению, природа человека сотворена богом и наделена свойствами, исходящими из его образа и подобия. Так как образ божий неуничтожим, то грехопадение не отменяет представление о достоинстве, которое возможно восстановить до предполагаемого совершенства. Рассмотрение текстов отцов древней христианской церкви, содержащих танатологические идеи, позволяет сформировать представление о подобающем завершении существования. Отмечаем различное понимание достойной смерти в ветхозаветный и новозаветный периоды. В ветхозаветном представлении существовал строгий запрет на любое общение с умершими, нарушение запрета приравнивалось к идолопоклонству. Всякая смерть считалась «не своей» и, следовательно, нечистой. Ограничения, связанные с данной темой, объясняются дидактическим характером веры израильского народа, служащим напоминанием о грехе как причине смертности. Согласно традиции, человек, совершающий грех, разрывает отношения с богом – источником жизни и сам привлекает к себе смерть, разделение, распад и тление. Подразумевается, что своими силами победить смерть невозможно. В Новом Завете, по христианскому учению, Христос воплотился, умалился, воспринял полноту человеческой природы кроме греха, и своею смертью восторжествовал над самой смертью («Смертию смерть попрал»). Достойная жизнь – это обожение и достижение подобия бога через преодоление греха. Таким образом, новозаветное отношение к смерти изменяется. Считается, что христианин, принимая на веру страдания и крестную смерть Христа, приобщается к вечной жизни. В христианском представлении

смерть есть, прежде всего, *духовная реальность* вне времени и пространства. Согласно воззрениям раннехристианских авторов, духовную смерть Христос разрушил и уничтожил, Он спасает человечество от нее, не уничтожая при этом физической смерти. Таким образом, путь Христа – это путь и его учеников: путь отвержения, страдания, смерти, но также славы и воскресения. Смерть – знак силы и победы Христа. Отношение к смерти ее победителя – Иисуса Христа, его апостолов, мучеников является, для христиан образцом для подражания. Смерть – это новый росток жизни, так называемое, «рождение духом» в Евангелии, «второе рождение» человека. От выбора на личностном уровне нравственного или безнравственного перед лицом Христа зависит исход борьбы: вечная жизнь или «вторая смерть». Соединяясь с Христом во крещении, христианин «умирает» и очищается, поэтому в таинстве он «рождается вновь» от воды и духа. Побеждая грех (борясь со смертью), верующий ждет и активно приближает царство божие. Христос называл смерть «сном». В литургической и молитвенной практике церковь состоит из живых и усопших. Слово «успение» («усопшие») заменило слово «смерть» («мертвые»). В эсхатологической перспективе наступления царства божия и «жизни будущего века» полнота жизни в единении с богом ожидает как живых, так и усопших. Отношение к умершим в христианстве отличается от языческого, христиане призываются апостолом Павлом не погружаться в состояние печали, так как имеют надежду. В отличие от строгого ветхозаветного запрета, общение живых и усопших, выражающееся в молитвенном прошении и делах милосердия, возможно, но отличается тем, что предполагает любовь к каждой конкретной личности. В целом, отношение к смерти в ранней патристике благоговейно-внимательное. Смерть мыслится достойным концом земных страданий для жизни в царствии небесном, полным освобождением для потрудившегося для прославления бога человека.

Обязанности человека и общины при переходе из ближней жизни в дальнюю в мусульманской традиции

Представление о божественной природе законов и ритуалов[1] отразилось в письменной традиции Ближнего Востока, которая стремилась соединить вероучение и обрядовую практику. Процессуально-ориентированное мышление мусульман предполагает связь творца и сотворенного, утверждает неразрывность бога и мира, но отрицает их субстанциальную общность. Согласно исламскому мировоззрению, мир возник благодаря своему творцу. Человек занимает «промежуточное» положение между первоначалом и миром, в этом смысле соединяя их. Идеальное состояние, при котором осуществляется связь с создателем, достижимо благодаря обрядовой деятельности. Похоронный обряд в исламе является стремлением общины верующих помочь умирающему приблизиться к богу, поэтому в данном исследовании обращаемся к появлению и распространению погребальных обычаев (способов захоронения, магических обрядов и запретов, традиции оплакивания и поминания умерших). Поминальная обрядность характеризуется тем, что она: «… как и любая другая, является выражением мировоззрения <…> этноса <…> не является неизменной, хотя и принадлежит к одному из самых консервативных элементов культуры» [Забияко, Линьбэй, 2013, 60–84]. С.А. Токарев утверждает: «Религиозные представления больше чем что-либо иное служили стимулом для развития погребальной обрядности» [Токарев, 2002, 93–98]. «Смерть» и связанные с ней идеи, эмоции и действия неустранимы из бытия индивида и общества. Они выступают одной из важных смысловых доминант существования. В качестве константы и доминанты бытия смерть является одним из предельных оснований религии. Значение этого основания в целом уступает ценности рождения и жизни, однако было и остается, безусловно, высоким [Забияко, Линьбэй, 2013, 60–84]. А.А. Хисматуллин, изучая осмысление феномена смерти в исламе, указывая на строгость выполнения обрядов и приверженность традициям, а также их консервативность в отдельно взятом

регионе, относит смерть человека к более значительным событиям, чем рождение, так как видит в уходе из этой жизни переход в мир иной, где «… жизнь души человека продолжается в другой ипостаси» [Хисматуллин, Крюкова, 1997, 9]. Исследователь считает, что соблюдение верующими традиционных норм поведения во время похорон, поминок и траура определяют посмертную судьбу души, как и прожитая жизнь человека. Требования к повседневной ритуальной жизни в исламе основываются на Коране и сунне, «… не имеют принципиальных расхождений в различных течениях и толках ислама», «… оставляют достаточную свободу для местных обычаев и верований, которые практически всегда, в каждом отдельно взятом случае и в зависимости от региона их распространения, уходят корнями в доисламский период и <…> уже настолько тесно переплелись с исламскими постулатами, что представляют собой слаженно работающий механизм, выявление принадлежности того или иного элемента коего к чисто исламу либо к локальным доисламским традициям кажется весьма сложной задачей» [Хисматуллин, Крюкова, 1997, 9–10]. Богоугодность похоронного обряда, который начинается при самом умирании, связана, в представлении членов общины, с сопровождением человека для достойного ухода из мира. Внушение покойному слов свидетельства производится после захоронения также, однако считается, что напоминание[2] лучше производить в предсмертном состоянии. Умма может распознать признаки, так называемого, «хорошего» и «плохого» умирания[3], учит помнить о неизбежном конце земного пути и побуждает подобающим образом пройти его. Желательным является извещение о смерти человека его родных, близких и друзей для того, чтобы они с ним простились, прочитали молитву по покойному (джаназа-намаз) и вознесли молитву-мольбу. Нежелательным считается извещать о смерти в местах скопления людей (торгующих и веселящихся), так это противоречит традициям ислама, уважению к умершему, подразумевается, что это действие возвращает в доисламскую эпоху, в так называемый, период язычества.

Некоторые выводы

Глубокое изучение вопросов, касающихся смерти и умирания в контексте становления религиозных традиций, способствует формированию полноценного взгляда на своеобразие и отличительные особенности каждой народной культуры. Игнорирование специфики осмысления данной темы каждой группой, имеющей место в мировом сообществе, при некритическом заимствовании западных эмпирических технологий в области танатологии способно привести к утрате подлинного смысла существования как индивида, так и коллектива людей. Существующее в биоэтическом дискурсе упрощенное видение неких культурно-антропологических паттернов реагирования на приближение неизбежного исхода не может рассматриваться в качестве устойчивых моделей. Продукты англо-американской танатологической индустрии разнообразны, их идейное наполнение так или иначе заставляет обратить на себя внимание. Такие понятия как «автономия личности», «комфортная смерть» связаны с осмыслением концепта «достоинство» каждым народом, его религиозными предпочтениями, типом мировоззрения, который был сформирован в конкретных историко-социальных условиях.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Атхарваведа: Избранное / пер. Т.Я. Елизаренковой. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1976. – 406 с.

2. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета канонические. – СПб.: Христианское общество «Библия для всех», 1997. – 1317 с.

3. Дхаммапада // Буддизм. Четыре благородных истины. – М.: Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2000. – 864 с.

4. Забияко, А.П. Похоронная обрядность маньчжуров: генезис, история и современное состояние / А.П. Забияко, Чжан Линьбэй // Религиоведение. – № 1. – 2013. – С. 60–84.

5. Китаб аль-джаназа ва-ль-истифада мин хаза (Книга о джаназа) / сост. и пер. с араб. А. Муслимов; под общ. ред. Д.В. Мухетдинова. – Н. Новгород: ИД «Медина», 2007. – 208 с.

6. Коран / пер. с араб. акад. И.Ю. Крачковского; предисл. к изд. 1963 г. В. Беляева, П. Грязневича. – М.: Изд-во «Раритет», 1990. – 528 с.

7. Ригведа. Избранные гимны / пер., ком. и вст. ст. Т.Я. Елизаренковой. – М.: Наука, 1972. – 418 с.

8. Токарев, С.А. Погребальные обычаи, их смысл и происхождение / С.А. Токарев // Религиоведение. – № 4. – 2002. – С. 93–98.

9. Упанишады / пер. с санскр., пред. и комментарий А.Я. Сыркина. – М.: Наука, 1992. – Т. 1. – 239 с.

10. Хисматуллин, А.А. Смерть и похоронный обряд в исламе и зороастризме / А.А. Хисматуллин, В.Ю. Крюкова. – СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1997. – 272 с.

Примечания

[1] «Символом религиозности у мусульман является в первую очередь ритуал, обрядность». См.: Китаб аль-джаназа ва-ль-истифада мин хаза (Книга о джаназа) / Сост. и пер. с араб. А. Муслимов; под общ. ред. Д.В. Мухетдинова Н. Новгород: ИД «Медина», 2007. С. 3.

[2] Коран. Рассеивающие. (51:55) «Напоминай, ведь напоминание помогает верующим!». См. Коран. Пер. с араб. акад. И.Ю. Крачковского. Предисл. к изд. 1963 г. В. Беляева, П. Грязневича. М.: Изд-во «Раритет», 1990. 528 с.

[3] Причины и признаки скверного конца видятся, например, в привязанности к мирской жизни, уклонении от благих и праведных дел, упорстве в совершении грехов. См.: Китаб аль-джаназа ва-ль-истифада мин хаза (Книга о джаназа) / Сост. и пер. с араб. А. Муслимов; под общ. ред. Д.В. Мухетдинова. Н. Новгород: ИД «Медина», 2007. С. 137–138. Признаками благого конца являются, например, произнесение слов свидетельства веры перед смертью, появление капелек пота на лбу, кончина в ночь на пятницу или в пятницу днем. Там же, с. 138–139.

УМАРОВ А.У.

Магистрант, кафедра религиоведения и истории, Амурский государственный университет, доцент, Дальневосточный государственный аграрный университет, имам (Россия, Благовещенск)

РОЛЬ И МЕСТО ИМАМА В МУСУЛЬМАНСКОЙ ОБЩИНЕ

Аннотация. Статья посвящена рассмотрению роли и места имама в мусульманской общине. Автор, сам являясь имамом, обращается к традиционным ценностям ислама и тем обязанностям, которые ложатся на плечи человека, выбранного возглавлять общину мусульман. Также рассматривается роль духовного лидера в современном многоконфессиональном обществе, вынужденном сталкиваться с проблемами экстремизма и терроризма.

Ключевые слова: имам, ислам, мусульманская община, духовный ли-дер, многоконфессиональное общество.

UMAROV A.U.
Master student, Department of Study of Religion and History, Amur State University, Assistant Professor, Far Eastern State Agrarian University, Imam (Blagoveshchensk, Russia)

THE ROLE AND PLACE OF IMAM IN THE MUSLIM COMMUNITY

Abstract. The article focuses on the role and place of the imam in the Muslim community. Being an imam himself, the author addresses the traditional values of Islam and the responsibilities that a man chosen to lead a Muslim community has to carry. The role of the spiritual leader in a modern multi-religious society, forced to face the problems of extremism and terrorism is also discussed in the article.

Keywords: imam, Islam, Muslim community, spiritual leader, multi-confessional society.

Религия – это система норм и правил жизни на Земле, ниспосланных Всевышним с учётом особенностей времени, всех тонкостей психологии человека и его возможностей, то есть адаптированных и оптимизированных к той среде и социальным условиям, в которых живёт человечество.

Основная цель религии – это воспитание в людях высокой культуры, нравственности, веротерпимости в многообразном обществе, облагораживание нравов людей, призыв к покорности Создателю.

В Хадисе Посланника Всевышнего – Мухаммада говорится: «Наиболее любимы Аллахом те, кто приносит больше пользы людям».

Мы живем в многоконфессиональной и многонациональной стране, где есть свобода совести и в полной мере дается возможность каждому реализовать свои религиозные обряды и жить в соответствии со своими религиозными взглядами.

Таковы правила жизни на земле, что в каждом обществе есть кто-то, кто по долгу службы должен быть впереди и вести остальных по жизненному пути.

В мусульманской общине таким человеком является имам. Термин «имам» имеет разные значения, но мы будем говорить о роли и значении религиозного деятеля – духовного лидера.

Имам в буквальном понимании – человек, выбранный возглавлять коллективную молитву мусульман. Для мужских и смешанных молитв имамом всегда выступает мужчина; женщине разрешено возглавлять женскую коллективную молитву. Его роль заключается в возглавлении молитвы, которая читается в коллективе. Люди молятся, находясь позади имама, и следуют за ним, они не должны молиться одновременно с ним. Теоретически положение имама в мечети не превышает положение мирянина, но практически большинство мечетей имеют постоянных имамов, которые не только возглавляют молитвы, но и выступают в качестве учителей, советников и консультантов мусульманской общины. Вот где на передний план выходят их знания, так как им будут задаваться множество сложных вопросов касательно семейной и общественной жизни, экономики, политики, кроме этого, повседневные вопросы о молитве, религиозных обрядах и т. д.

Мусульманское духовенство, мечети, религиозные учебные заведения в комплексе с другими составляющими являются фактором, укрепляющим наше общество и источниками распространения духовности и нравственности. Они призваны объединять людей независимо от их национальной, социальной и классовой принадлежности. Имамы мечетей в своих проповедях без устали призывают людей жить честно и стремиться к достижению мира, соблюдать закон и жить в гармонии, быть достойнейшими последователями человечества и следовать моральным и нравственным нормам, к ко-

торым призывает Коран и благородный путь Пророка Мухаммада. Их работа призвана нести людям добро, мир и научить людей жить правильно, быть высоконравственными, не причинять другим того, что не желаешь себе. Если у всех простых людей 8–9 часовой рабочий день, то у духовных лиц и имамов мечетей рабочий день составляет 17–18 часов, а то и больше. Вся их жизнь посвящена распространению добра, мира и работе на благо обществу. Это люди, у которых есть вера в Бога и любовь к Пророку и ко всем людям. И они чувствуют на себе ответственность перед Богом за свою работу.

Великий наш многонациональный и многоконфессиональный единый российский народ, к сожалению, столкнулся с такой глобальной проблемой как экстремизм и терроризм, а также с попытками столкнуть народы по национальному или конфессиональному признаку. Но мы, религиозные деятели всех традиционных российских конфессий, объединившись в единый кулак, находимся на передовой по идеологическому противодействию экстремизму и терроризму, а также различного рода проявлениям национализма и ксенофобии.

Имам – это тот, кто постоянно контактирует с народом постоянно. Рождается новая семья – имам заключает брак по нормам ислама; появляется на свет ребёнок – имам принимает участие в имянаречении; кто-то умирает – имам провожает его в вечный мир; случаются семейные конфликты – часто приходят к имаму и благодаря его мудрому слову удается сохранить семью.

Очень часто бывают случаи, когда кто-то встает на неправильный путь, попадает под влияние радикальных идей. И тут имам на основе доводов доказывает ошибочность суждений псевдорелигиозных сект и течений.

Бывают случаи, когда люди, попав в трудные жизненные передряги и не видя выхода из ситуации, хотят закончить жизнь самоубийством. Имамы и в такой ситуации помогают спасти человека, объяснив, что самоубийство – это тягчащий грех, ввергающий человека в муки ада.

Имамов можно назвать «духовным МЧСниками».

Чтобы достойно выполнять свои задачи имам должен быть всесторонне развитым и обладать не только хорошим религиозным образованием, но и светскими знаниями, хорошо разбираться в вопросах государственно-конфессионального взаимодействия.

Потому что взаимодействие властей и духовенства в духовно-нравственном и патриотическом воспитании молодежи и профилактике идеологии экстремизма и терроризма даёт наилучший эффект.

Нам всем проще и легче заниматься совместно профилактикой различного рода проблем, чем упустить момент и по отдельности бороться с последствиями распространения деструктивных идей в обществе, в том числе и терроризмом, национализмом, наркоманией, алкоголизмом, курением, половыми извращениями, развратом и непристойным поведением.

Надо отметить большие заслуги Правительства Амурской области в деле укрепления межконфессионального и межнационального мира и согласия.

Благодаря целенаправленной и взвешенной политике руководства области в сфере государственно-конфессиональных отношений, активной позиции руководителей региональных религиозных конфессий и тесного сотрудничества, религиозная ситуация в Амурской области имеет положительную динамику развития.

В условиях современного развития, когда этнический и религиозный факторы играют заметную роль в общественной жизни России, в условиях глубоких трансформаций на региональном и субрегиональном уровне, имеющих сложный этнический и религиозный состав населения, роль государственно-конфессиональных отношений возрастает. Идеи расширенного сотрудничества централизованных религиозных объ-

единений, развития и совершенствования форм взаимодействия государства с религиозными организациями становятся важнейшим императивом дальнейшего устойчивого развития российского гражданского общества.

Руководствуясь высокими идеалами по сохранению мира и согласия, обеспечения безопасности граждан РФ, необходимостью противодействия экстремизму и терроризму необходимым.

Сегодня нам всем необходимо сохранить и развивать традиционную религиозную культуру наших народов, и создавать условия для этноконфессионального взаимодействия.

«В единстве – наша сила и вместе мы можем эффективнее противодействовать идеологии экстремизма и терроризма. В нашей стране созданы все условия, чтобы успешно развиваться и иметь будущее». Президент России В. Путин в своём Послании Федеральному Собранию РФ подчеркнул: «Недопустимо тащить расколы, злобу, обиды и ожесточение прошлого в нашу сегодняшнюю жизнь. Давайте будем помнить: мы единый народ, мы один народ, и Россия у нас одна».

Всевышний не возлагает на нас то, что нам не под силу. Главное иметь чистое намерение и уповая искренне на Создателя идти вперед, стараться быть полезным для окружающих и общества в целом. Все строится на взаимном доверии, помощи и поддержке друг другу.

Когда есть единство, взаимопомощь и поддержка можно добиться больших успехов.

Меня приглашают на разные мероприятия, которые проводят власти Амурской области, где мы с представителями других конфессий совместно обсуждаем пути укрепления устоев общества. Подобные мероприятия проходят часто и в Общественной палате, за что я им благодарен очень.

Каждый гражданин своей активной позицией вносит свою лепту в укреплении единства общества.

«В этом году мы празднуем 73 годовщину Победы в Великой Отечественной войне. Мы знаем что тогда и мусульмане, и христиане, и иудеи вместе выступил единым фронтом против немецко-фашистских захватчиков. Это был великий подвиг народов. В самые трудные моменты именно вера помогала найти в себе силы, и достойно пройти все испытания, что выпали на долю простого народа. Все просили помощь у Всевышнего, и Победа была дарована».

Сегодня мы живем в мирное время и за это надо воздавать безмерную хвалу Всевышнему. Надо помнить историю и воспитывать подрастающее поколение в духе любви к Родине, чтобы они выросли достойными, образованными и порядочными людьми, чтобы могли приносить обществу, соседям и всем окружающим только пользу, и чтобы исходило от них только добро. Именно этому учит религия. Ведь мусульманин это тот, кто своими словами и действиями не причиняет другим зло.

Сегодня крайне важно просвещать народ в религиозных вопросах и воспитывать веротерпимость на примерах совместной истории, социокультурного многообразия, разъяснять важность созидательного труда и пагубности и опасности национализма, религиозного фундаментализма, и экстремизма.

Я как имам всегда готов сделать все возможное для укрепления, гармонизации и развития межконфессионального и межнационального мира и согласия, во имя процветания нашей великой страны.

ВЫТРИЩАК Е.А.
Магистрант
Дальневосточный Федеральный Университет (Россия, Владивосток)

СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ ОБОЗНАЧЕНИЙ ПОНЯТИЯ «ДУША» В БИБЛИИ И КОРАНЕ

Аннотация. Библия и Коран располагаются на одной линии исторического развития авраамических религий. Историко-культурное преемство авраамических религий обусловливает сходство некоторых элементов их антропологии, которое проявляется уже на языковом уровне (древнееврейское «нефеш» и арабское «нафс» являются однокоренными словами). Настоящая статья посвящена констатации сходств и различий в употреблении слов, переводимых на русский язык как «душа», в текстах священных писаний авраамических религий.
Ключевые слова: душа, дух, нафс, нефеш, антропология, Библия, Коран.

VYTRISHCHAK E.A.
Master's degree student
Far Eastern Federal University (Vladivostok, Russia)

COMPARATIVE ANALYSIS OF THE NOTATION OF THE CONCEPT “SOUL” IN THE BIBLE AND THE KORAN

Abstract. The Bible and the Koran are located on the same line of historical development of the Abrahamic religions. The historical and cultural succession of the Abrahamic religions stipulates the similarity of some elements of their anthropology, which is manifested at the linguistic level (the Hebrew “nefesh” and the Arabic “nafs” are cognat words). This article is devoted to the establishment of similarities and differences in the use of words translated into Russian, such as the word “soul”, in the scriptures of the Abrahamic religions.
Keywords: soul, spirit, nafs, nefesh, anthropology, the Bible, the Koran.

Проанализируем библейский и коранический взгляды на природу души. В Библии встречаются различные употребления слова «душа». Выделим три основных смысла библейского аналога русского слова «душа», которые исторически развиваются на библейских основаниях. Во-первых, древнееврейское «нефеш» может означать «животная душа» или «живая плоть», характеризуя низшую (базовую) часть жизненных проявлений некоего организма. В этом смысле «нефеш» есть у всех животных организмов. Иногда «нефеш» представляется как получающий жизнь от более высокого уровня бытия - «нешама», который переводят зачастую как «бессмертный дух». Словом «душа» может переводиться и «нешама», понимаемая зачастую как высшая душа или разумный дух человека, а также как дух, создающий жизнь, обладающий высшим самосознанием и наделенный вечным существованием. В-третьих, обозначим еще один важный концепт – «руах», понимаемый либо просто как духовное естество, либо как духовная сущность, связывающая высший дух с низшей частью, как жизненная духовная энергия, передаваемая от «нешама» к «нефеш» [Щедровицкий, 2013].

В библейском повествовании о сотворении человека сказано: «И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лицо его дыхание жизни, и стал человек душою живою». (Быт. 2: 7). При создании человека Бог вдунул в него «дыхание жизни» т. е. «нешама». После этой манипуляции человек стал «душою живой» т. е. «нефеш», из чего можно сделать вывод, что «душа» в одном из возможных пониманий выступает

как «дыхание жизни» – неотъемлемой частью каждого живого существа? без которой он не может существовать.

«Живая душа» является необходимой составляющей жизнедеятельно-сти, и, согласно ветхозаветному повествованию, ее имеет не только человек: «И сказал Бог: да произведет земля душу живую по роду ее, скотов, и гадов, и зверей земных по роду их. И стало так». (Быт. 1: 24); «Господь Бог образовал из земли всех животных полевых и всех птиц небесных, и привел их к человеку, чтобы видеть, как он назовет их, и чтобы, как наречет человек всякую душу живую, так и было имя ей» (Быт. 2: 19). Становится очевидным, что «душой живой» называются животные, даже рыбы т. е. любые живые существа, т.е. «живая душа» – это любое существо, способное к жизнедеятельности [Васильцов, 2008].

Некоторая аналогия обнаруживается и в исламском понимании души. Сунниты, например, говорят о душе следующее: «Душа – это то, посред-ством чего человек оживляется», что сближает такое понимание с самым широким смыслом библейского «нефеш». В то же время Аллах обозначает значимость души, отнеся ее к себе, говоря в Коране об исключительном даровании человеку одушевленности: «И когда Я сотворю человека и вдохну в него Мною созданный дух…» (15:29). Тут содержится указание на то, что человек состоит из тела, которое можно видеть глазами, и душу, которую можно познать разумом, а не чувствами. Тело при создании связанно с землей (глиной), а душу Всевышний соотносит с собой, со своим бытием.

Под словом «рух» иногда имеется ввиду то, что принято называть ду-шой в высоком смысле, то есть это не та физическая сила, которая имеется в человеческих телах и от которой зависят способности пяти органов чувств и побуждения, исходящих от сердца. Это другая, особая сила, которая свойственна только разумному существу – человеку. Физическая сила умирает вместе с телом, ибо она держится на употреблении пищи, и такая сила бывает у всех живых существ. Это и есть та биологическая душа, о которой говорят медики.

О подобной «живой душе» говорят все авраамические религии. Эти богословские представления во многом восходят к аристотелевскому учению о душе, которая имеет трехчастную структуру: растительная, животная и разумная. Человек состоит из двух разных субстанций: одной – души особого надбиологического порядка и другой – биологической души. Первая – вечная – залог разума и высшего познания; вторая – смертная, свойственная людям и животным, «привязанная» к физическим способностям.

Итак, богословие авраамических религий любое существо имеет «душу» в самом широком смысле слова, которая выступает неотъемлемой частью жизнедеятельности любого живого существа. Отсутствие души в теле значит неспособность к жизни, т.е. смерть. С одной стороны, такие представления встречаются в библейском тексте: «И когда выходила из нее душа, ибо она умирала...». (Быт. 35: 18). Также примером может слушать отрывок из третьей книги Царств, где описан процесс ухода души – смерти человека и ее возвращения, что даёт человеку способность к земному существованию: «И простершись над отроком трижды, он воззвал к Господу и сказал: Господи Боже мой! да возвратится душа отрока сего в него! И услышал Господь голос Илии, и возвратилась душа отрока сего в него, и он ожил». (3 Цар. 17, 21–22). Такую же параллель мы находим в Коране: «Аллах забирает души в момент смерти, а ту, которая пока не умирает, – во время сна». (39:42). Аллах распоряжается судьбой своих творений, он забирает душу человека в момент смерти, а, душа, согласно Корану, является субстанцией, которая дает способность телу существовать.

Особое место в исламской антропологии занимает понятие «нафс». «Нафс» может пониматься как низменная, животная душа, которая отойдёт в землю вместе с те-

лом. «Нафс» содержится в теле, и сожжение тела означает его полное уничтожение, тогда как «рух» связан с нетленным миром и должен пребывать у Бога. В некоторых случаях под понятием «нафс» в кораническом тексте подразумевается личность или сам человек. Здесь представляется возможным провести аналогию с общим для авраамических религий представлении о «живой душе», а именно с библейским понятием «нефеш». Это мы видим на примерах: «И вот вы убили душу и препирались о ней…» (2:67). Душа в данном контексте обозначает индивида, например, в переводе Э. Кулиева здесь употребляется выражение «убили человека», а для на языке оригинала здесь используется слово «нафсан». Далее, можно рассмотреть еще несколько примеров из кораического текста: «И бойтесь дня, когда душа ничем не возместит за другую душу» (2:45). У Кулиева здесь снова вместо «душа» употребляется слово «человек», а у Абу-Аделя в этих местах употребляется понятие «личность», тогда как в тексте оригинала стоит «нафсан» и «нафсин».

Если воспринимать «нафс» как то, что связано с самосознанием, то его, на первый взгляд, можно соотнести с библейским «нешама», которое тоже «отвечает» за самосознание и духовное развитие. В классификации нафса имеется «нафс ал-мутмаинна»: «О ты, душа успокоившаяся!», т. е. душа благочестивая, ибо удел ее вернуться «к Своему Господу довольной и снискавшей довольство» (89:27-28). Это «нафс», который обрел спокойствие. «Нафс» в таком понимании связан с представлениями о полноте духовного развития, что в библейской традиции связывается с «нешама».

Если рассматривать «нафс», который ассоциируется с «ал-хава» в значении «желание», то обнаружится, что он отвечает за низменные, отрицательные, негативные стремления. В каком-то смысле это понимание «нафса» уже тяготеет к понятию «нефеш», так как именно эта часть души наиболее тесно связана со слепой природной психо-физиологической устремлённостью. Библейское обозначение души «нефеш» во многом сопоставимо с арабским обозначением души – «нафс», тогда как библейские «нешама» и «руах», подобно кораническому «рух», могут пониматься как вечные и нетленные.

Общим для библейской и кораической антропологии является много-значность и многоаспектность терминов, обозначающих духовного начало в человеке. Авраамические религии транслирует универсальное для многих мировых религиозных культур и философских течений представление о двух основных «этажах» внутренней жизни – один из них заключает в себе жизненные устремления физиологического порядка, тогда как другой – потенции надбиологического характера. Очевидным является и сходство тех корней в арабском и еврейском языках, которые являются основой слов, обозначающих душу. Лингвистические сходства языков свидетельствуют во многом о сходстве религиозных ментальностей их носителей

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Васильцов, К.С. Представление о душе в средневековой мусульманской религиозно-философской литературе / К.С. Васильцов // Вестник Санкт-Петербургского университета. – Сер. 6. – 2008. – Вып. 2. – С. 150–158.

2. Коран / пер. И. Ю. Крачковского. – Изд. 15-е. – Ростов н / Д: Феникс, 2013. – 539 с.

3. Лоргус, А., свящ. Православная антропология / А. Лоргус. – М.: Граф-Пресс, 2003. – 216 с.

4. Сущность смерти и похоронный обряд. По мазхабу имама аш-Шафи‘и. – Махачкала, 2009. – 394 с.

5. Толкование Священного Корана «Облегчение от Великодушного и Милостивого»: Смысловой перевод Корана на русский язык с комментариями Абд ар-Рахмана ас-Саади: в 3 т. / пер. с араб. Э. Кулиев. – 2-е изд., испр. – М.: Умма, 2012. – Т. 1. – 1152 с.

6. Щедровицкий, Д.В. Введение в Ветхий Завет. Пятикнижие Моисеево / Д.В. Щедровицкий. – 7-е изд. – М.: Терефинв, 2013. – 1088 с.

ГЛЕБОВА Е.В.
Соискатель ИАЭ РАН (Россия, Москва)

ВЗАИМОСВЯЗЬ САКРАЛЬНЫХ И РЫБОЛОВНЫХ ПРАКТИК В КУЛЬТУРЕ КОРЕННЫХ НАРОДОВ НИЖНЕГО АМУРА

Аннотация. В исследовании, основанном на историографии второй по-ловины XIX – начала XXI в. и полевых материалах автора (2005–2013), рас-сматривается взаимосвязь сакральных и рыболовных практик коренных этносов, их трансформации в советский и постсоветский периоды. В силу социально-экономических и идеологических причин в XX в. традиционный промысел ихтиофагов неизбежно утрачивал сакрализацию, однако в конце 1990-х гг. в Хабаровском крае начались активные этнокультурные процессы, связанные с возрождением и ретрансляцией традиционного знания.

Ключевые слова: народы Нижнего Амура, рыболовная культура, сакральные практики, взаимосвязь, трансформации.

GLEBOVA E.V.
Applicant
IAE RAS (Moscow, Russia)

RELATIONSHIP BETWEEN THE SACRED AND FISHING PRACTICES IN THE CULTURE OF INDIGENOUS PEOPLES OF THE LOWER AMUR

Abstract. The study under discussion is based on the historiography of the second half of the 19th – beginning of the 21st century and the author's field materials (2005–2013) and examines the relationship between sacred and fishing practices of indigenous ethnic groups, their transformation in the Soviet and post-Soviet periods. Due to socio-economic and ideological reasons in the 20th century the traditional ichthyophage industry inevitably lost sacralization, but in the late 1990s in the Khabarovsk Territory, active ethno-cultural processes began, associated with the revival and retransmission of traditional knowledge.

Keywords: indigenous peoples of The Lower Amur, fishing culture, sacral practices, interrelation, transformations.

Культурную и хозяйственную специфику Нижнего Амура, где оседло живут палеоазиаты нивхи и тунгусо-маньчжуры нанайцы, ульчи, орочи, негидальцы, удэгейцы и эвенки, определили естественно-географические факторы, связанные с расположением русла Амура в акватории Тихого океана, богатыми биоресурсами крупнейшей дальневосточной водной артерии и её долины, природными циклами массового хода лося из океана в реки. С неолитических времён здесь складывался хозяйственно-культурный тип оседлых рыболовов берегов больших рек и моря, что подтверждают археологические исследования [Шевкомуд, 2013, 227].

Крупнейший российский исследователь нижнеамурских народов А.В. Смоляк подчёркивала, что Амур – своеобразный перекрёсток путей, по которому издавна проходили небольшие группы различного происхождения. В результате длительных этногенетических и этнокультурных процессов формировалась многокомпонентная нижнеамурская культура, имевшая в основе местные, аборигенные истоки. Сложившаяся здесь специфическая рыболовная культура, где базовым элементом жизнеобеспечения являлся промысел лосося, является сложным комплексом высокоэффективных промысловых орудий и тактик, ритуалов и обрядовых элементов [Смоляк, 1984, 66–68; 227–235; Хасанова, 2007, 197].

Ихтиофаги Амура сформировали особое экологическое восприятие, представляющее собой духовную модель взаимоотношения человека и природы. Основу их промысловых практик составляли накопленные в ходе многовекового опыта фенологические знания, а также мифологические и религиозные представления, что позволяет говорить о синкретизме прагматической и сакральной сфер [Сем, 2013, 4; 281; Мальцева, 2009, 79].

В мировоззренческой системе нижнеамурских народов существовало три важнейших культа – воды, тайги и огня, каждую из данных сфер населяли духи-хозяева. В.И. Лопатин предполагал, что люди почитали водную стихию и со временем «стали выделять душу этой стихии и жертвы и моления обращали уже к этой душе; потом стали антропоморфизировать душу стихии, и получился дух воды» [Лопатин, 1922, 232].

Согласно верованиям, передаваемым по цепочке исторической памяти от одного поколения к другому, от благосклонности духов-хозяев мест зависела удача на промысле и, следовательно, благополучие рода. Проводя в первой половине XX в. полевые исследования среди ульчей, А.М. Золотарев отмечал, что для них «всякая вещь имеет жизнь – камни, леса, горы, вода», лес населён «людьми тайги», река – «людьми воды», а жертвоприношения делаются для того, чтобы они послали много рыбы, сделали промысел безопасным [Золотарев, 1939, 86].

Для сохранения доброжелательных взаимоотношений с «хозяевами» местности человек с древнейших времён был связан сложной системой обрядов и ограничений, включавшей целый ряд важнейших компонентов: жертвоприношения воде («кормления»), промысловый этикет, поклонение сакрализованным географическим объектам. Невыполнение каких-либо пунктов грозило неудачей на промысле. Так, выловить калугу больших размеров технически сложно – она могла сорваться с крючка снасти, но если рыбак накануне совершил определённые обрядовые действия, рыбина обязательно «ждала» его, потому что её держал не крючок, а «водяной человек» [Золотарев, 1939, 87].

Дух-хозяин воды в культуре нижнеамурских народов принадлежит к категории высшего порядка: ульчи, нанайцы, негидальцы называли его Тэму, Тамун, Тэму Эдени (водяной хозяин), нивхи – Тол ыз (хозяин водной стихии). Его задабривание или «кормление» занимает одно из центральных мест в ритуально-обрядовом комплексе, а связанная с ним терминология, как и сами обряды, относятся к элементам древнейшей местной культуры. [Смоляк, 1991, 28–29; Золотарев, 1939, 93; Хасанова, 2007, 197].

В российской этнографической литературе даются описания сезонных «кормлений», носивших изначально коллективный родовой характер. Одним из первых «программу жертвоприношения» амурских нивхов зафиксировал в 1856 г. Л.И. Шренк. Учёный описал обряд весеннего «кормления» воды, «чтобы обеспечить за собой в течение лета и осени счастливую ловлю рыбы и безопасное плавание по водам», а также осенние жертвоприношения, когда в знак благодарности нивхи делали прорубь в реке, водружали на её краю шест с ритуальными стружками и бросали дары, «которые долж-

ны умилостивить вышеназванного духа и расположить его в пользу рыбной ловли» [Шренк, 1899, 2: 205].

По данным Е.А. Крейновича, работавшего в 1926–1928 гг. на Нижнем Амуре и Сахалине, нивхи верили, что после завершения осеннего лова кеты и заготовки юколы, дух-хозяин водной стихии посещает их селения и осматривает амбары; они опасались, что если долго не приносить ему благодарность, он рассердится [Крейнович, 2001, 428–429].

Важнейшим компонентом жертвенной пищи у нивхов являлся студень из разваренных рыбьих шкур – мос. Готовили его женщины, но все остальные действия совершали мужчины: раскладывали готовое блюдо в специальные большие корыта, на одном из концов с помощью двух капель студня делали «глаза», а когда мос застывал, несли на берег и ставили таким образом, чтобы «глаза» смотрели в сторону воды. Считалось, что корыта со студнем идут в реку друг за другом и попадают к хозяину, который обязательно проверяет их содержимое, и, если студень приготовлен плохо, не принимает его [Крейнович, 2001, 429–432].

В связи с разложением рода, уже в начале XX в. обряд жертвоприношения воде утратил родовые черты, его стали проводить отдельными семьями. С 1930–40-х гг. обращения к духу-хозяину воды все больше индивидуализировались, сохраняя при этом сезонную обязательность. Некоторые амурские нивхи «кормили» воду не каждый год, а по мере необходимости, обычно перед ходом осенней кеты [Таксами, 1975, 70; Хасанова, 2007, 199].

В 1950–60-х гг. в ульчских селениях на Амуре также сохранялись традиции семейных жертвоприношений реке. В 2005 г. во время полевой работы в Ульчском районе Хабаровского края автором исследования был записан рассказ жителя с. Булава Ивана Павловича Росугбу (1957 г.р.), детство которого прошло в с. Аури. Перед началом осенней путины мужчины его семьи отправлялись на берег Амура, старший укреплял в песке у кромки воды две заструженные тальниковые палки и через эти «ворота» отправлял небольшие деревянные посудины с жертвенной пищей (пшённая каша, мос, табак). Если речная волна быстро их переворачивала, это считалось хорошим знаком [ПМА, 2005, с. Булава Хабаровского края от И.П. Росугбу]. В коллекции школьного этнографического музея с. Булава среди ритуальных предметов хранятся вырезанные из дерева чаши вытянутой формы, которые ещё в середине XX в. местные жители использовали для «кормления» воды [ПМА, 2005, с. Булава Хабаровского края].

Комплекс ритуальных действий по задабриванию духов-хозяев воды у нивхов и ульчей был схож, поскольку эти народы долгое время находились в близком контакте. Описывая сезонное жертвоприношение ульчей «войси налау» (дословно «в воду бросая»), А.М. Золотарев отмечал, что они использовали специальную деревянную посуду охома в форме птицы или рыбы, которая высоко ценились и хранились в каждой семье как реликвия. Жертва, принесённая духу-хозяину воды из простой посуды, считалась менее эффективной. Совершив жертвоприношение и произнеся молитву, содержавшую просьбы о хорошем улове и здоровье, участник ритуала укладывали в нарту охома, предварительно наполнив их кусками льда и благодаря Тэму за «улов». Лёд, привезённый домой, символизировал счастье на будущей рыбалке, но чтобы не лишиться его, свет не зажигали: женщины не должны были увидеть его до того момента, как он растает [Золотарев, 1939, 92–93].

Жительница с. Булава Нина Константиновна Ходжер (1927–2009), вы-росшая в ульчском с. Кадаки, вспоминала, что в 1940–1950-е е гг. в её семье соблюдался обычай «кормить» Тэму во время осеннего ледостава. Пока муж-чины ходили к реке, женщинам и девочкам запрещалось не только покидать жилище, но и ходить по полу – они должны были сидеть на своих постелях и ждать возвращения участников ритуала. Ко-

гда те приносили куски речного льда, все делали вид, что это богатый улов, радовались, варили из него условную уху, пили эту воду и благодарили хозяина реки [ПМА, 2005].

Осенний, главный ход лососёвых на Амуре превосходил по своей значимости зимнюю рыбалку, поэтому задобрить духа-хозяина воды старались заранее – в июне-июле. Процесс «кормления» воды у нанайцев по сравнению с нивхами и ульчами был значительно проще. Жертвоприношения Тэму совершались отдельными семьями на берегу реки перед началом промысла: через «ворота» из столбиков с ритуальными стружками на конце отправляли сплетённые из тальниковых прутьев небольшие посудины в форме лодки (нойна) с жертвенной пищей (пшённая каша, фасоль, корни трав). Пустые нойна наполняли водой, несли в дом и поили ею домочадцев, считая залогом будущего удачного промысла. Особой деталью обряда являлись земные поклоны, совершаемые по китайско-маньчжурскому образцу, что свидетельствует о проникновении в сознание нанайцев отдельных китайских традиций в результате длительного нахождения под воздействием культуры Северного Китая [Гаер, 1991, 26; Хасанова, 2007, 201–203].

Усовершенствование промысловых орудий и тактик представителей речной культуры со временем привело к изменениям в гендерной конструкции нижнеамурского сообщества. Если на первобытном этапе к ловле рыбы привлекались все без исключений, то со временем возникло неизбежное полоролевое разделение труда. Промысловый лов рыбы стал преимущественно мужским, а обработка добычи – женским занятием, постепенно оформлялись и усложнялись циклы промысловых обрядов [Поплинский, 2007, 18].

У всех народов Нижнего Амура участие женщин в жертвоприношениях воде ограничивалось приготовлением пищи, все остальные ритуальные дей-ствия совершали мужчины. В этой связи сложились определённые гендерные запреты. Женщине запрещалось прикасаться к ритуальным корытам; из всех категорий амбаров, где хранились рыболовные снасти, она могла входить только в «съестной» и «собачий» [Крейнович, 2001, 430; Мальцева, 2016, 182]. У нанайцев существовала вера в духов коцали, которые затрудняли промысел и представляли собой тень души (паня) родственников или близких людей. Считалось, что коцали уходят на рыбалку вместе с теми, о ком слишком много думают домочадцы. Желая успехов и удачи, жена своими мыслями могла навредить мужу, поэтому во время промысла запрещалось часто вспоминать и говорить вслух об отце, муже; нельзя было скандалить, потому что эти ссоры гулом отдавались в рыбацких сетях, и рыба к ним не подходила [Бельды, 2007, 391–392].

Промысловый этикет также включал систему строгих запретов, и в числе важнейших – гуманное отношение к живой рыбе. По убеждению нивхов, дух-хозяин воды принимает дары людей, взамен посылает им рыбу и требует только одного – чтобы они её не мучили [Крейнович, 2001, 143]. Бережное отношение к живой природе существовало у всех нижнеамурских народов, что нашло отражение в их мифах и легендах, где в основе сюжета – наказание людей (голод, болезни, смерть) за жестокое обращение с добычей, жадность, порчу пойманной рыбы.

Традиционная промысловая деятельность местных сообществ была тес-нейшим образом связана с сакральной географией, дублировавшей реальный мир. Отдельные элементы ландшафта – утёсы, горные возвышенности и от-ветвления, скальные расщелины – входили в область высших ценностей. Духи водной стихии часто персонифицировались в образах «Старухи» и «Старика», помогающих на промысле. Одним из наиболее известных сакральных центров Нижнего Амура является археологический комплекс «Петроглифы Сикачи-Аляна». В нанайском с. Кондон культовым местом считается гряда сопок Хурэн Сэвэ или Кайласу, связанных с мифическим образом Дракона. В числе мест ульчей – утёс Аури и находящийся ниже по течению Амура «палец

горного духа», представляющий собой скальное ответвление [Поплинский, 2007, 8, Мальцева, 2009, 99–101; Мельникова, 2003, 148].

Традиция поклонения «особым» местам сохранялась вплоть до конца XX в., частично она существует и сейчас. В 2010 г. во время экспедиции в Ульчский район и посещения священного утёса Аури, наш проводник И.А. Росугбу первым делом «угостил» духа-хозяина этого места табаком, рисом и пояснил, что в священные места нельзя приходить с пустыми руками. [ПМА, 2010].

Процесс промышленного освоения Сибири и Дальнего Востока в XX в. привёл к значительным изменениям в социокультурной среде автохтонных сообществ. Сложившаяся после 1917 г. в государстве социально-экономическая и политическая ситуация, возникновение рыболовецких колхозов, изменение форм промысла, советская идеология – всё это привело к трансформациям во многих областях традиционной культуры, в том числе и рыболовной. Сфера деятельности амурских рыбаков сохраняла комплекс промысловых средств и тактик, часть из которых была зафиксирована в регионе ещё в конце XIX – начале XX в., но неизбежно утрачивала сакральность. Отдельные элементы обрядов продолжали бытовать в отдалённых селениях среди пожилых людей, но в силу идео-логического прессинга эти действия скрывались.

Вследствие негласной политики унификации населения традиционная культура нижнеамурских этносов оказалась в положении изгоев, что неизбежно привело к прерыванию передачи традиционных знаний от старшего поколения к младшему. Опрос рыбаков разных возрастов, проведённый в 2000 г. в нанайском с. Кондон, выявил, что более молодые из них мало знакомы с промысловыми обрядами и следуют им не так строго. Обряды, связанные с жертвоприношениями водной стихии практически утратили своё значение [Гасанова, Самар, 2003, 38].

С конца 1990-х гг., когда во всем мире возник интерес к традиционным культурам, ситуация на Нижнем Амуре тоже стала меняться, развивались процессы, связанные с возрождением этнокультурных традиций. После реорганизации рыболовецких колхозов появились национальные общины, и хотя большинство из них не выдерживали испытание рынком, это стало серьёзным этапом в процессе формирования идентичности коренных этносов.

Воссоздание исконных моделей природопользования на Нижнем Амуре в современных условиях фактически невозможно, поэтому традиционная культура коренных сообществ всё больше приобретает манифестационный характер. Многие амурские села становятся центрами возрождения и популяризации утраченных традиций, сакральные географические объекты и элементы промысловых ритуалов включаются в пространство региональных фестивалей и праздников, и это становится символической презентацией идеи идентичности и экологичности культуры.

В начале XXI столетия рыболовство, особенно во время осенней путины, попрежнему играет важную роль в жизнеобеспечении местного населения, но первостепенное значение эта отрасль имеет для поддержания идентичности и социальных связей коренных народов Нижнего Амура [Месштыб, 2007, 17]. В советский и постсоветский периоды обрядовая сторона промысловых практик претерпела значительные трансформации, но их отдельные элементы сохраняются в народной памяти и являются важными маркерами духовной культуры.

Несмотря на научную картину мира, вера в существование духов природы попрежнему остаётся устойчивой мировоззренческой основой промыслового культа не только старшего поколения коренных народов, но и более молодых людей [Сем, 2013, 4]. Полевые исследования автора, проведённые в национальных сёлах Нижнего Амура с 2003 по 2013 гг., подтверждают существование определённых ритуальных действий как неотъемлемой части рыболовной культуры сегодняшних представителей амурских

этносов. Перед началом промысла рыбак обязательно бросает в реку или озеро угощение его «хозяину» (табак, крупу), и эту традицию нередко соблюдают представители русской части населения. Сохраняется особое отношение к сакральным географическим объектам, причём обряды поклонения носят скрытый от посторонних глаз характер. Как подчёркивает исследователь современных этнокультурных процессов на Нижнем Амуре Н.И. Месштыб, система ценностей, основанная на традиционном мировоззрении, является важной составляющей психологической защиты ко-ренных народов, в том числе для людей, вполне включённых в ритм современной жизни и адаптированных к рыночной экономике [Месштыб, 2007, 21].

Многообразие культур во всем мире зависит от сохранения духовной основы и традиционного мировоззрения конкретного народа. Нижний Амур всегда являлся одним из центров культуры ихтиофагов. В настоящее время здесь происходят активные этнокультурные процессы, связанные с ретрансляцией главных культурных символов, в том числе с возвращением в комплекс рыболовной культуры утраченных сакральных знаний.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Бельды, К.М. Предания земли нани: Повесть, рассказы, легенды, были топонимические размышления / К.М. Бельды. – Хабаровск: Риотип, 2007. – 400 с.

2. Гаер, Е.А. Традиционная бытовая обрядность нанайцев в конце XIX – начале XX в. / Е.А. Гаер. – М.: Мысль, 1991. – 126 с.

3. Гасанова, Г.Т. Традиционные представления и верования нанайцев / Г.Т. Гасанова, Р.А. Самар // Записки Гродековского музея. – Хабаровск: Изд-во ХККМ, 2003 – Вып. 6. – С. 34–46.

4. Золотарев, А.М. Родовой строй и религия ульчей / А.М. Золотарев. – Хабаровск: Дальгиз, 1939. – 205 с.

5. Крейнович, Е.А. Нивхгу / Е.А. Крейнович. – Южно-Сахалинск: Сахалинское кн. изд-во, 2001. – 520 с.

6. Лопатин, И.А. Гольды амурские, уссурийские и сунгарийские / И.А. Лопатин. – Владивосток, 1922. – 371 с.

7. Мальцева, О.В. Горинские нанайцы: Система природопользования. Традиции и новации (XIX – начало XXI века) / О.В. Мальцева. – Новосибирск, 2009. – 184 с.

8. Мальцева, О.В. Таежная и водная стихии в сакральной практике и социально-бытовой сфере рыболовов Амура / О.В. Мальцева // Вестн. НГУ. Серия: История, филология. – 2016. – Т. 15. – № 7: Археология и этнография. – С. 178–187.

9. Мельникова, Т.В. Этнокультурные памятники Сикачи-Аляна / Т.В. Мельникова // Зап. Гродековского музея. – Хабаровск: Изд-во ХККМ, 2003. – Вып. 6 – С. 140–151.

10. Месштыб, Н.А. Народы Нижнего Амура: социальные, эко-номические и культурные трансформации в постсоветский период: Автореферат дис. … канд. историч. наук: 07.00.07 / Н.А. Месштыб; ИЭА РАН. – Москва, 2007. – 29 с.

11. Поплинский, Ю.К. Речные культуры и становление цивили-зации / Ю.К. Поплинский // Реки и народы Сибири: Сборник науч. статей. – СПб.: Наука, 2007. – С. 5–18.

12. Сем, Т.Ю. Верховный пантеон тунгусо-манчжурских народов Сибири и Дальнего Востока: XIX–XX вв. / Т.Ю. Сем. – Южно-Сахалинск, 2013. – 240 с.

13. Смоляк, А.В. Традиционное хозяйство и материальная культура народов Нижнего Амура и Сахалина: Этногенетический аспект / А.В. Смоляк. – М.: Наука, 1984. – 246 с.

14. Смоляк, А.В. Шаман: личность, функции, мировоззрение / А.В. Смоляк. – М.: Наука, 1991. – 276 с.

15. Таксами, Ч.М. Основные проблемы этнографии и истории нивхов (середина XIX – начало XX в.) / Ч.М Таксами. – Л.: Наука, 1975. – 238 с.

16. Хасанова, М.М. Река в мировоззрении народов Нижнего Амура (к проблеме культурогенеза) / М.М. Хасанова // Реки и народы Сибири: Сборник научных статей. – СПб.: Наука, 2007. – С. 182–216.

17. Шевкомуд, И.Я. Очерк истории древнего мира Нижнего Амура / И.Я. Шевкомуд // Объекты культурного наследия : памятники истории и культуры Хабаровского края. – Хабаровск, 2013. – С. 227–229.

18. Шренк, Л.И. Об инородцах Амурского края / Л.И. Шренк. – СПб.: Изд-во Имп. АН, 1883. – Т. 2. – 314 с.

Труды IV Конгресса российских исследователей религии:
«Религия как фактор взаимодействия цивилизаций»

Издательство АмГУ. Подписано к печати 14.11.2018.
Компьютерная вёрстка – Е.А. Конталева.
Техническое редактирование – О.Е. Цмыкал. Е.А. Конталева.
Корректура – О.Е. Цмыкал.
Формат 210х297. Усл. печ. л. 67,2. Тираж 200.