

Научно-
теоретический
журнал

Религио ведение

ISSN 2072-8662

Key title: Religiovedenie

СОДЕРЖАНИЕ

Выходит 4 раза в год

№ 2 2013



Главный редактор

А.П. Забияко

Отв. секретарь

Е.С. Элбакян

Редакционная
коллегия

И.Л. Алексеев
П.В. Башарин
О.Ю. Васильева
И.П. Давыдов
И.Я. Кантеров
Ю.А. Кимелев
С.А. Мозговой
Н.Л. Мухелишвили
К.И. Никонов
Е.В. Орёл
Н.Н. Трубникова
С.В. Филонов
Н.В. Шабуров
М.М. Шахнович
И.Н. Яблоков

История религий

- Крупянка А.А., Табарев А.В.* Ранние проявления ритуально-символической деятельности в культурах каменного века Дальнего Востока России 3
- Варламова Г.И., Дьяконова М.П.* Образы Сэвэки и Хэвки в мировоззрении и фольклоре эвенков и эвенов .. 15
- Осипова О.В.* Религии Древней Греции и Древнего Рима: обзор исследований на русском языке 1980 – 2010-х гг. 23
- Фадеев И.А.* Проблема англиканской идентичности: терминологический аспект. 29

Религии России

- Кузоро К.А.* Церковный историк и источник: особенности восприятия и способы работы (XIX – первая четверть XX вв.) 36
- Поляков А.Г.* Взгляды епископа Виктора (Островидова) на Церковь и церковно-государственные отношения в начале XX в. – 1919 г. 46
- Титорева Г.Т.* История Охотской Спасо-Преображенской церкви 51

Религии Востока

- Забияко А.П., Хаймурзина М.А.* Интерпретация религии китайскими мыслителями в контексте развития религиоведения в КНР (вторая половина XX – начало XXI вв.). Статья первая 64

Философия религии

- Пивоваров Д.В.* Два понятия веры 75
- Седых О.М.* Протестантизм как историко-культурный феномен в трактовке П.А. Флоренского и К.Г. Юнга 89
- Аринин Е.И.* Религия как «аутопойетическая система» в работах Никласа Лумана 97

Религиозная философия

- Данненберг А.Н.* Разработка проблемы происхождения религиозного сознания в трудах ранних христианских мыслителей 106
- Герасименко А.П.* Владимир Соловьев о религиозных корнях морали 113

Социология религии

- Воронина А.С., Забияко А.П., Завадская Е.А., Пелевина О.В.* «Основы религиозных культур и светской этики» в Амурской области в контексте общей религиозной ситуации в России и в регионе 122

Психология религии

Ардашева Л.А. Основные парадигмы в изучении религиозного обращения	150
Дамте Д.С. Проблемы психологии религии в трудах Ойгена Древермана	162

Религия и культура

Мощанская О.Л. Оппозиция «рай» – «ад» в художественном восприятии англосаксов и древних русичей	170
Каримиан Фаэзех. Религиозная составляющая конфликта трагедии Н.П. Николева «Сорена и Замир»	177

Кафедра

Осипова О.В. Программа спецкурса «Религии Древней Греции и Древнего Рима» ..	187
--	-----

Кругозор

Психотехники и измененные состояния сознания в истории религий. Вторая научная конференция. Информационное сообщение	193
Давыдов И.П. Дух философии Этьена Жильсона (Рецензия на книгу Этьена Жильсона «Дух средневековой философии»)	195
Матющенко В.С. Миграции русских старообрядцев (Рецензия на книгу Ю.В. Аргудяевой и А.А. Хисамутдинова «Из России через Азию в Америку: русские старообрядцы»)	199
Contents	203
About the journal	208
Информация для подписчиков	209
К сведению авторов	212
Авторы номера	215

Study of Religion («Religiovedenie»)

Scientific and theoretical journal. Four volumes/year

Editor in chief: A.P. Zabiako. *Executive secretary:* E.S. Elbakyan.

Editorial board: I.L. Alekseev, I.P. Davidov, P.V. Basharin, I.Ya. Kanterov, Yu.A. Kimelev, S.A. Mozgovoy, N.L. Muskhelishvili, K.I. Nikonov, E.V. Orel, N.N. Trubnikova, S.V. Filonov, N.V. Shaburov, M.M. Shahnovich, O.Y. Vasilieva, I.N. Yablokov.

Журнал включен в «Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученой степени доктора и кандидата наук» Высшей аттестационной комиссии Министерства образования и науки.

Сайт журнала: <http://www.amursu.ru/religio>

Мнение редакционной коллегии может не совпадать с позицией авторов статей. Рецензии на статьи высылаются по просьбе авторов, рукописи не возвращаются.



История религий

Крупянко А.А., Табарев А.В.

РАННИЕ ПРОЯВЛЕНИЯ РИТУАЛЬНО-СИМВОЛИЧЕСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ В КУЛЬТУРАХ КАМЕННОГО ВЕКА ДАЛЬНОГО ВОСТОКА РОССИИ

Аннотация. В 2005 г. в сборнике «Искусство и ритуал ледниковой эпохи» авторы настоящей статьи опубликовали работу «Ритуальные комплексы с бифасами и шестигранниками в финальном палеолите Приморья». За прошедшее время сюжет получил дополнительную аргументацию в материалах древних культур Тихоокеанского бассейна (Японский архипелаг, Калифорния), что позволяет расширить интерпретацию этих оригинальных комплексов от обрывочных свидетельств ритуала до проявлений ритуально-символической деятельности с использованием высокотехнологичных изделий и природных феноменов. Таким образом, статья является переработанным и расширенным вариантом публикации 2005 г.

Ключевые слова: Дальний Восток, Приморье, финальный палеолит, духовная культура, ритуально-символические комплексы, археологический контекст, бифасы, шестигранники.

Работа выполнена при поддержке Программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Традиции и инновации в истории и культуре», Направление 1. Проект «Особенности социогенеза в древних культурах Тихоокеанского бассейна» и в рамках госзадания Минобрнауки РФ на 2012-2014 гг. 2256.2011 по теме НИР «Исторический опыт взаимодействия культур и цивилизаций в Азиатско-Тихоокеанском регионе».

Устиновско-суворовская группа стоянок и мастерских в среднем течении р. Зеркальная (восточный фас Сихотэ-Алиня, Приморье (рис. 1), давшая название устиновской индустрии, исследуется специалистами уже почти 60 лет. За это время накоплен огромный археологический материал, позволивший детально изучить каменный инструментарий и вкпе с данными по топографии стоянок, стратиграфии, геоморфологии, палинологии и палеогеографии предложить развернутую интерпретацию экономики и хозяйства финальнопалеолитического населения территории.

Для Дальневосточного региона (Приморье, Приамурье, Сахалин, Японский архипелаг) поиск предметов древнего искусства и ритуально-символической деятельности осложняется высокой кислотностью почв, полностью разрушающей органику. Археологические контексты, в которых органика (кость, рог, ракушка, дерево, растительные волокна и др.) сохраняется, единичны.

Для периода финального плейстоцена – раннего голоцена (по археологической шкале финальный палеолит – мезолит – ранний неолит) эта проблема стоит особенно остро. Археологический материал представлен, за редким исключением, артефактами из каменного сырья. Практически до середины 1990-х гг. дискуссия о палеолитическом искусстве в Приморье (в первую очередь применительно к устиновской индустрии, датируемой

авторами 16-9 тыс. лет назад) шла вокруг десятка ретушированных зооморфных фигурок и обломков мягкого камня с гравировкой¹. Серию совершенно новых источников для реконструкции духовной сферы жизни устиновцев открыла неожиданная находка на стоянке Суворово-VI в 1993 г.

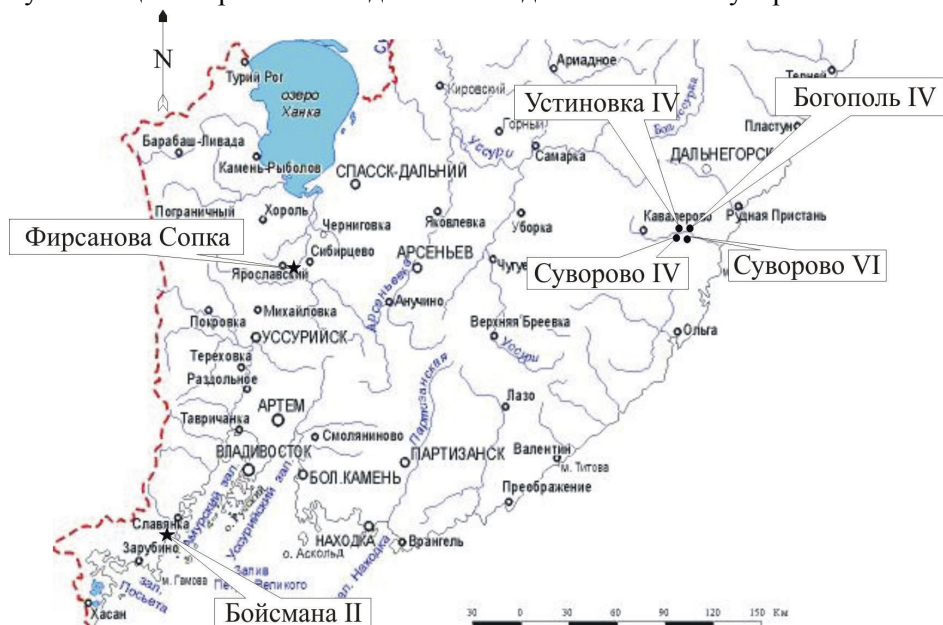


Рис. 1. Приморский край.
Месторасположение археологических памятников.

Памятник Суворово-VI обнаружен в 1990 г. и раскапывался в течение 1990-1993, 1996 гг. Археологический материал представлен двумя четко разделяющимися комплексами – эпохи раннего палеометалла и финального палеолита. Во время разборки нижнего культуросодержащего горизонта было обнаружено крупное (18 см длиной) бифасиально обработанное изделие (рис. 2).

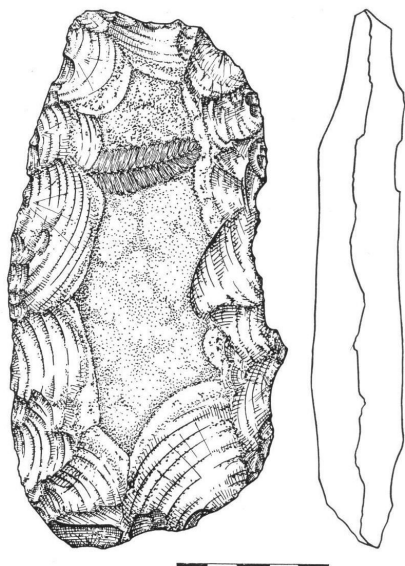


Рис. 2. Памятник Суворово-VI.
«Floral Print» на бифасе.

При обработке одного из фасов древним человеком был тщательно сохранен участок плитчатой корки с отпечатком листа, похожего на современный папоротник². Этот пример своеобразного флористического «палеодизайна» (floral print), вписанного в контекст бифаса, представляется весьма примечательным.

Бифас – высокотехнологичная форма диалога между древним мастером и сырьем. Бифасиальная обработка сырьевой конкреции позволяет определить качество сырья, его технологические возможности, выявить внутренние дефекты, подготовить для дальнейшего использования в виде нуклеуса или заготовки различные инструменты. Бифас – некий вневременной технологический фено-

мен³. Наличие в каменных индустриях тщательно обработанных и разнообразных по морфологии бифасов – достаточное свидетельство высокого технического уровня мастеров. С другой стороны, бифас – не только маркер технологического характера. Бифас (бифасиальный нуклеус-заготовка, наконечник, орудие и др.) – предмет и атрибут ритуала одновременно.

Суворовская находка, по нашему мнению, – уникальнейший экземпляр подобной *ритуализации* бифаса. Единственная аналогия ей отыскалась в Норфолке (Англия) – ашельское рубило с отпечатком створки ракушки⁴. Следует отметить, что при раскопках памятника Суворово-VI, кроме описанного бифаса, найдено еще несколько сколов с отпечатками растений, но без каких-либо следов вторичной обработки.

Использование бифасов в качестве ритуальных ножей, подвесок, жезлов, денег, танцевальных принадлежностей, основного составляющего наборов-кладов и т.д. прослеживается по самым различным индустриям, культурам и регионам мира. Наиболее эффектное проявление этого ритуала зафиксированы, например, в «танцах с обсидиановыми бифасами» у ряда индейских племен северо-западной части Калифорнии⁵.

Местонахождение Устиновка-IV известно с 1960-х гг., с начала 80-х на нем с перерывами велись широкомасштабные стационарные исследования под руководством В.И. Дьякова. В ходе исследований было вскрыто 1520 м² культуросодержащих отложений и получена представительная коллекция финальнопалеолитических артефактов с незначительной примесью предметов эпохи бронзы и средневековья.

В 1997 г. появилась публикация В.И. Дьякова на английском языке о раскопках стоянки Устиновка-IV, где он впервые упомянул о необычном межжилищном комплексе из 7 бифасов, сгруппированных на площадке вокруг одного, наиболее крупного и установленного вертикально⁶. На русском языке описание комплекса содержалось в автореферате докторской диссертации В.И. Дьякова в 1999 г.⁷, а в развернутой форме и с иллюстративным материалом – в монографии о раннем голоцене Приморья, изданной год спустя⁸. В окончательной версии описание комплекса выглядит так: «...Обратим внимание на уникальный комплекс, выявленный на четырех смежных квадратах З-Ж/7-8, преимущественно в центре этого микроучастка. Здесь в компактном залегании обнаружено восемь бифасов овальной, иволистной, миндалевидной формы... Семь целых бифасов занимали площадь 0,3 × 0,3 м, в центре которой, вертикально, более острым концом вниз, располагался наиболее крупный из них (10,3 см), условно названный асимметрично-ромбическим⁹. Для закрепления его в таком положении, судя по нивелировочным отметкам, был насыпан миниатюрный холмик высотой 6 см...».

Комплекс, по данным В.И. Дьякова, сопровождается также другими выразительными находками – рассеченным бифасом, скобелем, проколкой, пластинами, дебитажем. Бифасы, действительно, расположены в особом порядке вокруг самого крупного, который ориентирован вертикально. Для его фиксации (по мнению автора раскопок) был использован «холмик», который выполняет и конструктивную, и символическую роль. Несмотря на то, что по приводимым автором иллюстрациям неясно, в каком именно порядке располагались артефакты, вполне возможно, что между бифасами, составляющими комплекс, есть связь технологического (последовательные стадии обработки), цветового или сырьевого характера. Доказать это без специального визуального анализа, лишь на основании иллюстраций затруднительно.

Наше отношение к столь неординарному для всего Дальневосточного региона комплексу могло быть более осторожным, если бы не еще одна любопытнейшая находка, сделанная на памятнике Суворово-IV как раз в промежутке между первой публикацией о комплексе из бифасов на Устиновке-IV в 1997 г. и его последующим описанием в 1999-2000 гг.

Памятник был открыт в 1985 г. и стационарно исследовался в рамках двух циклов – 1988–1990 гг. и 1997–2000 гг. Общая вскрытая площадь составляет 350 м², а коллекция артефактов, относимых к периоду финального палеолита, насчитывает 13288 единиц⁹.

В конце июля 1999 г. при разборке южного сектора раскопа в нижней части культуросодержащих отложений был обнаружен шестигранный каменный «стержень», помещенный под углом около 60° между небольшими валунами элювиального цоколя (рис. 3, 4).

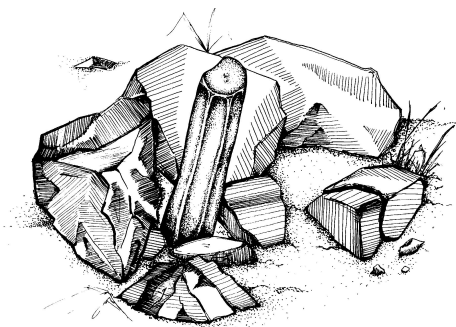


Рис. 3. Памятник Суворово-IV. Расположение шестигранника (прорисовка по фотографии). Северо-восточная экспозиция.



Рис. 4. Памятник Суворово-IV. Фото комплекса.

Его длина 245 мм, а ширина граней соответственно 21–30–19–31–23–16 мм (рис. 5).

Вокруг шестигранника явно фиксируется повышенная концентрация морфологически выраженных находок, что может быть интерпретировано как рабочая площадка. Именно здесь обнаружен микронуклеус с лыжевидным сколом, фрагменты бифасов, скребки, резец. В 80–85 см от шестигранника на юг обнаружен небольшой производственный комплекс, который был связан с раскалыванием крупной конкреции желто-коричневого кремнистого сланца. Здесь найдены несколько тестированных нуклеидных преформ, крупные сколы и обломки отбойников (рис. 6).

Кроме того, примерно в метре на северо-восток от шестигранника был собран уголь из небольшого кострища. Его анализ дал возраст 15 900±120 (АА-36626) – самая древняя дата по памятнику Суворово-IV на сегодняшний день¹⁰. Графические прорисовки находки были впервые опубликованы в монографии по археологическим исследованиям в Приморье¹¹, а затем последовала публикация и цветной фотографии¹².

Предварительный трасологический анализ не выявил на находке следов использования, огня или минеральных красителей. Петрографически материал шестигранника определяется как дацитовый порфир или андезит-дацитовый порфир столбчатой отдельности с гексагональным сечением. Интересно, что у специалистов Новосибирска и Владивостока, проводивших параллельное описание шлифа, совершенно противоположные мнения по вопросу о «естественном» или «антропогенном» характере граничения находки. По утверждению приморских геологов, «месторождения» подобных кристаллов-шестигранников известны специалистам в долине среднего течения р. Зеркальной.

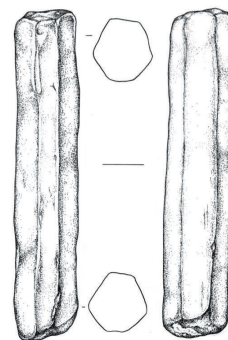


Рис. 5. Памятник Суворово-IV. Шестигранный стержень.

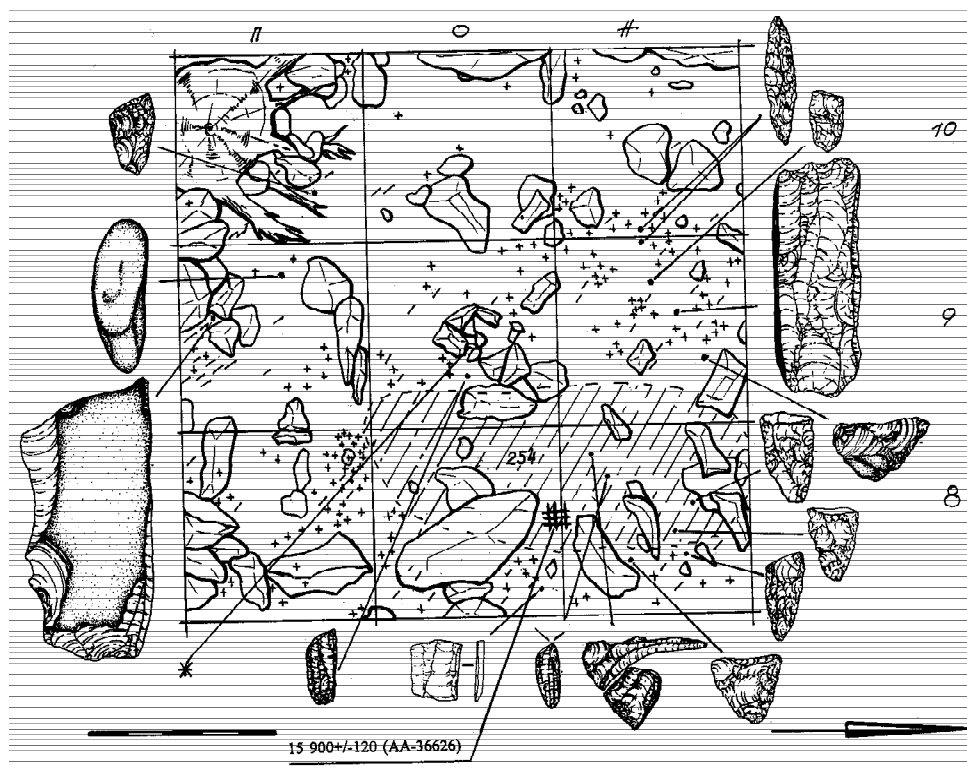


Рис. 6. Памятник Суворово-IV. План расположения находок вокруг шестигранника.

В любом случае, придал ли древний человек камню форму намеренно или принес на место использования в «готовом виде» (т.е. он является естественным по происхождению «манупортом»), очевиден факт его использования в определенном контексте. А именно: 1) в *мобильном (портативном) контексте* – как жезла, шаманской (жреческой) принадлежности, предмета с зашифрованной палеоастрономической информацией и т.д.; 2) в *стационарном контексте* данной стоянки – как знакового символа на месте пребывания финальнопалеолитического человека.

На сегодняшний день нам более предпочтительным кажется второй вариант. Местоположение шестигранника на памятнике Суворово-IV представляется не случайным. Он располагается в пределах самой высокой части стоянки – там, где скальные породы выходят практически на поверхность и перекрыты лишь тонким слоем дерна. Вполне возможно, что в период существования стоянки скальные выходы на этом участке были открыты. В таком случае шестигранник оказывается установленным на наиболее высоком и видном месте и укреплен в вертикальном положении несколькими валунами.

Следующий комплекс был обнаружен в ходе раскопок памятника Богосполь-IV, расположенного ниже по течению на левом берегу р. Зеркальной, примерно в 15 км от памятников суворовской группы. Археологический материал дислоцирован в маломощных (35-40 см) покровных суглинках на обширной площадке на уровне второй надпойменной террасы в выгодной для местонахождения световой и температурной юго-западной экспозиции. Предварительные работы 2000 г. позволили прояснить общую стратиграфическую ситуацию и установить наличие на памятнике материалов нескольких культурных компонент. Наиболее ранняя компонента (до

получения радиоуглеродных дат, предположительно, финальноплейстоценовая – раннеголоценовая в пределах 11-9000 л. н.) выявлена локальными производственными комплексами (рабочими площадками) и перекрывается культуросодержащими линзами с артефактами эпох неолита и палеометалла.

Во время продолжения исследования памятника в 2002 г. недалеко от бровки террасы был обнаружен интереснейший комплекс, состоящий из трех округлых центральных камней и заваленных веером по направлению к реке трех удлиненных камней¹³ (рис. 7, 8).

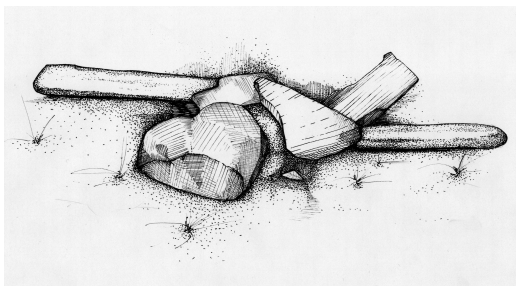


Рис. 7. Памятник Богополь-IV. Комплекс с шестигранником, гальками и бифасом (прорисовка по фотографии). Северо-восточная экспозиция.



Рис. 8. Памятник Богополь-IV. Фото комплекса.

Первый из них – уже знакомый нам по памятнику Суворово-IV шестигранник, только несколько больших размеров (максимальная длина 398 мм). Ширина граней соответственно 13 мм, 46 мм, 37 мм, 29 мм, 40 мм и 41 мм, размер сечения – 70-73 мм. В отличие от суворовского поверхность граней шероховатая, без фиксируемых следов обработки или заполировки. Второй удлиненный камень – речная галька подтрапециевидной формы с максимальными габаритами 311 на 100 мм. Третий камень – удлиненная четырехгранная окатанная галька с округлым концом длиной 294 мм при ширине граней 53 мм, 37 мм, 50 мм и 41 мм. Как и на шестиграннике, никаких следов обработки, красителей или огня на гальках нет.

Эта композиция значительно сложнее, чем на памятнике Суворово-IV. Совершенно очевидно, что часть камней (скорее всего три удлиненных камня) ранее находилась в вертикальном положении и составляла определенную структуру (композицию) с плоскими камнями. Уже сама по себе она представляется уникальной. Однако полная разборка комплекса выявила еще один сюрприз. На глубине 11 см, точно под центральным камнем, был найден лежащий строго горизонтально, тщательно обработанный бифас асимметричной формы (рыбный нож), изготовленный из характерного для устиновской индустрии зеленоватого кремнистого сланца.

Примечательно и то, что в 7 м от комплекса, строго на север, находится специализированная рабочая площадка по изготовлению таких бифасов. В четко дислоцированном скоплении с 3155 единицами дебитаж, представленного только вторичными мелкими и микроотщепами и чешуйками, были обнаружены 29 обломков бифасиальных заготовок. Единственный целый бифас был преднамеренно помещен в основание комплекса с шестигранником и гальками.

Таким образом, композиции на стоянках Богополь-IV, Суворово-IV и Устиновка-IV представляются нам звеньями односюжетного ритуального комплекса. Набор элементов – вертикально поставленный (возвышенный) центральный символ (принесенный или сделанный), окруженный камнями (или изделиями из камня), установленный на значимом (например, самом высоком) участке памятника – все это свидетельствует о суще-

ствовании определенных территориальных маркеров. К этому следует добавить и явную производственную активность в непосредственной близости от указанных комплексов, концентрацию морфологически выраженных артефактов, следы кострищ.

Представляется очевидным, что данные комплексы играли некую *знаковую роль* на местности, намеренно выделялись (а не скрывались) в определенных микрорельефах.

Безусловно, что ближайшие и наиболее яркие дальневосточные аналогии описанным находкам – это каменные столбы с радиальной каменной обкладкой или каменные столбы с каменными кругами на Японских островах. Они датируются не ранее дзёмонского периода (неолит) и связываются исследователями с достаточно широким диапазоном мифологических и астрономических представлений, которые развивались не протяжении нескольких тысячелетий и продолжают бытовать в современной японской и корейской культурах – культом камней (скал, гор), культом плодородия, культом стихий, культом «хозяев» природы, культом духов-покровителей, соляным культом и т.д.¹⁴

Если обратиться к центральному элементу композиции – каменному столбу, то истоки этого символа начинают проследиваться еще в верхнем палеолите Японских островов. Так, неоднократно описывалось одно целое и несколько обломков галечных фигурок со стоянки Иватэ (датируемой от 20 до 16 тыс. лет назад)¹⁵. Х. Харунари в специальной статье, посвященной эволюции фаллических символов по данным археологии, привел находки со стоянок Масугата (преф. Чиба) и Мусаси (район Канто). Самые ранние образцы, по его мнению, появляются около 24–20 000 лет назад¹⁶ (рис. 9).

Исключительно интересная аналогия обнаруживается в материалах культуры Микосиба (13, 5 до 11, 5 – 11 тыс.л.н.), памятники которой известны в основном на о-ве Хонсю (в северной и центральной частях). Эпонимный памятник культуры Микосиба

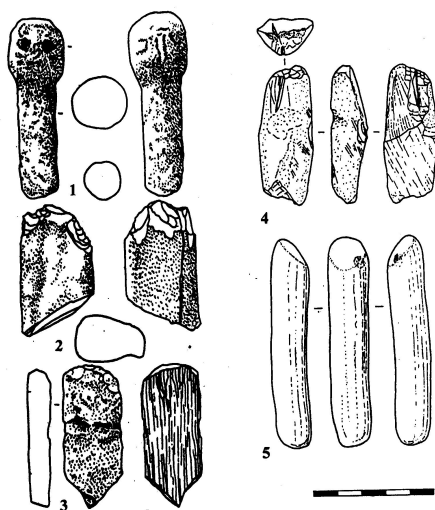


Рис. 9. Предметы с ритуально-культовой символикой на Японских островах. 1 – 3 – стоянка Иватэ; 4 – стоянка Масугата; 5 – стоянка Мусаси (Канто).

ба найден в 1958 г. в пределах деревни Минами (преф. Нагано) и исследовался в 1958-1959 и 1968 гг. несколькими небольшими раскопами. Интерес представляет раскоп А (Location A) размерами 6×3 м. Именно на этом участке была собрана наиболее представительная коллекция каменных артефактов (87 экз.), среди которых 9 топоров с частичной пришлифовкой лезвия, 4 ретушированных топора, 18 бифасиально обработанных наконечников, 11 концевых скребков, 8 боковых скребков, 2 отбойника, 2 точильных камня, 10 нуклеусов, 1 пластина, 1 скол с микронуклеуса и 21 отщеп. Сырьем для артефактов служили разноокрашенные сорта обсидаана, риолита, кремнистого сланца, туфа, песчаника, халцедона и яшмы, источники которых находятся на расстоянии от 50 до 150 км от места памятника.

Подавляющая часть артефактов представлена законченными формами. Ни заготовок, ни массового дебитажа, свидетельствующего об изготовлении орудий, в пределах раскопа нет. Более того, в расположении артефактов просматриваются несколько комплексов (кластеров), что стало

причиной самых разнообразных интерпретаций памятника – ритуальный комплекс, погребальный комплекс, клад, жилище и т.д. Органики на памятнике нет, поэтому аргументация версий весьма затруднительна.

Среди находок выделяются эффектные топоры с подшлифовкой и крупные наконечники. Следов использования на лезвиях топоров не зафиксировано, поэтому японские исследователи интерпретируют их как символы престижа и статуса или как подарки. Наконечники представлены тщательно ретушированными лавролистными формами длиной от 25 до 8 см и толщиной не более 1,35 см. Пять из них (четыре из камня, один из черного обсидиана) были обнаружены в компактном залегании (кластером) 25 × 25 см, без сопровождения каких-либо других каменных изделий. В трех метрах от этого кластера также компактно в компании с двумя топорами находился самый крупный наконечник (25,1 × 4,95 × 1,35 см).

Среди находок в комплексе Микосиба (Лос. А) особое внимание привлекает артефакт, интерпретированный японскими специалистами как точильный камень (whetstone): шестигранный стержень из песчаника длиной 20,2 см и максимальной толщиной 4,8 см¹⁷ (рис. 10).

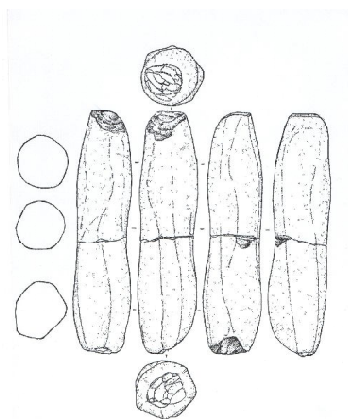


Рис. 10. Японские острова. Стоянка Микосиба А. Шестигранный стержень.

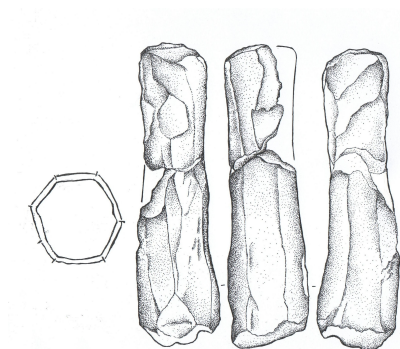


Рис. 11. Японские острова. Стоянка Карасава В. Шестигранный стержень.

Следующая (правда, менее информативная, но не менее интересная) японская находка, привлекавшая наше внимание, – артефакт № 35 из коллекции памятника Карасава В. Это – такой же граненый стержень из песчаника (длина – 208 мм, ширина – 58,5 мм, толщина – 60 мм, вес – 552,8 г), сложившийся из двух половинок, одна из которых была найдена в раскопе, другая – на поверхности (рис. 11). Артефакт интерпретируется как точильный камень (grindingstone) и относится ко времени изначального дзёмона – 14-13 тыс. л.н.¹⁸.

Эти артефакты, на наш взгляд, полностью идентичны шестигранникам, найденным в Приморье на памятниках Суворово-IV и Богополь-IV. Напомним,

что шестигранник на памятнике Богополь-IV сопровождается бифасиальным изделием, а шестигранник на Суворово-IV найден в трех метрах от участка с высокой концентрацией рубящих орудий (тесел). На этом участке рубящих инструментов найдено больше, чем на всех остальных памятниках устиновской культуры, вместе взятых. Таким образом, есть очевидные аргументы и параллели для ритуальной интерпретации основного комплекса памятника Микосиба.

Интересны наблюдения специалистов и о том, что ранние (палеолитические) образцы фаллической скульптуры могут являться началом типологического ряда, яркими персонажами которого для более позднего (дзёмонского) времени являются каменные палки сэкибо и деревянные столбы. Их символика связывается с культом плодородия, экономическими основами для которого служат возникновение и развитие оседлого образа жизни¹⁹. Имеет право на существование и высказанная ранее возможная

мифологическая увязка такого камня (столба) как средства переправы через водную преграду, известная в японском и корейском изложении мифов о соляных супругах²⁰.

Д.Л. Бродянский, в частности, обращается при этом к материалам среднеземонского памятника Ёскэонэ (преф. Нагано, Хонсю), где пары жилищ сопровождаются фигурками догу, каменными палками сэкибо и каменными столбами. Он интерпретирует женские фигурки догу как прообраз Аматаэрасу, а сэкибо – как символ ее супруга Сусанно (бога ветра). Дополняет триаду каменный столб с кольцевой обкладкой. В контексте японского мифа каменный столб (скала) играет роль одного из средств переправы через пролив (реку).

Сходный сюжет встречается в корейском варианте сказания о Ёно и Сео (Ёно-Ран и Сео-Нё), которых отождествляют с солнцем и луной. Сначала супруг отправляется на берег, где перед ним из воды поднимается скала, на которой он переправляется в Японию. Сео в поисках супруга тоже приходит на берег, становится на скалу, и та также перевозит ее. Несмотря на определенную политическую окраску сюжета, ясно, что он является частью весьма древних представлений о Космосе и Вселенной.

Скала или каменный столб могут также рассматриваться в роли универсального вертикального символа (верхний – средний – нижний миры), представленного в мировых мифологических системах многочисленными макро- (мировая гора, мировое древо, башни, мачты) и микро- (стела, посох, жезл, фаллические предметы и др.) образами.

В связи с суворовским и богопольским «шестигранниками» следует, по нашему мнению, также обратить внимание на три находки из коллекций других памятников российского Дальнего Востока.

Во-первых, это обломок артефакта из мягкого камня из подъемных сборов на памятнике «Фирсанова сопка»²¹. Изделие выполнено на продолговатом (овальном в сечении, диаметр примерно 5,5 см) куске мягкого камня (глинистый сланец).

Оно обломано, и длина сохранившейся части составляет около 11,5 см (рис. 12). На поверхности просматривается слегка затертый сетчатый узор, нанесенный острым предметом (скорее всего, каменным резцом или резчиком). Авторами настоящей работы ранее были высказаны аргументы в пользу интерпретации предмета как «головы змеи». В пользу этого свидетельствует и характерный узор, повторяющийся узор на голове змеи,

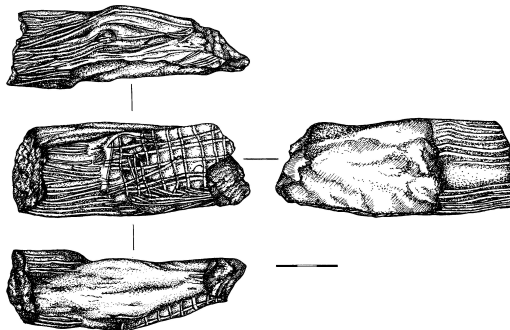


Рис. 12. Памятник Фирсанова Сопка.
Обломок камня с гравировкой.

и явно выделяющийся глаз на одной из сторон, да и сам размер изделия, совпадающий с размерами головы амурского полоза – самой крупной змеи региона. Если это так, то перед нами – одно из древнейших материальных подтверждений древности культа змеи на Дальнем Востоке, а также фрагмент артефакта, который мог использоваться в вертикальной ориентации как часть (навершие) жезла или иного ритуального символа.

Во-вторых – уникальное в нашем ряду, но как нельзя лучше сопоставимое с описанным выше изделие из кости (место находки – прибрежный памятник с неолитической раковинной кучей Бойсмана-II, Южное Приморье). Памятник впервые был локализован в 1987 г., с 1991 г. на нем велись стационарные комплексные исследования. За время раскопок памятника там изучены раковинные кучи, жилые комплексы и могильники с индиви-

дуальными, парными и групповыми погребениями эпохи голоценового оптимума. Интересующий нас артефакт был обнаружен выше погребения № 3 и может иметь отношение к тризне или постпогребальному ритуалу.

«... Костяная фигурка змеи – фаллоса – трехгранная, в сечении трубчатая кость, эпифиз или подработанное основание обломано. Высота 60 мм, ширина 20 мм. На ребрах линзовидные насечки шириной 3-4 мм, глубиной 1-1,5 мм. Сплошная канавка – желобок шириной 3 мм, глубиной 1,5 мм – отделяет головку змеи (головку фаллоса). Обозначен рот. Тонкими

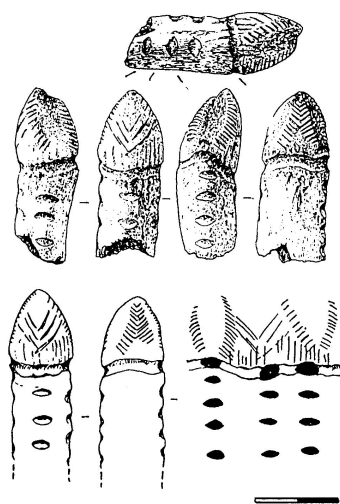


Рис. 13. Памятник Бойсман-II. Прорисовка «змееголовой» артефакта; выделение блоков с палеоастрономической информацией (по Д.Л. Бродянскому).

резными линиями нанесен на голове узор. Совпадение ширины головы и тулова, узор позволили студентам-биологам определить вид – узорчатый полоз. Эта неядовитая змея обладает способностью принимать угрожающую позу, напоминающую кобру. Насечки и резные линии читаются как календарные. Найдена в кв. Б/4, во II коричневом слое раковин, над погребением № 3 первого могильника, в 20 см восточнее женского костяка...» (рис. 13)²².

В-третьих, это изделие из комплекса памятника Баркасная Сопка-III на Селемдже (Средний Амур), на которое пока мало обращали внимание специалисты. Памятник был обнаружен в ходе разведок в 1984 г. и стационарно исследовался в 1985-1987 гг. Общая площадь трех раскопов составляет 277 м². Памятник трактуется как сезонная стоянка и относится к финальной поре палеолита.

При перечислении находок культурного слоя упоминается «жезл с насечками», на боковых сторонах которого прослеживаются три группы насечек. Далее следует и подробное описание контекста находки:

«...Скопление находок культурного слоя, ограниченное приблизительно линиями 9II – 13A, можно рассматривать как единый комплекс. Именно в этом комплексе не только найдена основная часть находок, но и зафиксированы наиболее ценные находки. Относительно небольшое количество отщепов и невыразительных сколов при большом числе нуклеусов, орудий и, главное, наличие культового предмета (?) в центре комплекса, позволяют считать данное скопление находок слоя неординарным. Особое внимание привлекает, несомненно, комплекс находок, включающих культовый предмет, условно названный «жезлом». Жезл найден в квадрате В-II. Вместе с ним залежали торцовый нуклеус и фрагменты гальки, неподалеку зафиксированы изделие и скол с нуклеуса. Впоследствии эти находки стали именоваться как «комплекс с жезлом». Именно вокруг данного комплекса залегают и основные скопления других, наиболее интересных находок стоянки...»²³.

К сожалению, артефакт не реконструирован в полном виде, но типологически, по нашему мнению, комплекс близок к описанным выше комплексам Устиновки-IV и Суворово-IV.

Необычайно широк и круг более поздних этнографических аналогий каменному столбу или стеле, предмету особого почитания. Эти аналогии известны по всему тихоокеанскому северу, у самых различных народов. Приведем лишь одну небольшую цитату из «Описания земли Камчатки» Г.В. Стеллера, вышедшей недавно в новом издании:

«...На обширных равнинах и торфяниках они ставят столб, обвивают его травой эхей и никогда не проходят мимо столба, не положив около него куска рыбы, мяса и т.п.»²⁴.

Таким образом, находка шестигранников на памятниках Суворово-IV и Богополь-IV (в совокупности с другими находками) позволяет предположить существование у устиновцев достаточно развитых элементов солнечного культа (комплекс представлений о Вселенной и цикличности природы) уже в пределах финальноплейстоценовой – раннеголоценовой эпох (16 – 9 тыс. лет назад): элементов, которые позднее воплощаются в богатейшей серии мифологических сюжетов и материальных конструкций, произведений искусства и декоративного творчества древних обитателей Дальнего Востока.

Кроме того, комплексы с бифасиальными изделиями и вертикальными символами – явный показатель социальных процессов, которые исследователями связываются с так называемыми обществами «трансэгалитарного» характера²⁴, в которых племенная элита реализует свое особое положение через праздники, ритуалы и церемонии, сопровождающиеся экспонированием высокотехнологичных изделий (в нашем случае – бифасов).

Библиографический список

Абрамова З.А. Древнейший образ человека: Каталог по материалам палеолитического искусства Европы. – СПб.: Петербургское востоковедение, 2010. – 304 с. (Archaeologica Petropolitana; Труды ИИМК РАН. Т. XXXIV).

Бродянский Д.Л. Антропоморфные мифологические образы в системе артефактов неолита и палеометалла Дальнего Востока // Антропоморфные изображения. – Новосибирск, 1987. – С. 58–72.

Бродянский Д.Л. Искусство древнего Приморья (каменный век – палеометалл). – Владивосток: Изд-во ДВГУ, 2002. – 220 с.

Дьяков В.И. Приморье в раннем голоцене. Мезолитическое поселение Устиновка-IV. – Владивосток: Дальнаука, 2000. – 228 с.

Крупянко А.А. Человек и Камень: эволюция взаимоотношений // Древнее искусство тихоокеанских культур. – Владивосток: Изд-во ДВГУ, 1996. – С. 5–10.

Крупянко А.А., Табарев А.В. Графика и пластика в искусстве каменного века Дальнего Востока // Гуманитарные науки в Сибири. Сер. «Археология и этнография». – Новосибирск, 1996. – С. 68–72.

Крупянко А.А., Табарев А.В. Археологические комплексы эпохи камня в Восточном Приморье. – Новосибирск: Сибирское универ. изд-во, 2001. – 104 с.

Крупянко А.А., Табарев А.В. Древности Сихотэ-Алиня. Археология Кавалеровского района. – Владивосток: Изд-во ДВГУ, 2004. – 76 с.

Крупянко А.А., Табарев А.В. Ритуальные комплексы с бифасами и шестигранниками в финальном палеолите Приморья // Искусство и ритуал ледниковой эпохи. – Луганск: ЧП «Вега», 2005. – С. 91–99.

Лбова Л.В., Табарев А.В. Искусство, культура, ритуал. Происхождение и ранние этапы. Учебное пособие. – Новосибирск: Изд-во НГУ, 2009. – 142 с.

Медведев В.Е. Новые сюжеты в искусстве нижнеамурского неолита и связанные с ними представления древних // Археология, этнография и антропология Евразии. – 2000. – №3. – С. 56–69.

Табарев А.В. Престижные технологии, промысловые ритуалы и комплексные общества эпохи камня. Дальний Восток России // Неолит и неолитизация бассейна Японского моря: Человек и исторический ландшафт. – Владивосток: Изд-во ДВГУ, 2008. – С. 218–224.

Табарев А.В. По следам загадочного танца // Сибирь на перекрестке мировых религий: Материалы IV межрегиональной научно-практической конференции. – Новосибирск: Изд-во НГУ, 2009. – С. 215–219.

Табарев А.В., Кубан А.А. Черное и красное: обсидиановые бифасы в ритуальных танцах индейцев северо-западной Калифорнии // Открытие Америки продолжается. – Вып. IV. – СПб: МАЭ РАН, 2010. – С. 244–285.

Чан Су Бу. Искусство позднего Дзёмона Хоккайдо // Пластика и рисунки древних культур. – Новосибирск, 1978. – С. 173–182.

¹ Бродянский Д.Л. Каменный век. Учебное пособие. – Владивосток, 1977; Он же. Искусство древнего Приморья (каменный век – палеометалл). – Владивосток, ДВГУ, 2002; Васильевский Р.С., Гладышев С.А. Верхний палеолит Южного Приморья. – Новосибирск, 1989; Васильевский Р.С., Крупянко А.А., Табарев А.В. Генезис неолита на юге Дальнего Востока России. – Владивосток, ДВГУ, 1997; Дьяков В.И. Приморье в раннем голоцене. Мезолитическое поселение Устиновка-IV. – Владивосток, 2000; Крупянко А.А., Табарев А.В. Археологические комплексы эпохи камня в Восточном Приморье. – Новосибирск, 2001.

² Крупянко А.А. Человек и Камень: эволюция взаимоотношений // Древнее искусство тихоокеанских культур. – Владивосток, 1996. – С. 5–10.

³ Kelly R.L. The Three Sides of a Biface // *American Antiquity*. – 1988. – V. 53, № 4. – P. 717–734.

⁴ Bahn P.Y. *Prehistoric Art*. – Cambridge: Cambridge University Press, 1998. – P. 86.

⁵ Крупянко А.А., Табарев А.В. Графика и пластика в искусстве каменного века Дальнего Востока // Гуманитарные науки в Сибири. Сер. «Археология и этнография». Новосибирск, 1996. – С. 68–72; Табарев А.В. Материалы памятника Фирсанова сопка в Приморье (к проблеме эксплуатации обсидиана в каменном веке) // Проблемы археологии каменного века. – Уссурийск, 1997. – С. 126–136; Табарев А.В. Палеоиндейские клады-тайники Северной Америки // Гуманитарные науки в Сибири. – 1999. – № 3. – С. 84–87; Лбова Л.В., Табарев А.В. Искусство, культура, ритуал. Происхождение и ранние этапы. – Учебное пособие. – Новосибирск: Изд-во НГУ, 2009. – 142 с.; Табарев А.В. Дело о спрятанных наконечниках (клады-тайники каменных изделий на территории Северной Америки) // *Stratum plus*. – 2005–2009. – № 1. – Middle Paleolithic: In Search for Dynamics. – С. 300–333; Табарев А.В., Кубан А.А. Черное и красное: обсидиановые бифасы в ритуальных танцах индейцев северо-западной Калифорнии // Открытие Америки продолжается. – Вып. IV. – СПб: МАЭ РАН, 2010. – С. 244–285; Табарев А.В. По следам загадочного танца // Сибирь на перекрестке мировых религий: Материалы IV межрегиональной научно-практической конференции. – Новосибирск: Изд-во НГУ, 2009. – С. 215–219.

⁶ Dyakov V. The Oldest Habitation Site on the West Coast of the Sea of Japan // *Current Research in the Pleistocene*, 1997. – Vol. 14. – P. 20–21.

⁷ Дьяков В.И. Периодизация древних культур Приморья (палеолит – эпоха бронзы): Автореф. ... д-ра ист. наук. – М., 1999. – С. 17.

⁸ Дьяков В.И. Приморье в раннем голоцене. Мезолитическое поселение Устиновка-IV. – Владивосток, 2000. – С. 41–45, 193.

⁹ Крупянко А.А., Табарев А.В. Археологические комплексы эпохи камня в Восточном Приморье. – Новосибирск, 2001. – 104 с.

¹⁰ Памятник Суворово-IV обладает самой выразительной для палеолита Приморья серией радиоуглеродных дат: 15 105±100 (AA-9463), 15 300±140 (Ки-3502), 15 340±90 (AA-36625), 15 900 ±120 (AA-36626).

¹¹ Там же. – С. 28, 79.

¹² Бродянский Д.Л. Искусство древнего Приморья. – Владивосток, ДВГУ, 2002. – С. 101.

¹³ Крупянко А.А., Табарев А.В. Ритуальные комплексы с бифасами и шестигранниками в финальном палеолите Приморья // Искусство и ритуал ледниковой эпохи. – Луганск: ЧП «Вега», 2005. – С. 91–99.

¹⁴ Чан Су Бу Искусство позднего Дзёмона Хоккайдо // Пластика и рисунки древних культур. – Новосибирск, 1978. – С. 173–182.

¹⁵ Бродянский Д.Л. Антропоморфные мифологические образы в системе артефактов неолита и палеометалла Дальнего Востока // Антропоморфные изображения. – Новосибирск, 1987. – С. 58–72; Он же, Введение в дальневосточную археологию. – Владивосток, ДВГУ, 1987; Деревянко А.П. Палеолит Японии. – Новосибирск, 1984.

¹⁶ Harunari H. Archaeology of Sexual Symbolism in Japan // *Bulletin of the National Museum of Japanese History*. – 1996. – V.66. – P. 69–160.

¹⁷ Табарев А.В. Клады каменных изделий в комплексах изначального дзёмана, Японский архипелаг // Горизонты тихоокеанской археологии. – Владивосток: Изд-во ДВФУ, 2011. –

C. 18–47; Mikoshiba Site. Excavation and Research at a Site Transitional from the Terminal Late Paleolithic to the Incipient Jomon Period. Shimaki Shoseki Publishing Center, 2008. – 322 p.

¹⁸ Karasawa B Site. A Transitional Lithic Industry of the Late Paleolithic to the Incipient Jomon. – Institute for Cultural Studies of Ancient Chikuma Valley (Honsu). – November, 1998; Kokajihara/Karasawa B sites. Transitional Lithic Industries of the Terminal Upper Paleolithic to the Incipient Jomon. – Archeological Monographs. – Shimae Shoseki Publishing Center, 2009.

¹⁹ Медведев В.Е. Новые сюжеты в искусстве нижнеамурского неолита и связанные с ними представления древних // Археология, этнография и антропология Евразии. – 2000. – № 3. – С. 56–69.

²⁰ Никитина М.И. Древняя корейская поэзия в связи с ритуалом и мифом. – М., 1982; Бродянский Д.Л. Антропоморфные мифологические образы в системе артефактов неолита и палеометалла Дальнего Востока // Антропоморфные изображения. – Новосибирск, 1987. – С. 58–72; Он же. Введение в дальневосточную археологию. – Владивосток: ДВГУ, 1987.

²¹ Бродянский Д.Л. Каменный век. Учебное пособие. – Владивосток, 1977; Крупяно А.А., Табарев А.В. Графика и пластика в искусстве каменного века Дальнего Востока // Гуманитарные науки в Сибири. Сер. «Археология и этнография». – Новосибирск, 1996. – С. 68–72; Табарев А.В. Материалы памятника Фирсанова сопка в Приморье (к проблеме эксплуатации обсидиана в каменном веке) // Проблемы археологии каменного века. – Уссурийск, 1997. – С. 126–136.

²² Бродянский Д.Л. Искусство древнего Приморья. – Владивосток: ДВГУ, 2002. – С. 56–57.

²³ Деревянко А.П., Волков П.В., Ли Хонджон. Селемджинская позднелитическая культура. – Новосибирск: Наука, 1998. – С. 30–32.

²⁴ Стеллер Г.В. Описание земли Камчатки. – Петропавловск-Камчатский, 1999. – С. 156.

²⁵ Табарев А.В. Престижные технологии, промысловые ритуалы и комплексные общества эпохи камня. Дальний Восток России // Неолит и неолитизация бассейна Японского моря: Человек и исторический ландшафт. – Владивосток: Изд-во ДВГУ, 2008. – С. 218–224.

Варламова Г.И., Дьяконова М.П.

ОБРАЗЫ СЭВЭКИ И ХЭВКИ В МИРОВОЗЗРЕНИИ И ФОЛЬКЛОРЕ ЭВЕНКОВ И ЭВЕНОВ

Аннотация. Статья посвящена характеристике образов божеств Сэвэки и Хэвки у эвенков и эвенов, составлявших в исторически недавнем времени единую общность – тунгусы. Образы Сэвэки и Хэвки анализируются в эволюции их развития (по этнографическим и фольклорным источникам). Представления эвенов и эвенков об этих божествах имеют как единую основу (это обусловлено древней общностью), так и некоторые отличия, связанные с историческим разделением тунгусов на два этноса.

Ключевые слова: эвены, эвенки, мировоззрение, фольклор, мифы, образ бога, божество, творец.

Первые исследователи языка, этнографии и традиционного хозяйствования эвенов в XIX в. (М.А. Кастрен, А.А. Шифнер, С.К. Патканов, Н.В. Слюнин и др.) не рассматривали эвенов как самостоятельный этнос, вводя их в состав собственно тунгусов – эвенков. Исследователь эвенского языка В.Д. Лебедев, собиратель эвенского фольклора пишет: «Смешение ламутов (эвенов) с тунгусами (эвенками) в прошлом веке и в первой четверти нынешнего /двадцатого – Г.В., М.Д./ века объясняется сходством образа жизни, культуры и языков обеих народностей, а также тем, что эвены не имеют общего самоназвания и в разных районах называют себя по-разному: эвенами, орочами, ламутами, тунгусами, камчадалами»¹. О том же пишет во вступительной части к эвенскому словарю и д.ф.н. А.А. Петров: «Эвены – народ России. В этнографической литературе они

известны как ламуты (от эвенкийского *ламу* «море» – приморские жители). Распространены региональные самоназвания – эвены, орочи, илканы, мэнэ, донрэткэны, намотканы»². Самоназвание «эвен» утвердилось в среде самих эвенов, а также в научных кругах лишь в советский период.

Книги на языке эвенов впервые были изданы в середине XIX в. как *тунгусские* букварь и словарь³. Лишь в советский период эвенов, как самостоятельный этнос, стали изучать этнографы, антропологи, лингвисты (В.Г. Богораз, В.И. Левин, В.И. Цинциус, К.А. Новикова, Б.О. Долгих, В.А. Туголуков и др.). Однако даже в конце XX в. (1985 г.) этнограф В.А. Туголуков рассматривает эвенков и эвенов как общую группу тунгусов: «Это позволило не только максимальным образом конкретизировать многие аспекты истории этнографии, относящиеся к тунгусам как к этническому целому, но и ввести в научный оборот дополнительные данные, необходимые для суждения о социальной структуре и общественных отношениях у тунгусов»⁴.

Исследователи досоветской России также рассматривали эвенский язык как особое наречие тунгусского (эвенкийского) языка. В советский период эвенов признали отдельной этнической общностью (эвены), имеющей свой эвенский язык: «Эвенский (ламутский) язык является одним из языков тунгусо-маньчжурской группы и наиболее близок к языку эвенкийскому. Эвенский язык лишь после Великой Октябрьской социалистической революции получил возможность развития как литературный письменный язык эвенской народности»⁵.

Для нас важно отметить тот факт, что разделение тунгусов на эвенков и эвенов произошло в исторически недавнем времени, поэтому в их культуре, языке и фольклоре сохраняется общее культурное ядро как в хозяйствовании, так и в мировоззрении, в языке и фольклоре. А.А. Петров выделил основные исторические периоды в истории эвенов: 1) распад пратунгусской языковой общности в связи с расселением древних тунгусов из Прибайкалья на Северо-Восток; 2) ассимиляция тунгусов палеоазиатами (юкагиры, коряки) и слияние с якутами на новых территориях; 3) продвижение формировавшихся эвенов на Чукотку и Камчатку, чему способствовал приход русских в Сибирь⁶.

В фольклоре эвенков и эвенов существуют мифы, связанные с именем божеств *Сэвэки* (эвенки) и *Хэвки* (эвены). К сожалению, и к настоящему времени мифы эвенков и эвенов о творении земли и человека указанными божествами редко встречаются в научных изданиях. Эти мифы не сконцентрированы в изданных книгах как единый цикл мифов о творениях эвенкийского *Сэвэки* либо эвенского *Хэвки*; не все сюжеты творений этих тунгусских божеств, бытующие и в наше время в среде эвенков и эвенов, опубликованы и известны этнографам, фольклористам. Впервые два эвенских мифа о происхождении земли и первых людей на земле были опубликованы в работе А. Шифнера (грамматический очерк эвенского языка) как образцы речи эвенов. Эти материалы были записаны Я.И. Линденау, переводчиком Камчатской экспедиции, организованной в 1733 г.⁷

Цель нашей статьи – показать, что образы эвенкийского *Сэвэки* и эвенского *Хэвки* (равно как и основные) сложились до разделения тунгусов на эвенков и эвенов. Разница в звучании имени когда-то единого божества объяснима с точки зрения лингвистики. В восточных диалектах эвенского языка согласный [с] встречается во всех позициях, кроме начальной, в западных диалектах эвенского языка звукотип [с] в системе согласных отсутствует вообще. В эвенских словарях на согласный [с] можно найти только заимствования из русского и других языков⁸. Данную особенность также отмечают С.И. Шарина, Р.П. Кузьмина⁹ как «переход инлаутного сибиланта [с] в фарингальный [h]» в языке эвенов Якутии. Также особенностью эвенского языка является «отпадение и выпадение недолгих гласных непервых слогов»¹⁰. Эвенкийское *Сэвэки* во многих говорах эвенкий-

ского языка произносится как *Хэвэки*. Таким образом, общетунгусское название образа божества устоялось у эвенков как *Сэвэки/Хэвэки*, у эвенов – *Хэвки*.

В современных эвенкийских и эвенских словарях слово *Сэвэки/Хэвки* имеет несколько значений. Основным значением является значение «бог»¹¹, а также «божественный», «изображение божества», «идол», «икона». В эвенкийских словарях *Сэвэки* имеет и значения «дух-покровитель», «дух-хозяин земли», что имелось также и у эвенов. За годы советской власти образ жизни, мировоззрение эвенков и эвенов подверглись изменениям, но и сейчас основным значением слов *Сэвэки/Хэвки* является «бог», «божество», создавшее землю и человека.

В мифологических сюжетах о творениях *Сэвэки* и *Хэвки* оба выступают творцами, создавшими землю и все, что существует на ней. Для эвенкийского *Сэвэки* и эвенского *Хэвки* создание земли и всего, что на ней существует, а также и человека являлось самым главным их предназначением. Так, по логике эвенкийского цикла творений, *Сэвэки*, создав землю, растительность, зверей и человека, удаляется от людей на небо. Образ эвенкийского и эвенского творца отличен от образов демиургов-творцов у других народов Севера (чукчей, коряков, ительменов). Образами *Сэвэки* и *Хэвки* не присущи даже малейшие комические или другие характеристики, принижающие их достоинства как божеств. У ительменов же все иначе. Так, по мнению С.А. Токарева, «Кухту в верованиях ительменов – яркий пример того, что в развитии представлений о боге и в его культе мотив мироздания играл самую незаметную роль»; «он не только не стал для ительменов богом, предметом культа, а стал скорее предметом всеобщих насмешек по той причине, что он, Кухту, устроил де весьма неудачно поверхность земли и климат Камчатки»¹². Для эвенкийского *Сэвэки* и эвенского *Хэвки* создание земли и человека было основным их деянием, совершенным для людей. Так, в одном из эвенских сюжетов сказано: «*Хэвки* (Бог) сделал из глины женщину и мужчину. Потом из глины и песка сделал много людей. *Хэвки* подумал: «Для того, чтобы люди не умерли с голоду, нужно чем-то накормить их, что-то посадить и вырастить». Подумав так, *Хэвки* (Бог) создал деревья, кусты, ягоды и разные растения. В лесу создал баранов /диких, горных – *Г.В.*, *М.Д.*/, оленей, лосей и всякую дичь. В речках, озерах создал разных рыб» – «*Хэвкиониначомэмасив, өмэмбэюорин. Тадукониңалдукбэилодытан. Хэвкимэргэттин: «Эрэкбэилнөмэндүлэвурисчир, яч-та уличивми, яв-ут-та хевкэчивми ай бимчи». Тадукхэвкихякиталбу, хяталбу, тэвтэлбу, гэрбэтэнухевкэчилрин. Дөмңэлэуямкарбу, эгдетэлбу, буюрбу, гякитанухогнариббалдауканин. Окаталдули, төңэрэлдули, мөсиглигэрбэтэңолравтямачилуканин»*¹³.

Образ эвенкийского бога-творца более известен и описан как в этнографических работах (Г.М. Василевич, А.И. Мазин), так и в фольклористических (Г.И. Варламова, А.Н. Варламов). Текстов с сюжетами о *Сэвэки* и его деяниях опубликовано больше. Образ же *Хэвки* не отражен ни в одной специальной этнографической, а тем более – в фольклористической статьях.

***Сэвэки* и *Буга* в мировоззрении эвенков**

Сведения об эвенкийском творце земли и человека в научной литературе можно найти в работах Г.М. Василевич, хотя и у нее нет специального исследования либо отдельной статьи по образу *Сэвэки*-творца. О создателях земли и человека у эвенков она пишет в главе «Представления эвенков об окружающем мире» (монография «Эвенки»), в параграфе «Представления о происхождении земли и животного мира»¹⁴. Она приводит краткое содержание дуалистического мифологического сюжета о творениях братьев, не называя их имен. Г.М. Василевич именует их духами-

видит, всех греет внутренним теплом своим, человека человеком делает. *Буга* не любит плохого. То, что дается тебе природой *Буга*, ни для кого не жалея – делись безвозмездно, соблюдая обычай *Нимат* (обычай равного дележа добычи между людьми). Это закон, установленный для всего живого божеством-природой *Буга*. Подробно сведения о *Буга*, *Иты* даны в монографии Г.И. Варламовой²⁰. *Буга* для эвенков есть и олицетворение всей природы, которая является и родным домом, и землей, и матерью – божеством *Буга* (букв.: *Вселенная, Небо-мать, Мир*). Природа возведена эвенками в ранг самого верховного божества-*Буга*, являющейся матерью всего живого на земле. Эвенки говорят: «*Буга* человека-эвенка кормит, растит и воспитывает». В обряде кормления духа огня обязательно должна быть благодарность человека природе *Буга*. Традиционное изречение при кормлении духа огня таково: «*Бугакакун, боридякал!* – Верховное божество природы *Буга*, одари пищей!»; либо: «*Бугакакун, бэбинивэнсирадякал!* – Бог-Природа по имени *Буга*, удлинй нашу жизнь!». От *Буга* зависит вся жизнь человека, она следит за выполнением эвенками традиционных обычаев, соблюдением эвенкийских *Одё* и *Иты*, может наказать человека за их невыполнение.

Образ прародительницы *Энекан-Буга* (букв.: *Матушки Буга, т.е. Буга*) – покровительницы всего живого на земле, присутствует в различных жанрах эвенкийского фольклора – в мифах, эпосе и обрядовом фольклоре. А.И. Мазин со слов информаторов зафиксировал следующее описание образа: «на третьем ярусе верхнего мира, или первом от земли, живет *энеканбуга*. Эвенки представляют ее как очень старую сгорбленную женщину с добрым лицом, в длинном платье из ровдуги. Волосы зачесаны назад (возможно, на голове капюшон). В левой руке она держит *чемпули*, полный шерстинок – душ разных животных, в правой – шерстинку, чтобы подарить ее кому-нибудь из людей»²¹. И другие исследователи эвенкийской культуры также выделяли образ *Энекан-Буга*: С.М. Широкого-ров, а позже А.Ф. Анисимов отмечали, что у эвенков высшим божеством, хозяйкой тайги, зверей и рода человеческого является *энеканбугады* (букв.: *матушка небесная*), которая обитает в святынях родового культа – скалах *бугады* (т.е. священных) и ассоциируется с образом зверя – лося или дикого оленя. В более позднее время она представлялась антропоморфным существом»²².

Сэвэки же, сотворив землю и человека, дав ему законы *Иты*, немного понаблюдав за жизнью человека – праведно ли живет, удалился от человека на небо навсегда. Эвенки не обращаются с заклинаниями, просьбами к *Сэвэки* – для этого у них есть *Буга*. В настоящее время *Сэвэки* для эвенков – это божество, сотворившее когда-то среднюю землю (все, что на ней обитает и человека), но давно порвавшее непосредственную связь с человеком-эвенком. Со всеми заклинаниями, просьбами (повседневными и более важными) эвенки уже не обращаются к *Сэвэки*, так как он в жизненных для человека вопросах уже не может помочь – это не входит в его функции. *Сэвэки* оставил людям заповеди *Иты*, но в оставленных им заповедях (в их содержании) фигурирует лишь божество *Буга*. Заветы манифестируются творцом в жизнь эвенков через божество женской ипостаси *Буга*, т.е. в *Иты* сохраняется образ небесной матери эвенков – *Буга*.

Хэвки у эвенов

Сведения о *Хэвки*, сохранившиеся в мировоззрении эвенов (в западных говорах – *Хөвки*), мы находим у современного этнографа А.А. Алексеева, эвена по национальности, выросшего в своей этнической среде и впитавшем традиционное мировоззрение эвенов с малых лет. Во-первых, *Хөвки* также воспринимается божеством-творцом: «По представлениям древних (эвенов – Г.В., М.Д.) мир создал Верховное божество – *хөвки*»²³.

Во-вторых, как пишет этнограф, верхоянские эвены справляли различные религиозные обряды, посвященные Верховному богу, Творцу Вселенной – *һөвки*, посвящая ему оленя-кудья пестрой или белой масти. Кроме того, образ *Ховки* культивировался и реализовывался в наличии у эвенов Верхоянья, как и у эвенков, *оленья-сэвэк*: «Кроме кудья-оленья у эвенов были белые священные олени-һөбок (сэвэк), но эти олени, видимо, посвящались только верховному богу и их назначение другое: при кочевках на них навьючивали семейные обрядовые предметы – идолы, посвященные различным духам, как защитники – «охранители» и кормильцы семьи и рода эвенов»; «Со временем оба этих понятия слились в одно понятие, и олень-кудьяй стал священным оленем, посланным Верховным божеством, творцом Вселенной – *һөвки*, как покровитель оленных людей»²⁴.

Эвенские сюжеты о творениях *Хэвки* дополнились в настоящее время записями В.А. Роббека, Х.И. Дуткина и др. Записи этих мифов на эвенском языке с русским переводом вошли в макет тома «Мифы, предания и легенды эвенов», хранящегося в архиве ИГИИПМНС СО РАН (г. Якутск).

Как видно из изложенного, образ эвенского божества *Хэвки* связан с небесным началом, небесными объектами и природными стихиями. Это также демонстрирует сюжет, записанный в 1990 г. Г.И. Варламовой²⁵ от Дарьи Михайловны Осениной (уроженки Магаданской области), народной сказительницы, проживающей ныне в пос. Тополиное Томпонского улуса Республики Саха (Якутия). Канва сюжета такова: *Хэвки* имеет много сестер и братьев: *Нёлтэк* – Солнце, *Бега* – Луна, *Гевак* – Утренняя заря, *Туксэни* – Туча, *Долбони* – Ночь, *Курэни* – Ветер. Они все помогают *Хэвки* творить мир: он посылает их работать, создавать землю вместе с ним. Например, *Бега* светит ночью, чтобы людям было не совсем темно. Текст записан только на русском языке, поэтому неясно, какое же начало олицетворяет сам *Хэвки*. Исходя из того, что по тексту его братья и сестры являются небесными явлениями, то по логике мифа *Хэвки* тоже должен быть небесным объектом.

В настоящее время в мифах эвенков и эвенов творец *Сэвэки* мыслится подобным человеку и под влиянием христианства в отдельных записях мифов даже заменяется христианским образом Николы²⁶. Но если вспомнить об эвенкийских ритуальных предметах, связанных с именем *Сэвэки*, то следует обратить внимание на сведения об амулетах-*сэвэкичанах* у забайкальских эвенков. Этнограф А.С. Шубин, изучавший забайкальских эвенков, говорит о распространении в их среде различных изображений, выполнявших функции идолов, называемых эвенками *сэвэки*. Одним из главных таких ритуальных атрибутов-оберегов являлся железный круг-солнце, к которому присоединялось изображение месяца (неполной луны). Объясняя форму и детали амулетов, эвенки поясняли, что «это отдельные *сэвэки*, но связь с первым подчеркивается»²⁷.

Наличие подобных ритуальных предметов у эвенков свидетельствует, что наиболее древнее представление о *Сэвэки/Хэвки* сохранилось у эвенов. Отсюда следует предположить, что первоначально, возникнув на исторической родине тунгусов (территория Прибайкалья-Забайкалья), представление о *Сэвэки* как о природном объекте было вынесено в районы Магаданской области, сохранившись в мифах магаданских эвенов. У эвенков на древнее представление наслоились другие, более поздние представления. Образ *Сэвэки* с точки зрения истории его развития рассмотрен А.Н. Варламовым, по поводу сюжета магаданских эвенов он пишет: «У эвенков этот сюжет мифа о творце не сохранился, но, видимо, было нечто подобное, так как существуют представления о солнце и луне как о младшем брате; о солнце муже и луне – жене; о солнце как о создателе времен года»²⁸. Миф магаданских эвенов тесно связывается с мировоззренческими представлениями эвенов. *Хэвки* весьма почитаем у эвенов: «До христианства в религиозной системе эвенов существовала иерархия

сверхъестественных существ – различных небесных богов, божеств-покровителей и различных духов Среднего мира, которые подчинялись всевышнему богу неба – *нөвки*»²⁹. Имелся у эвенов и особый культ «голубого неба – *нөвки*, которому приносили жертву оленей»³⁰. По сведениям А.А. Алексеева, *Хэвки* являлся обожествлением голубого неба, поэтому в сюжете, записанном от Д.М. Осениной, сестры и брата *Хэвки* – это Солнце, Луна, Ветер. Наиболее древним мировоззренческим представлением эвенов о *Хэвки* является духовный образ «Голубого неба». Позднее представление о боге *Хэвки*, приведенное в эвенских словарях, подразумевает уже бога-творца. Древний мировоззренческий образ под влиянием христианства оформился в бога-покровителя и творца.

Таким образом, мировоззренческие представления эвенков и эвенов о божестве *Сэвэки/Хэвки* имеют как единую основу (обусловленную древней общностью), так и некоторые отличия, что связано с историческим разделением тунгусов на два этноса.

Библиографический список

- Алексеев А.А. Эвены Верхоянья: история и культура (конец XIX – 80-е гг. XX в.) – СПб.: ВВМ, 2006.
- Алексеев А.А. Забытый мир предков (очерки традиционного мировоззрения эвенов Северо-Западного Верхоянья). – Якутск, 1993.
- Варламов А.Н. Исторические образы в эвенкийском фольклоре. – Новосибирск: Наука, 2009.
- Варламова Г.И. Мировоззрение эвенков. – Новосибирск: Наука, 2004.
- Варламова Г.И. Эпические традиции в эвенкийском фольклоре. – Якутск: Северовед, 1996.
- Василевич Г.М. Эвенки. – Л.: Наука, 1969.
- Краткий тунгусский словарь. – М.: Синод.тип., 1859; 1900.
- Лебедев В.Д. Охотский диалект эвенского языка. – Л.: Наука, 1982.
- Линденау Я.И. Описание народов Сибири (первая половина XVIII века): Историко-этнографические материалы о народах Сибири и Северо-Востока. – Магадан, 1983.
- Мазин А.И. Традиционные верования и обряды эвенков-орочонов (конец XIX – начало XX вв.). – Новосибирск: Наука, 1984.
- Мыреева А.Н. Эвенкийско-русский словарь. – Новосибирск: Наука, 2004.
- Роббек В.А., Роббек М.Е. Русско-эвенский словарь. – Новосибирск: Наука, 2005.
- Токарев С.А. Ранние формы религии. – М.: Изд-во политической литературы, 1990.
- Туголуков В.А. Тунгусы (эвенки и эвены) Средней и Западной Сибири. – М.: Наука, 1985.
- Тунгусский букварь с молитвами – М.: Синод.тип., 1858.
- Фольклор эвенов Березовки: Образцы шедевров. – Якутск: Северовед, 2005.
- Цинциус В.И., Ришес Л.Д. Русско-эвенский словарь. – М., 1952.
- Шарина С.И., Кузьмира Р.П. Лингвистические контакты эвенов Якутии // European Social Science = Европейский журнал социальных наук. – 2012. – № 8. – С. 230-234.
- Шубин А.С. Эвенки. – Улан-Удэ: Изд-во ОАО «Республиканская типография», 2007.

¹ Лебедев В.Д. Охотский диалект эвенского языка. – Л.: Наука, 1982. – С. 3.

² Роббек В.А., Роббек М.Е. Эвенско-русский словарь. – Новосибирск: Наука, 2005. – С. 9.

³ Краткий тунгусский словарь. – М.: Синод.тип., 1859; 1900; Тунгусский букварь с молитвами. – М.: Синод.тип., 1858.

- ⁴ Туголуков В.А. Тунгусы (эвенки и эвены) Средней и Западной Сибири. – М.: Наука, 1985. – С. 274.
- ⁵ Цинциус В.И., Ришес Л.Д. Русско-эвенский словарь. – М.: 1952. – С. 3.
- ⁶ Роббек В.А., Роббек М.Е. Эвенско-русский словарь. – Новосибирск: Наука, 2005. – С. 9–10.
- ⁷ Линденау Я.И. Описание народов Сибири (первая половина XVIII века): Историко-этнографические материалы о народах Сибири и Северо-Востока / пер. с нем., подгот. текста, примеч. и предисл. З.Д. Титовой; под общ. ред. И.С. Вдовина. – Магадан: Кн. изд-во, 1983. – 176 с., ил. (Дальневост. ист. б-ка) / – С. 54.
- ⁸ Цинциус В.И., Ришес Л.Д. Русско-эвенский словарь... С. 545–601; Роббек В.А., Роббек М.Е. Эвенско-русский словарь... – С. 237–238.
- ⁹ Шарина С.И., Кузьмира Р.П. Лингвистические контакты эвенов Якутии // European Social Science = Европейский журнал социальных наук. – 2012. – № 8. – С. 230.
- ¹⁰ Цинциус В.И., Ришес Л.Д. Русско-эвенский словарь... С. 700.
- ¹¹ Мыреева А.Н. Эвенкийско-русский словарь. – Новосибирск: Наука, 2004. – С. 529; Роббек В.А., Роббек М.Е. Эвенско-русский словарь... – С. 316.
- ¹² Токарев С.А. Ранние формы религии. – М.: Изд-во политической литературы, 1990. – С. 347.
- ¹³ Фольклор эвенов Березовки: Образцы шедевров. – Якутск: Северовед, 2005. – С. 207-208.
- ¹⁴ Василевич Г.М. Эвенки. – Л.: Наука, 1969. – С. 214-216.
- ¹⁵ Там же. – С. 214.
- ¹⁶ Там же. – С. 239.
- ¹⁷ Там же. – С. 248-249.
- ¹⁸ Мазин А.И. Традиционные верования и обряды эвенков-орочононов (конец XIX – начало XX вв.). – Новосибирск: Наука, 1984.
- ¹⁹ Токарев С.А. Ранние формы религии... С. 347.
- ²⁰ Варламова Г.И. Мировоззрение эвенков. – Новосибирск: Наука, 2004. – С. 51-59.
- ²¹ Мазин А.И. Традиционные верования и обряды эвенков-орочононов (конец XIX – начало XX вв.) – Новосибирск: Наука, 1984. – С. 12.
- ²² Там же.
- ²³ Алексеев А.А. Эвены Верхоянья: история и культура (конец XIX – 80-е гг. XX в.). – СПб.: ВВМ, 2006. – С. 138.
- ²⁴ Там же. – С. 185.
- ²⁵ Варламова Г.И. Эпические традиции в эвенкийском фольклоре. – Якутск: Изд-во Северовед, 1996. – С. 53.
- ²⁶ Фольклор эвенов Березовки... – С. 208-209.
- ²⁷ Шубин А.С. Эвенки. – Улан-Удэ: Изд-во ОАО «Республиканская типография», 2007. – С.183.
- ²⁸ Варламов А.Н. Исторические образы в эвенкийском фольклоре. – Новосибирск: Наука, 2009. – С. 47.
- ²⁹ Алексеев А.А. Забытый мир предков (очерки традиционного мировоззрения эвенов Северо-Западного Верхоянья). – Якутск, 1993. – С. 18.
- ³⁰ Там же. – С. 25.

**РЕЛИГИИ ДРЕВНЕЙ ГРЕЦИИ И ДРЕВНЕГО РИМА:
ОБЗОР ИССЛЕДОВАНИЙ НА РУССКОМ ЯЗЫКЕ 1980–2010-х гг.**

Аннотация. В статье дается обзор филологических и исторических публикаций 1980-2010 г. на русском языке, посвященных религиям античности. Исследования демонстрируют применение различных методов интерпретации археологических памятников в странах Средиземноморья и Причерноморья, а также античных письменных источников.

Ключевые слова. Религия Древней Греции, религия Древнего Рима, античная мифология, библиография.

Исследование религий Древней Греции и Древнего Рима в последние десятилетия связано, с одной стороны, с продолжением археологических раскопок в странах Средиземноморья и Причерноморья, с другой стороны, – с применением различных методов интерпретации уже имеющихся и недавно найденных археологических памятников и письменных источников.

Среди публикаций, посвященных религиям античности, преобладают исторические и филологические исследования, что отмечается как в обобщающих трудах, посвященных систематическому изложению или истории религий античности, так и в библиографических обзорах. Среди историографических работ следует отметить книгу М.М. Шахнович «Очерки по истории религиоведения» (СПб., 2006), в двух главах которой, освещающих изучение религий античности, перечислены труды отечественных историков и филологов¹. Публикации историков размещаются и на сайте проекта «Античная мифология» Центра антиковедения СПбГУ, направленного на изучение религиозно-мифологической традиции античности².

В данной статье предлагается краткий обзор филологических и исторических публикаций на русском языке, посвященных религиям античности, за последние тридцать лет. Эти работы были использованы автором при подготовке спецкурса «Религии Древней Греции и Древнего Рима (на материале античных письменных источников)» для студентов отделения религиоведения МГУ. Рассматриваются, кроме монографий, статьи в периодических изданиях и сборниках, в том числе «Индоевропейское языкознание и классическая филология (чтения памяти И.М. Тронского)» и «Вестник древней истории».

Следует отметить, что значительное место среди публикаций на русском языке, посвященных религиям античности, занимают переводы трудов иностранных авторов: В. Буркерта, М. Нильссона, Дж. Шайда и др.³. Укажем также обзоры зарубежной литературы в двух реферативных изданиях ИНИОН: «Методика и методология изучения античной культуры: культура классической Греции в зарубежных исследованиях» (М., 1988)⁴ и «Личность и общество в религии и науке античного мира (Современная зарубежная историография)» (М., 1990)⁵.

Необходимо уточнить, что в последние десятилетия переизданы труды некоторых отечественных исследователей конца XIX – начала XX вв., в частности, Ф.Ф. Зелинского (1859-1944)⁶. В 2011 г. выходит сборник трудов Е.Г. Кагарова (1882-1942), в который включены его работа «Эсхил как религиозный мыслитель» (Киев, 1908) и статьи «Элементы фетишизма в древнегреческой религии» (Гермес. – 1910. – № 16. – С. 411-414; № 17. – С. 435–442) и «Мифологические заметки» (Сергиев Посад, 1913)⁷. Отметим, что до сих пор единственным на русском языке систематическим изложением материала, связанного с культом древнегреческих богов

(святилища, жрецы, обряды, праздники) и основанного на археологическом материале и письменных источниках, остается переиздание книги В.В. Латышева (1855-1921) 1899 г. «Очерк греческих древностей. Ч. 2. Богослужбные и сценические древности» (СПб., 1997).

Из обобщающих трудов следует также указать книгу А.И. Зайцева «Греческая религия и мифология» (СПб., 2004). Это издание одноименного курса лекций, в котором анализируются методы исследования мифологии и религии Древней Греции, начиная с античности и заканчивая фрейдизмом и структурализмом, освещается современное состояние этой области в начале 80-х гг., дается обзор источников по истории греческой религии и ее периодизация, а в разделе «Греческие боги и их культы» рассматриваются основные боги греческого пантеона. Переиздано и исследование А.Ф. Лосева «Античная мифология в ее историческом развитии» (первое издание вышло в 1957 г.), где рассмотрены основные проблемы античной мифологии, периоды мифологического развития, мифология Зевса, Аполлона и выражение этой мифологии в античной литературе⁸.

Общие работы по религии Древнего Рима принадлежат Е.М. Штаерман: раздел в двухтомнике «Культура Древнего Рима» и книга «Социальные основы религии Древнего Рима», в которой история римской религии рассматривается в связи с историей римского государства⁹.

Говоря о филологических работах, посвященных религиям античности, следует прежде всего отметить этимологические исследования. Ряд публикаций посвящен именам и эпитетам богов: Диониса, Аполлона, Геры, Персефоны¹⁰. Например, имя богини Персефоны связывается с греческим глаголом «губить» и таким образом подчеркивается губительная сущность богини, а имя Геры производится от прилагательного, значение которого передает идею ярости, страсти, полноты сил, гневливости. В других исследованиях анализируются термины, связанные с культом. Так, слово «мистерия», возможно, является однокоренным с греческим словом «мышь»: они связаны с культами смерти и плодородия, одной из реализаций которого были мистерии; латинское *prodigium* – «чудо, чудесное явление» – может иметь корень со значением «закалывать жертвенное животное»¹¹.

Религиозные тексты также служат материалом для изучения истории языка, – например, синтаксиса¹². С другой стороны, филологический анализ текста помогает прояснить некоторые вопросы, связанные с религиями античности, в частности изменение взаимосвязи правого и левого и благоприятного и неблагоприятного в ауспициях¹³.

Нельзя не упомянуть ряд комментированных переводов и сборников переводов греческих и латинских текстов, посвященных античной мифологии и религиям античности. Такие издания как «Античные гимны», «Эллинистические поэты VII-III вв. до н.э.», куда включены, в частности, поэма Гесиода (VIII-VII вв. до н.э.) «Теогония», трактаты Цицерона (106-43 гг. до н.э.) «О природе богов», «О дивинации», «О судьбе», весьма полезны для религиоведов, не всегда владеющих древними языками¹⁴. Из античных сборников мифов до нашего времени сохранилась «Библиотека», приписанная еще в древности известному эллинистическому ученому Аполлодору (II в. н.э.). В этой книге излагаются в прозаическом пересказе основные сюжеты эпических поэм и других литературных произведений в наиболее полном и систематизированном виде из всех дошедших до нас античных сочинений по мифологии, а также приводятся варианты со ссылками на источник; издание перевода на русский язык снабжено подробным комментарием и указателем имен¹⁵. Кроме книги Аполлодора, следует отметить комментированные издания «Мифов» Гигина (II в. н.э.), так называемых «мифологических книг» историка Диодора Сицилийского (ок. 90-21 гг. до н.э.), «Аттических ночей» Авла Геллия (II в. н.э.) – сборника

выписок на разные темы, в том числе о мифологии и религии, из трудов древнегреческих и древнеримских писателей, а также две хрестоматии¹⁶.

В ряде публикаций рассматривается интерпретация мифов и отражение их в литературе¹⁷; также исследуется взаимосвязь изображения мифологических персонажей в литературных источниках и на археологических памятниках¹⁸. В некоторых работах анализируется информация о религии Древней Греции и Древнего Рима в литературных текстах¹⁹, в том числе в произведениях христианских авторов²⁰. Следует упомянуть монографию А.П. Забияко «Категория святости. Сравнительное исследование лингворелигиозных традиций», в двух главах которой автор рассматривает древнегреческие и древнеримские представления о священном, анализируя соответствующую терминологию²¹. Отметим публикации О.В. Сидорович, посвященные источникам по истории древнеримской религии: в ее статье дается интерпретация отрывка из трактата Марка Теренция Варрона (116-27 гг. до н.э.) «О латинском языке» (5.45–54), в котором перечислены аргейские святилища в Риме²², а в книге о римской историографии в отдельных главах рассматриваются жреческие архивы²³ и другой трактат Варрона «Божественные древности»²⁴.

Исторические исследования посвящены, во-первых, интерпретации и атрибуции археологических памятников, в основном святилищ²⁵, а также анализу мифологических и религиозных сюжетов в античном изобразительном искусстве²⁶. Во-вторых, в работах историков рассматриваются отдельные стороны культа древнегреческих и древнеримских богов: пантеон античных государств Причерноморья²⁷, культы отдельных богов и героев²⁸, жрецы²⁹, праздники³⁰, мистерии³¹, оракул в Дельфах³². В-третьих, историки анализируют роль религиозного фактора в политике в Древней Греции и Древнем Риме. Так, исследуются амфикинии – объединения нескольких древнегреческих полисов для совместного почитания богов, место идеологии на древнегреческих праздниках, обязанности архонта-басилевса в Афинах³³.

Одной из популярных тем в работах отечественных историков является роль религии в римском государстве, где, как известно, история религии тесно связана с историей становления правовой системы³⁴. В сборнике статей «Жреческие коллегии в раннем Риме» (М., 2001) на материале письменных источников детально рассматриваются деятельность основных римских жреческих коллегий и содружеств – понтификов, авгуров, фециалов, салиев, арвальских братьев, жрецов священнодействий, луперков, весталок – и их роль в формировании римского права. Роли религии в политической системе Римской республики, в частности, религиозным полномочиям высших магистратур и политическому значению жрецов, посвящен цикл статей А.М. Сморчкова³⁵, а также его монография, в которой вопросы взаимодействия религии и власти рассматриваются в тесной связи с анализом специфики римского общества и особенностей его мировоззрения³⁶.

Несмотря на многочисленные публикации отечественных исследователей, посвященные частным вопросам, связанным с изучением религий Древней Греции и Древнего Рима, следует отметить, что еще остаются темы, требующие дальнейшей разработки. Недостаточное внимание, на наш взгляд, уделяется исследованию роли религии и мифологии в античной литературе, а как следствие, отсутствуют современные отечественные обобщающие труды, основанные на источниках. Возможно, публикация таких работ вызвала бы больший интерес к изучению религий античности как у историков и филологов, так и у религиоведов.

Список сокращений

ИЯКФ – Индеевропейское языкознание и классическая филология (чтения памяти И.М. Тронского). – СПб., 1997.

ВДИ – Вестник древней истории. – М., 1939.

АМА – Античный мир и археология. – Саратов, 1972.

Библиографический список

- Зелинский Ф.Ф. Религия эллинизма. – Томск, 1996.
- Кагаров Е.Г. Эсхил как религиозный мыслитель; Элементы фетишизма в древнегреческой религии. – М., 2011.
- Лосев А.Ф. Мифология греков и римлян / сост. А.А. Тахо-Годи; общ. ред. А.А. Тахо-Годи, И.И. Маханькова. – М., 1996.
- Приходько Е.В. Двойное сокровище. Искусство прорицания Древней Греции: мантика в терминах. – М., 1999.
- Суриков И.Е. Эволюция религиозного сознания афинян во второй половине V в. до н. э.: Софокл, Еврипид и Аристофан в их отношении к традиционной полисной религии. – М., 2002.
- Забияко А.П. Категория святости. Сравнительное исследование лингворелигиозных традиций. – М., 1998.
- Бондаренко М.Е. Государственные пантеоны древнегреческих полисов Северного Причерноморья. – М., 2007.
- Русяева А.С. Религия понтийских эллинов в античную эпоху. – Киев, 2005.
- Сапрыкин С.Ю. Религия и культы Понта эллинистического и римского времени. – М.; Тула, 2009.
- Скржинская М.В. Древнегреческие праздники в Элладе и Северном Причерноморье. – Киев, 2009.
- Кулишова О.В. Дельфийский оракул в системе античных межгосударственных отношений. – СПб., 2001.
- Религия и община в Древнем Риме. – М., 1994.
- Сморчков А.М. Религия и власть в Римской республике: магистраты, жрецы, храмы. – М., 2012.
- Античные гимны / под ред. А.А. Тахо-Годи. – М., 1988.
- Диодор Сицилийский. Историческая библиотека: Книги IV–VII. Греческая мифология / пер. с древнегреч., вступ. ст. и комм. О.П. Цыбенко. – СПб., 2005.

¹ Шахнович М.М. Отечественное религиоведение 20–80-х гг. От какого наследства мы отказываемся // Шахнович М.М. Очерки по истории религиоведения. – СПб., 2006. – С. 183–184, 186–187, 191–192; Она же. Отечественная историография 20 – 70-х гг. XX века об античном свободомыслии // Там же. – С. 225–240.

² www.centant.pu.ru/myth/index.htm

³ Бенвенист Э. Религия // Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. – М., 1995. – С. 343–402; Буркерт В. Греческая религия: архаика и классика / пер. с нем. М. Витковской и В. Витковского. – СПб., 2004; Он же. Ното песанс. Жертвоприношение в древнегреческом ритуале и мифе // Жертвоприношение: Ритуал в искусстве и культуре от древности до наших дней. – М., 2000. – С. 405–478; Кереньи К. Дионис: прообраз неиссякаемой жизни / пер. с нем. А.В. Фролова, Л.Ф. Поповой. – М., 2007; Он же. Элевсин: архетипический образ матери и дочери / пер. с англ. А.П. Хомик, В.И. Менжулин. – М., 2000; Лауэнштайн Д. Элевсинские мистерии / пер. с нем. Н. Федоровой. – М., 1996; Фестюкьер А.–Ж. Личная религия греков / пер. с англ., комм. и указ. С.В. Пахомова. – СПб., 2000; Нильссон М. Греческая народная религия / пер. с англ. Н. Клементьевой; отв. ред. А.И. Зайцев. – СПб., 1998; Шайд Дж. Религия римлян / пер. с фр. О.П. Смирновой. – М., 2006; Кюмон Ф. Восточные религии в римском язычестве / пер. с фр. А.П. Саниной. – СПб., 2002.

⁴ Лопухова О.Б. Буркерт В. Греческая религия архаического и классического времени // Методика и методология ... С. 69–84; Она же. Структурализм и исследование греческой религии. (Обзор) // Там же. – С. 85–101; Она же. Религия и общество. (Обзор) // Там же. – С. 102–111.

⁵ Исаева В.И. Лак Г. *Argana mundi*: Магия и оккультизм в греко-римском мире // Личность и общество ... С. 10–28; Она же. Мистические культы и религии. (Анализ исследований 80-х гг.) // Там же. – С. 29–48; Исаева В.И., Россиус А.А. Орфей и орфизм (Обзор докладов коллоквиума) // Там же. – С. 49–69; Лопухова О.Б. Символика ритуала жертвоприношения в Древней Греции (Обзор) // Там же. – С. 70–90; Семина К.А. Археология и социология смерти: древнегреческие погребальные обряды. (Анализ исследований 80-х гг.) // Там же. – С. 91–107.

⁶ Зелинский Ф.Ф. Религия эллинизма. – Томск, 1996; Он же. Эллинская религия. – Минск, 2003.

⁷ Кагаров Е.Г. Эсхил как религиозный мыслитель; Элементы фетишизма в древнегреческой религии. – М., 2011.

⁸ Лосев А.Ф. Мифология греков и римлян / сост. А.А. Тахо-Годи; общ. ред. А.А. Тахо-Годи, И.И. Маханькова. – М., 1996.

⁹ Штаерман Е.М. От религии общины к мировой религии // Культура Древнего Рима: В 2-х т. – Т. 1. – М., 1985. – С. 106-209; Она же. Социальные основы религии Древнего Рима. – М., 1987.

¹⁰ Цымбурский В.Л. Имя Диониса // ИЯКФ – V. СПб., 2001. – С. 149-155; Откупщиков Ю.В. ΑΠΟΛΛΩΝ (мифолого-этимологический этюд) // Античный мир: проблемы истории и культуры. Сборник статей. – СПб., 1998. – С. 35-42; Шевченко М.Ю. Περσεφόνη и глагол φθείρω // ИЯКФ – VII. – СПб., 2003. – С. 148-150; Казанский Н.Н. К этимологии теонима Гера // Палеобалканистика и античность. – М., 1989. – С. 54-58; Он же. К этимологии эпитета Аполлона Καρνεῖος // ИЯКФ – XIII. – СПб., 2009. – С. 221-228.

¹¹ Приходько Е.В. Двойное сокровище. Искусство прорицания Древней Греции: мантика в терминах. – М., 1999; Гринцер Н.П. Античные толкования слова «мистерии» // В поисках «ориентального» на Балканах (Балканские чтения – 7). – М., 2003. – С. 19-25; Кузнецов А.Е. Древняя этимология латинского prodigium // ИЯКФ – V. – СПб., 2001. – С. 74-77.

¹² Карасева Т.А. Синтаксические формулы древнейших римских молитв и заклинаний // ИЯКФ – VIII. – СПб., 2004. – С. 98-99.

¹³ Кейер Д.В. Семантическое выражение пространственно-временных отношений в гомеровском эпосе. Автореф. дис. ... канд. филол. наук. – СПб., 2009. О правом и левом в птицегадании (см. с. 13-17).

¹⁴ Цицерон. Философские трактаты / пер. с лат. М.И. Рижского; отв. ред. Г.Г. Майоров. – М., 1985; Античные гимны / под ред. А.А. Тахо-Годи. – М., 1988; Эллинские поэты VII – III вв. до н.э. Эпос. Элегия. Ямбы. Мелика / отв. ред. М.Л. Гаспаров. – М., 1999.

¹⁵ Аполлодор. Мифологическая библиотека. Изд. подгот. В.Г. Борухович. – М., 1993 (Репринтное воспроизведение текста издания 1959 г.).

¹⁶ Гигин. Мифы / пер. с лат. Д.О. Торшилова; под общ. ред. А.А. Тахо-Годи. – СПб., 2000; Диодор Сицилийский. Историческая библиотека: Книги IV–VII. Греческая мифология / пер. с древнегреч., вступ. ст. и комм. О.П. Цыбенко. – СПб., 2005; Авл Геллий. Аггитические ночи. Книги I – X / пер. с лат., под общ. ред. А.Я. Тыжова. – СПб., 2007; Книги XI – XX / пер. с лат., под общ. ред. А.Я. Тыжова, А.П. Бехтер. – СПб., 2008; Лосев А.Ф. Античная мифология с античными комментариями к ней: Энциклопедия олимпийских богов. – Харьков; М., 2005; Маяк И.Л., Майорова Н.Г., Сморгачев А.М. Жреческие коллегии и сакральные обряды ранней республики // История Древнего Рима. Тексты и документы. Учебное пособие: В 2 ч. – Ч. 1. Общество. Государство. Религия / под ред. В.И. Кузищина. – М., 2004. – С. 95-128.

¹⁷ Зайцев А.И. Зловредные герои // Зайцев А.И. Избранные статьи. – СПб., 2003. – С. 462-466; Ковалева И.И. К вопросу о парных персонификациях в греческой мифологии // ВДИ. – 2007. – № 1. – С. 118-129; Она же. Эрихтоний: миф о структуре Панафины // ВДИ. – 2004. – № 4. – С. 129-136; Левинская О.Л. Одиссей на празднике Фесмофорий // Вестник РГГУ. Кентавр / Centaurus. Studia classica et mediaevalia. – 2010. – № 6. – С. 157-183.

¹⁸ Брагинская Н.В. Крылья Эрота // ИЯКФ – V. – СПб., 2001. – С. 22-29; Наумова Е.С. Генезис и эволюция солярных аспектов мифологии Аполлона: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. – М., 2004; Скржинская М.В. Эпиклезы Аполлона в античной литературе и их отражение на памятниках искусства из Ольвии и городов Боспора // ИЯКФ – X. – СПб., 2006. – С. 258-264.

¹⁹ Зайцев А.И. Эсхил и монотеистические идеи у греков // Зайцев А.И. Избранные статьи ... С. 467-478; Маяк И.Л. Римские боги в сочинении Авла Геллия // ВДИ. – 1998. – № 1. – С. 263-272; Петров А.В. Магия в литературе ранней Римской империи // Античный мир ... – С. 324-355; Суриков И.Е. Эволюция религиозного сознания афинян во второй половине V в. до н. э.: Софокл, Еврипид и Аристофан в их отношении к традиционной полисной религии. – М., 2002.

²⁰ Максимова И.В. Поздние западные апологеты как источник по истории римской языческой религии: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. – М., 1993.

²¹ Забияко А.П. Категория святости. Сравнительное исследование лингворелигиозных традиций. – М., 1998. Автору принадлежат также статьи о религиях Древней Греции и Древнего Рима в энциклопедическом словаре «Религиоведение» (М., 2006) и учебнике «История религии». См.: История религии: В 2 т. – Т. 1. Учебник / под общей ред. И.Н. Яблокова. Изд. 3-е, испр. и доп. – М., 2007. – С. 146-206.

²² Сидорович О.В. Sacra Argeorum как жреческий документ // АМА. – Вып. 12. – Саратов, 2006. – С. 139-156.

²³ Сидорович О.В. Анналисты и антиквары: римская историография конца III – I вв. до н.э. – М., 2009. – С. 23-89.

²⁴ Там же. – С. 202–208, 229–241.

²⁵ Крыжицкий С.Д. Храм Афродиты на Березани. Реконструкция // ВДИ. – 2001. – № 1. – С. 165–175; Семина К.А. Сакральная архитектура архаической Греции (800 – 500 гг. до н. э.): Автореф. дис. ...канд. ист. наук. – М., 1992; Она же. О феномене раннегреческого храма // ВДИ. – 1996, № 4. – С. 124–132.

²⁶ Налимова Н.А. Тема мифологической борьбы в греческом архитектурном рельефе периода зрелой классики (на материале памятников материковой Греции) // Вестник МГУ. Сер. 8 «История». – 2008. – № 1. – С. 92–107; Ляпустин Б.С. Праздник Минервы на помпейской фреске из фуллонии (К интерпретации сюжета) // ВДИ. – 2011. – № 2. – С. 123–135.

²⁷ Бондаренко М.Е. Государственные пантеоны древнегреческих полисов Северного Причерноморья. – М., 2007; Русяева А.С. Религия понтийских эллинов в античную эпоху. – Киев, 2005; Сапрыкин С.Ю. Религия и культы Понта эллинистического и римского времени. – М.; Тула, 2009.

²⁸ Смирнова О.П. Культ Весты в Древнем Риме (8 до – 4 н. э.): Автореф. дис. ... канд. ист. наук. – М., 1997; Диатроптов П.Д. Культ героев в античном Северном Причерноморье. – М., 2001.

²⁹ Смирнова О.П. «Virgo tacita» // ВДИ. – 2002. – № 3. – С. 56–70; Ленская В.С. Элевсинские жреческие роды // ВДИ. – 2011. – № 2. – С. 25–42.

³⁰ Шарнина А.Б. Пифийские игры в Дельфах // МПХУЕИПН. Профессору А.И. Зайцеву ко дню 70-летия: сборник статей. – СПб., 1997. – С. 63–73; Сморгчов А.М. Взаимодействие общественных и частных празднеств в римской религии // Вестник МГУ. Сер. 8 «История». – 1991. – № 5. – С. 49–58; Скржинская М.В. Древнегреческие праздники в Элладе и Северном Причерноморье. – Киев, 2009.

³¹ Сергеева С.Н. Элевсинские мистерии: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. – СПб., 1998.

³² Кулишова О.В. Дельфийский оракул в системе античных межгосударственных отношений. – СПб., 2001.

³³ Лихачева Л.А. Амфиктионии в религиозной и общественной жизни Древней Греции: Автореф. дис. ...канд. ист. наук. – М., 1997; Маринович Л.П. Гражданин на празднике Великих Дионисий и полисная идеология // Человек и общество в античном мире. – М., 1998. – С. 395–362; Ленская В.С. Архонт-басилевс в Афинах // ВДИ. – 2001. – № 4. – С. 126–141.

³⁴ См., напр.: Религия и община в Древнем Риме. – М., 1994; Боровков П.С. От кооптации к выборам: реформирование способа избрания понтификов в Римской республике в III–II вв. до н.э. (Политико-правовой аспект) // ВДИ. – 2011. – № 2. – С. 109–122.

³⁵ Сморгчов А.М. Римское публичное жречество: между царской властью и аристократией // ВДИ. – 1997. – № 1. – С. 35–45; Он же. Немагистратские общественные храмы республиканского Рима // ВДИ. – 2004. – № 2. – С. 179–188; Он же. Авгурский контроль над ауспициями магистратов: теория и реальность // АМА. – Вып. 12. – Саратов, 2006. – С. 157–171; Он же. Храмовый обет (votum) в религиозно-политической практике республиканского Рима // АМА. – Вып. 14. – Саратов, 2010. – С. 107–121. Он же. Храмовое строительство в эпоху Ранней республики (V – IV вв. до н.э.): история и социально-политическое содержание // ВДИ. – 2011. – № 1. – С. 28–44.

³⁶ Он же. Религия и власть в Римской республике: магистраты, жрецы, храмы. – М., 2012.

ПРОБЛЕМА АНГЛИКАНСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ: ТЕРМИНОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

Аннотация. Статья посвящена проблеме англиканской идентичности. Автор исследует данную проблематику в более широком контексте: проводится анализ ключевых понятий – «протестантизм», «англиканство», «реформация» – и рассматривается правомерность их применения в современном религиоведении.

Ключевые слова: англиканская идентичность, протестантизм, англиканство, реформация, Церковь Англии.

В традиционной историографии (католической¹, протестантской² и светской³) утвердилось и до сих пор сохраняется представление о том, что англиканство родилось в XVI в. как результат решительной политики английского короля Генриха VIII Тюдора (21.04.1508 – 28.01.1547), а также церковных реформ, проведенных в эпоху правления короля Эдуарда VI (28.01.1547 – 6.07.1553) и последней представительницы династии Тюдоров – королевы Елизаветы I (17.11.1558 – 24.03.1603). В таком случае англиканство – одна из ветвей классического протестантизма, появившегося в результате Реформации в XVI в.

Однако проблема определения англиканской идентичности, которая сохраняет свою актуальность для всего Англиканского Сообщества на протяжении последних двух-трех столетий, не позволяет однозначно согласиться с традиционной трактовкой. Следует подчеркнуть факт появления как в светской⁴, так и в религиозной (причем не в англиканской)⁵ литературе другой, противоположной тенденции – выделять англиканство в качестве самостоятельной конфессии, а не просто деноминации. Тогда справедливо будет утверждение, что англиканство – одна из самостоятельных христианских конфессий, представленная в основном Англиканским Сообществом (т.е. единой организацией 39 поместных автокефальных церквей, объединяющих около 80 млн. человек⁶). Сообщество возглавляет архиепископ Кентерберийский, который также является предстоятелем Церкви Англии – старейшей из англиканских церквей и Церкви Матери (Mother Church) Англиканского Сообщества.

Что же представляет из себя англиканство: деноминацию, одну из ветвей протестантизма или самостоятельную христианскую конфессию? Как само англиканство в лице ведущих англиканских религиозных философов XVII – XXI вв. понимало и определяло себя? Какие выводы мы можем сделать из существующих экуменических соглашений, заключенных между Англиканским Сообществом и другими церквями? Насколько адекватными являются понятия, используемые традиционной историографией («Реформация», «протестантизм», «англиканство» и т.п.), когда речь заходит о событиях на европейском субконтиненте XVI – XVII вв. или английской истории, в частности религиозной, этого же периода? Попытка найти ответы на данные вопросы является главной задачей нашей статьи. В ходе нашего исследования нам придется заняться уточнением терминологии, так как ряд принятых в традиционной историографии понятий, на наш взгляд, требует коррекции или даже полного пересмотра. Начнем с рассмотрения двух базовых для обсуждаемой темы понятий: «протестантизм» и «англиканство».

Протестантизм и протестантская реформация. В 1521 г. по распоряжению императора Священной Римской империи немецкой нации Кар-

ла V в городе Вормсе состоялось заседание рейхстага. Одним из результатов работы этого собрания стал *Wormser Edikt* – Вормсский эдикт, оглашенный 25 марта. В соответствии с текстом эдикта⁷:

папская булла *Exsurge Domine* от 15 июня 1520 г. получала юридический статус на территории всей империи;

Мартин Лютер объявлялся еретиком;

на него налагались «*die Acht und Aberacht*»⁸.

Однако через пять лет по решению Первого Шпейерского рейхстага действие эдикта было приостановлено (ввиду давления, с одной стороны, немецких князей и свободных городов, которые приняли сторону Лютера, и угрозы турецкого вторжения, – с другой), а князьям давалось право выбора религии: данное решение стало предтечей системы, основанной на принципе *cuius regio, eius religio* («чья земля, того и вера»), которая будет окончательно установлена Аугсбургским договором 1555 г.. Но и этому декрету не суждено было продержаться долго: Второй Шпейерский рейхстаг, собранный императором в 1529 г., восстановил действие Вормсского эдикта. Последнее повлекло за собой событие, которое представляет для нас особый интерес. 19 апреля 1529 г. 6 фюрстов (*Fürsten*)⁹ и 14 имперских городов обратились с апелляцией к Шпейерскому рейхстагу, протестуя против возобновления действия Вормсского эдикта. Название апелляции, вошедшей в историю как «Шпейерские протестации», было использовано католической стороной, давшей движению, возглавленному Лютером, имя, носящее ярко выраженную негативную окраску¹⁰, – «протестантизм». Сами же сторонники Лютера предпочитали называть себя «евангеликами».

В английском языке понятие *protestant* в значении «последователь любой западной церкви вне общения с Римской церковью» впервые было засвидетельствовано в 1533 г.¹¹. Таким образом, в Англии данное понятие описывало не конфессиональный феномен (как это будет на континенте), а административно-юридическую реальность. Именно в таком значении оно было воспринято английскими богословами XVII в. и использовалось вплоть до рождения Оксфордского движения в середине XIX в.

Итак, понятие «протестантизм» носит очевидный оценочный, предвзятый характер и было в той или иной степени навязано католической стороной ее противникам. И если употребление этого понятия в академической среде очень слабо, по нашему мнению, совместимо с веберовским идеалом «свободы от оценки», то понятие «протестантизм», которое исторически связано с конкретным историческим документом и применялось к новому направлению в христианстве – лютеранству, впоследствии стали распространять на реформатские движения в Швейцарии (кальвинизм и цвинглианство), на Английскую церковь, отделившуюся от Рима в том же XVI в., а также на, например, анабаптистов, которые в XVI – XVII вв. подвергались гонениям как со стороны католиков, так и со стороны противников последних. Более того, по результатам Марбургского диспута (1–4 октября 1529 г.) Лютер категорически отказался признавать в Цвингли единоверца, заявив, что последний и его сторонники не принадлежат «к общению Христианской Церкви»¹². В дальнейшем понятие «протестантизм» будет расширено, включив в себя даже деноминации, составляющие антитринитарное движение (sic!): Свидетели Иеговы, Церковь Иисуса Христа Святых последних дней, пятидесятники-единственники и т.д. Таким образом, мы полагаем, что термин «протестантизм» уже в XVI в. являлся некорректным, а в дальнейшем стал не только внутренне противоречивым, но и превратился в анахронизм.

В этом же контексте хотелось бы указать на проблематичность использования понятия «протестантская Реформация». Как мы уже писали, понятие «реформация» следует пересмотреть, отказавшись от представлений традиционной историографии, представлявшей его в качестве ряда

последовательных событий XVI в. на территории Западной и Центральной Европы.

«Реформация, которая действительно представляла собой движение-реформу, была отражением средневековой эпохи: ее призыв к преобразованию, обновлению Римской церкви, к возвращению “к евангельским истокам” в гуманистическом духе, по нашему мнению, не был чисто религиозным по своему имманентному содержанию... следует говорить о реформационном движении, которое, таким образом, было не гуманистическим возвращением *ad fontes*, но шагом вперед навстречу европейскому феномену “мир – экономика”... Реформация – это не только и не столько религиозное движение, инспирированное гуманизированным августинианством (и потому имеющее лишь формально-теологическую связь с традицией Св. Августина, с одной стороны, и христианским гуманизмом, – с другой) Мартина Лютера, сколько более многогранное и комплексное событие в истории Европы раннего Нового времени»¹³.

«Церковь Англии», «Англиканство», «англиканин». Термин *Ecclesia Anglorum* (лат. «церковь англов», «церковь английского народа») одним из первых использует Григорий Великий в его письме к Августину Кентерберийскому, которое относится к началу VII в. (приблизительно к 601 г.)¹⁴. Фразу *Ecclesia Angliae* (лат. «Английская церковь», или «Церковь Англии») мы обнаруживаем в письмах Ансельма Кентерберийского конца XI – начала XII вв. Так, он пишет письмо Папе Пасхалию II, в котором категорически высказывается против претензий Томаса Йоркского на роль примаса всей Англии, утверждая, что схизма будет неизбежна для церкви Англии, если эти притязания архиепископа Йоркского будут признаны¹⁵. Выражение *Ecclesia Anglicana* широко использовалось с середины XII в., например, в письмах Томаса Беккета, архиепископа Кентерберийского (1118 – 29.01.1170), и Иоанна Солсберийского (ок. 1120 – 25.10.1180), англо-саксонского богослова¹⁶. *Anglicana ecclesia* также фигурирует в одном из важнейших документов в истории Британии – *Magna Carta*, или Великая хартия вольностей 1215 г. В статье первой она утверждает: *Quod Anglicana ecclesia libera sit* («что Английская церковь должна быть свободной») ¹⁷. Таким образом, в Средние века термин «Церковь Англии» имел географическое значение и охватывал две провинции Западной Христианской Церкви в Англии: *Anglicana provincia*. Уэльс, интернированный при Эдуарде I, включали в Церковь Англии эпизодически. Таким образом, понятие «Церковь Англии» не несло в себе никаких идеологических импликаций, аналогично понятию *Ecclesia Gallicana* – лат. «Церковь Галлии» (или «Церковь Франции»). Заметим, однако, что в церкви Франции эти импликации будут развиваться в рамках идеологии «галликанства» (или «галликанизма»), которая будет отстаивать права Французской церкви и выступать против претензий папства¹⁸: достаточно вспомнить Прагматическую санкцию (7 июля 1438 г.), заменивший ее Болонский конкордат (1515 г.) или Декларацию галликанского клира (19 марта 1682 г.), которая вплоть до XIX в. рассматривалась многими как манифест галликанства. В Англии же лишь в XVI в. в связи с политикой Генриха VIII вышеуказанная фраза из Великой хартии вольностей получила новую интерпретацию, в рамках которой подчеркивались права и независимость Английской церкви от иностранной юрисдикции, т.е. папства.

«Англиканство» (в форме *Anglicanisme*) в качестве уничижительного термина впервые обнаруживается в римско-католических памфлетах 1616 г.¹⁹. Французская форма *anglicanisme*, скорее всего по аналогии с *gallicanisme*, появляется в 1817 г. в работе Фелисите-Робер де Ламеннэ «*Essai sur l'indifférence en matière de religion*»²⁰. Общепризнанным ныне является мнение, что «англиканство» в привычной нам форме – *Anglicanism* «является неологизмом 1830-х годов»²¹: Джон Генри Нью-

мен, которого раздражали «национальные аспекты английской религии»²², использует термин «англиканство» «для описания религии отцов англиканства XVII и XVIII веков»²³ в 1837 г. в своих «Lectures on the Prophetic Office of the Church Viewed Relatively to Romanism and Popular Protestantism»²⁴.

Значение термина «англиканин» также эволюционировало. Он является производным от латинского *Anglicanus* (лат. «английский») и именно в этой форме использовался в течение всего XVII в. В современной форме *Anglican* термин появляется в середине XVII в.²⁵, но лишь в период XVIII–XIX вв. его значение начинает утрачивать национальную коннотацию. Наиболее ранние примеры употребления понятия «англиканин» для обозначения индивидуального членства в Английской церкви относятся к 1797 г.²⁶, а также встречается в работе Дж. Ст. Фабера «Thoughts of the Calvinistic and Arminian Controversy» (1804)²⁷. В 1820-х гг. мы находим отдельные примеры употребления термина «англиканский» для описания конгрегаций Церкви Англии на континенте²⁸. Как отмечает Колин Подмор, употребление таких понятий как «Англиканская церковь» и «англиканские епископы» становится наиболее распространенным в 1840-х гг., особенно в высокоцерковных кругах²⁹. В трактарианской литературе (вторая половина XIX в.) термин приобретает более узкое значение, предполагающее определенное понимание Церкви Англии, а не простое указание на членство в ней. Так, Уильям Гресли использует термин «англиканин» как синоним «*a High Churchman*»³⁰ и антоним понятию «евангелик», которое, в свою очередь, синонимично термину «пуританин»³¹. По всей видимости, первыми стали использовать термин «англиканский» для обозначения Церкви Англии и епископальных церквей в Америке и Шотландии епископалиане США³². Колин Подмор³³ утверждает, что первым этот термин использовал представитель Епископальной Церкви США при Восточных патриархатах, проживавший в Константинополе³⁴. Согласно К. Подмору, термины «англиканский» и «Англиканское Сообщество», а следовательно, и термин «англиканин» в современном нам значении стали общепринятыми начиная с 1867 г., когда была созвана Первая Ламбетская конференция³⁵.

В свете вышесказанного становится понятным, почему Питер Ноклз утверждает в своей ставшей уже классической работе «The Oxford Movement in Context», что «термин “англиканин” – относительно современный по своему происхождению»³⁶. Этот факт и сама эволюция терминологии неизбежно приводят нас к следующим выводам:

использование терминов «англиканство», «Англиканская церковь», «англиканин» и т.п. в рамках английской религиозной истории XVI – первой половины XIX вв. является не чем иным, как нарушением принципа историзма и впадением в анахронизм;

говоря об англиканском вероучении и проблеме англиканской идентичности, мы обращаемся прежде всего к источникам, относящимся к периоду между второй половиной XIX – XXI вв.

Это, однако, не означает, что религиозно-философское наследие, оставленное английскими богословами XVII и XVIII вв., не имеет для нашего исследования никакого значения и потому должно оставаться без внимания. На протяжении уже более пяти веков ведущие английские теологи, философы и историки³⁷ разрабатывали философско-теологические, историко-философские и историко-теологические концепции, касавшиеся вопросов, составляющих проблему англиканской идентичности, которая в настоящее время является одной из важнейших тем обсуждения в международном Англиканском Сообществе.

Нельзя не обратить внимания и на тот факт, что понятия «англиканский» (англ. *Anglican*) и «Англиканское Сообщество» не фигурируют в

документах, формально выражающих идентичность и самопонимание Церкви Англии. Колин Подмор отмечает, что даже в таком документе как Декларация согласия отсутствует упоминание Англиканского Сообщества и термина *Anglican*; «в действительности не появляются они и ни в одном другом из канонов Церкви Англии»³⁸. Здесь и далее мы сталкиваемся с парадоксом: допустимо рассуждать об аспектах идентичности Церкви Англии без обращения к Англиканскому Сообществу, однако невозможно рассматривать аспекты идентичности последнего без референций к первой. Как метко замечает К. Подмор, «157 лет, прошедшие с момента первого известного употребления названия “Англиканское Сообщество”, составляют незначительную часть истории Церкви Англии: лишь треть от периода, начавшегося с отделения от Рима, и не более десятой части – с миссии св. Августина в Кентербери»³⁹. И в то время как остальные церкви Сообщества рассматривают (хотя бы в исторической перспективе) Церковь Англии как свою кирихальную церковь, Церковь-Мать, аналогичные сантименты в последней исторически направлены не к Сообществу, а к Римско-католической церкви в целом. Расторжение связей с Римом является событием истории исключительно Церкви Англии, чего нельзя сказать об остальных англиканских церквях. Более 950 лет общения английской церкви с Римом – это период, который в два раза превосходит историческое время после разделения. Признание Римской церкви «материнской» для Церкви Англии задает самоидентификацию последней не как одной из церквей Англиканского Сообщества, но как двух провинций Западной Церкви. «Церковь Англии – это Кафолическая Церковь в Англии»⁴⁰.

Принимая во внимание уникальность положения Церкви Англии среди остальных церквей Англиканского Сообщества и ее роли в определении идентичности последних, а также особенности идентичности и самопонимания этой церкви, целесообразно и логично рассматривать проблематику «англиканской» идентичности именно на ее собственном примере: Англиканство рождается и вырастает из Церкви Англии, из ее истории, выходя за ее пределы, но неизбежно сохраняя сущностную, субстанциальную связь с ней.

Библиографический список

- Апполонов А.В., Винокуров В.В., Давыдов И.П., Осипова О.В., Фадеев И.А. *Magnum Ignotum: Алхимия. Иконология. Схоластика.* / Под общ. ред. и с предисл. И.П. Давыдова. – М.: КД «ЛИБРОКОМ», 2012.
- Avis P. *The Identity of Anglicanism.* – L.: T&T Clark, 2007.
- Brooke Z.N. *The English Church and the Papacy.* – Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Eadmeri *Historia Novorum in Anglia, et Opuscula Duo De Vita Sancti Anselmi et Quibusdam Miraculis Ejus,* ed. Rule M., *Rolls Series.* – London: Longman and Co., 1884.
- Neil S. *Anglicanism.* – Harmondsworth: Penguin, 1965. – P. 417.
- Newman J.H. *Lectures on the Prophetic Office of the Church Viewed Relatively to Romanism and Popular Protestantism.* – L., 1837. – P. 21.
- Nockles P. *The Oxford Movement in Context.* – Cambridge: Cambridge University Press, 1997. – P. 40.
- Podmore C. *Aspects of Anglican Identity.* – L.: Church House Publishing, 2005.
- Schaff Ph. *History of the Christian Church.* – Vol. VII. – WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1910. – P. 319.
- Sykes S. *The Genius of Anglicanism* // Rowel, Geoffrey. *The English Religious Tradition and the Genius of Anglicanism.* – Wipf & Stock Publishers, 2009.
- The UK Statute Law Database, *Magna Carta*, year: 1297, number: c. 9, legislation type: Act (Old English Parliament).

Venerabilis Baedae Opera Historica, ed. Plummer C., E Typographeo Clarendoniano, Oxonii, 1816 (M DCCC XVI).

¹ См., напр.: Лортец Й. История Церкви, рассмотренная в связи с историей идей / пер. с нем. – М.: Христианская Россия, 1999/2000. Т.1: Древность и Средние века. – 1999. – 511 с. – Т.2: Новое время. – 2000. – 579 с.

² См., напр.: Merle d'Aubigné J.-H. Histoire de la Réformation du seizième siècle. – P.; Geneva, 1835.

³ См., напр.: Вейш Я.Я. Религия и церковь в Англии. – М.: Наука, 1976; Стецкевич М.С. Свобода совести. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2006.

⁴ См. напр.: История Бога / под общ. ред. Марселя Рюби. – М.: Текст, 2006. – С. 9.

⁵ См. напр.: Уэр К. Православная церковь / пер. с англ. (Серия «Современное богословие»). – М.: ББИ, 2012. – С. 322.

⁶ <http://www.anglicancommunion.org/tour/index.cfm>.

⁷ Schaff Ph. History of the Christian Church. – Vol. VII. – WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1910. – P. 319.

⁸ Acht – имперская опала. Являлась секулярным аналогом церковного отлучения (excommunicatio), она лишала подпавшего под нее право использования судебных средств защиты, т.е., например, причинение вреда такому человеку не влекло за собой юридических последствий. Могла быть отменена по решению светских властей. Aberacht применялась в случае, если Acht не вступала в силу; кроме того, в отличие от последней первая не могла быть отменена.

⁹ Fürst – имперский титул, переводимый традиционно на русский язык как «князь».

¹⁰ Schaff Ph. History of the Christian Church. – Vol. VII. – P. 692.

¹¹ Protestant // Online Etymology Dictionary [URL: http://www.etymonline.com/index.php?term=Protestant&allowed_in_frame=0].

¹² Schaff Ph. History of the Christian Church. – Vol. VII. – P. 645.

¹³ Апполонов А.В., Винокуров В.В., Давыдов И.П., Осипова О.В., Фадеев И.А. Magnum Ignotum: Алхимия. Иконология. Схоластика. / под общ. ред. и с предисл. И.П. Давыдова. – М.: КД «ЛИБРОКОМ», 2012. – С. 179–180.

¹⁴ “Et quia nova Anglorum ecclesia ad omnipotentis Dei gratiam eodem Domino largiente...” Bede. Venerabilis Baedae Opera Historica, ed. Plummer C., E Typographeo Clarendoniano, Oxonii, 1816 (M DCCC XVI). – P. 63.

¹⁵ «Si enim hoc contingeret scitote quia ecclesia Angliae scinderetur et, secundum sententiam Domini dicentis, “Omne regnum in seipsum divisum desolabitur”, desolaretur, et vigor apostolicae disciplinae in ea non parum debilitaretur» Eadmeri Historia Novorum in Anglia, et Opuscula Duo De Vita Sancti Anselmi et Quibusdam Miraculis Ejus / ed. Rule, – M.; L.: Longman and Co., 1884. – P. 201.

¹⁶ Brooke Z.N. The English Church and the Papacy. – Cambridge: Cambridge University Press, 1989. – P. 7-8.

¹⁷ The UK Statute Law Database, Magna Carta, year: 1297, number: c.9, legislation type: Act (Old English Parliament).

¹⁸ Avis P. The Identity of Anglicanism. – L.: T&T Clark, 2007. – P. 19.

¹⁹ Milton A. Catholic and Reformed: The Roman and Protestant Churches in English Protestant Thought, 1600–1640. – Cambridge: Cambridge University Press, 1972. – P. 379.

²⁰ «La véritable Eglise est universelle, et vous n'êtes que d'hier, et chacune de vos sectes, prise à part, est à peine connue dans un coin du globe: car comptez, s'il se peut, en France, en Angleterre, en Allemagne, la multitude de doctrines diverses comprises sous le nom général de luthéranisme, de calvinisme, d'anglicanisme, etc.; chaque famille presque vous offrira une religion différente.» Mennais F. de la. Essai sur l'indifférence en matière de religion. – Vol. 1. – P., 1825. – P. 197; Avis P. The Identity of Anglicanism... – P. 20.

²¹ Sykes S. The Genius of Anglicanism // Rowel, Geoffrey. The English Religious Tradition and the Genius of Anglicanism, Wipf & Stock Publishers. – 2009. – P. 227.

²² Ibid.

²³ Podmore C. Aspects of Anglican Identity. – L.: Church House Publishing, 2005. – P. 35.

²⁴ Newman, J.H. Lectures on the Prophetic Office of the Church Viewed Relatively to Romanism and Popular Protestantism. – L., 1837. – P. 21.

²⁵ Avis P. The Identity of Anglicanism... – P. 20.

²⁶ Anglican // Online Etymology Dictionary [URL: http://www.etymonline.com/index.php?term=Anglican&allowed_in_frame=0]

²⁷ Nockles P. The Oxford Movement in Context. – Cambridge: Cambridge University Press, 1997. – P. 40.

²⁸ См., напр.: Lambeth Palace Library, Fulham Papers, Howley. Vol. 4, p. 1013: E. Law to E.C. Disbrowe, 20 August 1825: «прочие англиканские церкви в Российской империи».

²⁹ Podmore C. Aspects of Anglican Identity. – P. 35.

³⁰ Последователь Высокой Церкви.

³¹ Gresley W. Real Danger of the Church of England. – L., 1846. – P. 5–6; A Second Statement on the Real Danger of the Church of England. – L., 1846. – P. 15–16.

³² Podmore C. Aspects of Anglican Identity... – P. 36.

³³ Ibid.

³⁴ «Город на Босфоре» продолжал сохранять это имя, параллельно с турецким «Стамбул (от греч. «εις την πόλιν» – «в городе»), до создания Турецкой республики в 1923 г.

³⁵ Ibid. – P. 37.

³⁶ Nockles P. The Oxford Movement in Context... – P. 39.

³⁷ Например, Томас Кранмер (XVI в.); Джон Джуэл и Ричард Хукер, теологи и религиозные философы эпохи Стюартов (Caroline Divines): Ланселот Эндрюс, Джон Козин, Томас Кен, Уильям Лод, Томас Спрат, Джереми Тэйлор, Херберт Торндайк, а также «кембриджские неоплатоники»: Ральф Кудворт, Натаниель Келвервел, Генри Мор, Джон Смит, Питер Стерри, Бенджамин Уичкоут (XVII в.); Джозеф Балтер, Джордж Хорн (XVIII в.); лидеры Оксфордского движения, известные как трактарианцы: Джон Кибл, Эдвард Боувер-Пьюси, блаженный Джон Генри Ньюмен, а так же Архиепископ Кентерберийский Фредерик Темпл и Архиепископ Йоркский Уильям Маклаган (XIX в.); Чарльз Гор, архиепископы Кентерберийские Майкл Рамси и Роуэн Уильямс, Пол Авис (XX-XXI вв.).

³⁸ Podmore C. Aspects of Anglican Identity... – P. 37.

³⁹ Ibid. – P. 38.

⁴⁰ Neil S. Anglicanism. – Harmondsworth: Penguin, 1965. – P. 417.



Кузоро К.А.

ЦЕРКОВНЫЙ ИСТОРИК И ИСТОЧНИК: ОСОБЕННОСТИ ВОСПРИЯТИЯ И СПОСОБЫ РАБОТЫ (XIX – ПЕРВАЯ ЧЕТВЕРТЬ XX вв.)

Аннотация. В статье рассмотрена такая составляющая часть процесса создания российскими церковными историками XIX – первой четверти XX вв. исторических исследований как работа с историческими источниками. Исследованы установки, с которыми историки Церкви подходили к выбору исторических источников, проанализированы предложенные ими классификации и рекомендации по работе с источниками. Изучение подходов, способов и принципов работы с источниками – важный ключ к более полному пониманию исторических трудов и концепций.

Ключевые слова: православие, церковная историческая наука, источниковедение, историография.

В настоящее время при изучении исторических сочинений важно не просто проанализировать текст – порой гораздо важнее выявить и понять все обстоятельства их создания, рассмотреть контекст возникновения содержащихся в них идей.

Содействовать такому пониманию исторических трудов способна интеллектуальная история, предмет которой включает «не только историю достижений человеческого интеллекта, т. е. результатов интеллектуальной, творческой деятельности, но и историю самой этой деятельности в ее процессуальной незавершенности»¹.

Исследовательское поле современной интеллектуальной истории может быть представлено в виде структуры, включающей анализ разнообразного мыслительного инструментария, изучение всех форм, средств и установившихся институтов интеллектуального общения, выявление их всё усложняющихся взаимоотношений с социальным контекстом и «внешним» миром культуры². Чтобы в полной мере понять авторское высказывание, необходимо «увидеть» весь процесс его порождения, в котором «вызов» встающих перед мыслителем проблем соединяется с реальными социально-политическими и жизненными обстоятельствами, с его интересами, предпочтениями, намерениями и целями, с располагаемыми культурно-интеллектуальными ресурсами, с событийным рядом его действий по производству текста и пр.³. К совокупности этих обстоятельств можно отнести и особенности работы историка с историческим источником.

В данной статье обратим внимание не столько на результат, сколько на процесс создания церковными историками их сочинений; рассмотрим, с какими установками подходили историки Церкви к выбору исторических источников, их классификации, публикации, какие рекомендации по работе с источниками можно найти в их трудах. В качестве примера обратимся к произведениям историков дореволюционного периода: митрополита Евгения (Болховитинова), архиепископа Филарета (Гумилевского), митрополита Макария (Булгакова), А.В. Горского, Е.Е. Голубинского, П.В. Знаменского, Д.Н. Беликова, М.Э. Поснова и др.

В XIX столетии произошел мощный подъем исторической науки в России. Более доступными стали архивы, оживилась работа археографических комиссий, появились новые периодические издания, сосредоточенные на исторической тематике, в исторической науке углублялись специализация и дифференциация, интенсивно вводились в научный и общественный оборот исторические источники.

Церковные историки выполняли важную роль в формировании корпуса источников. Они принимали участие в работе научных исторических, археологических, археографических, филологических обществ: Румянцевского кружка, Общества любителей российской словесности, Общества истории и древностей российских, Общества Нестора-летописца, Общества истории и древностей при Московском университете и др. Даже официально не состоя в научных обществах, епархиальное духовенство нередко оказывало существенную помощь их работе. К примеру, в Румянцевский кружок присылались копии краеведческих материалов из Мурома, Углича, Суздаля, Рязани, Нижнего Новгорода, Арзамаса, Тобольска⁴.

Собирание источников, как форма научных занятий, было характерно для деятельности многих ученых XIX в., в том числе и для церковных историков.

Так, испытывая, по воспоминаниям современников, «любовь и внимательность к памятникам древности и старины»⁵, митрополит Киевский и Галицкий Евгений (Болховитинов) стремился привести в порядок местные архивы, отыскать и опубликовать неизвестные ранее исторические материалы. Митрополит работал не только с письменными, но и с археологическими источниками – с новгородскими, псковскими, греческими, римскими монетами, найденными на новгородской земле. Сотрудничество с Румянцевским кружком предоставило митрополиту Евгению богатейший материал для его «Словаря российских писателей, соотечественников и чужестранцев, писавших в России» (1845). Собираением и первичной обработкой материалов митрополит Евгений внес огромный вклад в развитие исторической науки, подготавливая основу для следующих за ним поколений ученых.

Еще один яркий пример русского церковного историка, положившего большие труды на поиск и опубликование источников по истории церкви, – митрополит Московский и Коломенский Макарий (Булгаков).

Создавая обобщающий труд по церковной истории, митрополит Макарий должен был попутно решать множество частных вопросов, разрабатывать конкретные сюжеты, без исследования которых изложение событий не представлялось ему в полной мере аргументированным. Чтобы не перегружать текст «Истории русской церкви» частными вопросами, связанными с необходимым анализом источников, митрополит издавал отдельные исследования в приложениях. Таким образом, в 1850–1880-х гг., параллельно с работой над «Историей русской церкви», митрополит Макарий обнаружил, описал и издал множество памятников древнерусской церковной письменности, среди которых – творения мниха Иакова «Память и похвала князю русскому Володимеру», «Житие блаженного Володимера», «Сказание страстей и похвала об убиении святых мучеников Бориса и Глеба» и др.

Эти приложения, включающие многочисленные публикации источников, в немалой степени способствовали тому, что исследование митрополита Макария превратилось «в своеобразный источник для его современников и исследователей младших поколений, которых автор своими трудами избавил во многом от тяжелой работы по сбору и первичному анализу материала»⁶.

Следует отметить, что некоторые из церковных историков создавали и самостоятельные источниковедческие работы. За труд под названием «Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки»

историк Александр Васильевич Горский взялся по поручению Филарета (Гумилевского) в 1849 г. А.В. Горский работал над описанием рукописей вместе с выпускником Московской духовной академии, археографом и археологом, профессором Симбирской семинарии К.И. Невоструевым.

За основу А.В. Горский и К.И. Невоструев взяли «Описание рукописей Румянцевского музея» (1837), составленное филологом-славистом академиком А.Х. Востоковым. Все рукописи были разделены на группы (Миней служебные, Обиходы, Святцы, Пасхалии и т.д.) и пронумерованы, указывалось количество листов.

А.В. Горский был в первую очередь историком, а не археографом, поэтому подвергал рукописи тщательному источниковедческому анализу. Но даже в академической среде это вызывало одобрение не у всех ее представителей. Документы из архива А.В. Горского знакомят нас с любопытным эпизодом. Были предложения исключить из «Описания славянских рукописей» научно-исторический аппарат и трансформировать его в простое перечисление хранящихся в библиотеке документов. Безусловно, с научной точки зрения неполнота и фрагментарность рукописей были объективны и неизбежны, но в духовной среде не обошлось без опасений: не будет ли все это способствовать умалению авторитета Церкви?⁷ Итогом напряженной работы нескольких лет явилось шесть томов «Описания». Этот труд в 1867 г. был удостоен Ломоносовской премии Императорской академии наук, назвавшей его «гражданским подвигом».

Не может не обратить на себя внимания широта охвата источников, на которые опирались церковные историки.

К работе над историческими сочинениями привлекались монастырские грамоты, летописи, рукописи из монастырских и храмовых библиотек, архивов духовных консисторий, музеев, а также богослужебная литература, жития святых и т.д.

Ценными историческими источниками являлись законодательные документы, «Акты археографической экспедиции», послания митрополитов, епископов. Церковные историки использовали в работе самые разнообразные делопроизводственные, статистические, судебные материалы. Архиепископ Черниговский Филарет (Гумилевский) в «Истории русской церкви» (1857) использовал следственные дела о староверах и сектантах из «Полного собрания законов Российской империи». Дмитрий Никанорович Беликов, работая над исследованиями «Старообрядческий раскол в Томской губернии (по судебным данным)» (1895), «Томский раскол» (1900–1901), «Старинный раскол в пределах Томского края» (1905), обращался к серии уголовных дел, состоявших в производстве Томского губернского суда с 1878 г. по 1882 г., к судебным делам, хранившимся в архивах Томского губернского правления и Томской духовной консистории.

Исследователи старообрядчества Петр Васильевич Знаменский и Николай Иванович Ивановский в своих работах опирались на записи бесед со староверами, этнографические наблюдения. Находили место в трудах церковных историков и ссылки на сочинения иностранцев, повествующих о политической и, что очень важно, духовной сферах жизни русского общества: итальянского писателя Плано Карпини, польских историков Мартина Кромера и Яна Длugoша, австрийского дипломата, писателя и историка Сигизмунда фон Герберштейна.

Следует отметить, что в XIX в. одним из ведущих информационных каналов, в том числе и для исторической науки, стала журналистика, поэтому материалы православной периодической печати с этого времени выступали в роли важнейшего исторического источника. Сформировавшаяся к середине XIX в. церковная периодическая печать играла значительную роль в общественной жизни пореформенной России. В журналах обсуждались проекты церковных реформ, события общественной жизни, состояние духовного образования. Журналы знакомили публику с произ-

ведениями русской и иностранной богословской литературы, философскими сочинениями.

Наряду с журналами широко привлекались в качестве источника материалы православных газет. Официальные печатные органы епархий – епархиальные ведомости, – как правило, состояли из двух частей: официальной, публиковавшей распоряжения Синода и епархиального начальства, и неофициальной, содержащей выписки из творений Святых Отцов и духовных писателей, темы для проповедей, историко-статистические описания епархий, поучения и беседы, исторические и краеведческие статьи. Большинство епархиальных ведомостей выходило два раза в месяц, некоторые еженедельно.

Широко использовал материалы епархиальных ведомостей П.В. Знаменский в исследовании «Духовные школы в России до реформы 1808 года» (1881). Из ярославских, вятских, пермских, вологодских, черниговских, владимирских, тамбовских, иркутских изданий автор извлекал богатейший материал об организации духовного образования в епархиях, местных церковно-приходских школах, духовных училищах и семинариях.

Некоторые из церковных историков XIX – первой четверти XX вв. предлагали собственные классификации исторических источников, что очень ценно, ведь, во-первых, классификация – это эффективное средство лучшего познания источников, а во-вторых, она помогает заглянуть в творческую лабораторию церковного историка и приоткрыть нам тайну – как работал с источниками церковный историк позапрошлого и прошлого столетий.

Выбор основания деления источников на группы при классификации – важнейший теоретический вопрос. От того, насколько правильно выбран принцип классификации и насколько последовательно он применен, зависят и результат классификации, и ее научное значение. Впервые над теоретическим обоснованием принципов классификации источников в российской науке задумались в начале XX в., т.е. тогда, когда начала складываться теория источниковедения, но вопросы деления источников по тому или иному признаку интересовали русских историков гораздо раньше. Необходимость организации и упорядочения «бездонного моря источников» была поставлена перед русской наукой в первой четверти XIX в., в период, когда обилие и многообразие источников превзошло исследовательские возможности⁸.

В качестве одного из наиболее ранних по времени примеров обратимся к классификации, предложенной архиепископом Филаретом (Гумилевским).

Источники для изучения русской церковной истории архиепископ подразделяет на две основные группы: «*известия частных лиц*» и «*церковные и государственные акты*». «Известия частных лиц», в свою очередь, историк разделил на «отечественные» и «иноземные». Среди отечественных источников этой группы архиепископ Филарет в первую очередь упоминает летописи. Историк выделяет следующие характерные особенности летописей: «почти каждая из них говорит преимущественно о событиях той области, где она писана», «все они говорят не об одних церковных событиях», «большая часть записанных ими случаев относится к частным предметам, – к построению храмов, монастырей, к посвящению иерархов»⁹. В целом, несмотря на недостатки, связанные с достаточно узким охватом церковных событий, историк оценивает летописи как «довольно обильный источник для церковной истории»¹⁰. Дополняет летописные тексты, «особенно относительно учения церкви, жизни и, частью, богослужения и правления», группа таких исторических источников как *сочинения древних учителей русской церкви* (митрополитов Илариона, Петра, Алексия, архиепископа Серапиона и др.)¹¹.

Далее из отечественных «известий частных лиц» архиепископ Филарет обособляет «*подробные записки о частных происшествиях*», пришед-

шие с XVII в. на смену летописям (к примеру, такие как «Сказание об осаде Троице-Сергиева монастыря» Авраамия Палицина, записки Сильвестра Медведева о стрелецком бунте и др.). Но поскольку большая их часть, за редкими исключениями, описывает «почти одни гражданские дела», более информативными и полезными для церковной истории, по мысли архиепископа, оказываются *«древние краткие заметки на рукописях и послесловия к старопечатным книгам»*¹² (А.Х. Востокова, П.М. Строева и других исследователей).

Далее следует подгруппа таких источников как *жития святых и святителей*. Автор сожалеет, что многие жития русских святых, написанные их современниками, остаются неизданными. А в Четых-Минеях, прологах и патериках «древние жития изменены и сокращены, так что в них недостает многих и весьма важных известий»¹³.

В сочинениях иностранных авторов, по мнению Филарета, известий о русской церкви (особенно, достоверных известий) немного: «Если исключим известия византийцев и некоторых западных летописей о первых временах христианства в России, и потом несколько заметок Длугоша, Кромера и других о юго-западе России, то затем почти ничего не останется, что мог бы отыскать полезного для себя у иностранцев историк русской церкви»¹⁴. Среди массива иностранных источников историк выделяет также записки австрийского дипломата, писателя и историка Сигизмунда фон Герберштейна. В отношении иных заметок иноземных путешественников о России архиепископ Филарет убежден, что они полны ошибок, ставших следствием поверхностного знакомства с предметом, а также клеветы на русскую церковь (как со стороны католиков, так и со стороны протестантов). Но при этом в самом тексте «Истории русской церкви» ссылки на сочинения иностранных писателей встречаются достаточно часто, что может свидетельствовать о неизбежности небеспристрастного отношения православного историка к писателям-иноверцам.

Вторая группа источников, выделенная архиепископом Филаретом, включала *церковные и государственные акты*: послания митрополитов, деяния соборов, княжеские грамоты. Автор приводит в качестве примера опубликованные в то время «Акты археографической экспедиции», исторические акты, юридические акты, «Полное собрание законов Российской империи».

Вопросу о том, каким образом следует классифицировать источники по церковной истории, уделил немало внимания историк Евгений Евсигнеевич Голубинский. Во введении к своему известному исследованию «История русской церкви» (1900) он пишет: «Источники истории, сколько их вообще может быть, разделяются на три класса – *письменные, вещественные и источники, представляемые живой жизнью* (если дело идет о народах живых, не вымерших)»¹⁵.

Письменные источники историк подразделяет на несколько видов:

Сказания «нарочито-повествовательные»: «летописи общие и частные» и «исторические монографии об отдельных, особенно замечательных лицах и событиях».

Сочинения «не нарочито быто- и нравоописательные», т.е. сочинения юридического и так называемого публицистического содержания.

Памятники «двоякого рода»: с одной стороны, – «деятели именно правительственной» – законодательные акты, указы и грамоты, а с другой стороны, – «умственно-нравственной жизни» (например, литературные источники)¹⁶.

Под вещественными памятниками историк понимал здания, предметы быта, произведения ремесел и искусств; под источниками, представляемыми «живой жизнью», – язык, народную поэзию, «поверия и суеверия».

Русская церковная история, по мнению Е.Е. Голубинского, была отражена во всех указанных источниках. Главная проблема заключалась в их

качестве. Летописание – основной источник для русской церковной истории – всегда отличалось односторонностью, поскольку описывало только жизнь правителей, но не жизнь народа, а для любой истории, в том числе церковной, в равной степени важны как история государственной власти, так и история народа. Таким образом, летописи давали церковной истории «голый каталог предстоятелей церкви, за древнейшее время далеко не полный и относительно хронологии далеко не удовлетворительный, и ничтожное количество отрывочных, но по качеству частью весьма неудовлетворительных известий о церковных делах»¹⁷.

Составители житий (еще одного немаловажного источника), считал Е.Е. Голубинский, мало обращали внимания на исторический контекст, в котором протекала жизнь описываемых ими святых: «свою скудную обстановку они рисуют не посредством живых черт, взятых из действительной жизни, а посредством общих мест и риторических фраз, в которых почти нет ничего живого и индивидуального, а только одно приложимое ко всякому месту и времени и ко всяким людям»¹⁸.

Таким образом, делает вывод Е.Е. Голубинский, летописи, как и жития, были бы совершенно недостаточным источником, если бы не существовало других источников – таких как памятники законодательства, юридические и публицистические сочинения. Не исключает автор из круга источников сатирические и обличительные произведения, которые, «изображая пороки и недостатки жизни современных обществ, через то самое становятся источником для истории этой жизни»¹⁹.

Церковный историк Михаил Эммануилович Поснов под источниками церковной истории понимал все то, что «так или иначе помогает установлению исторических действительных фактов из прошлой жизни церкви». Среди этой совокупности первое место М.Э. Поснов отводил «древнейшим монументальным памятникам и письменным документам»²⁰.

Все источники М.Э. Поснов делит на *непосредственные*, которые «описывают прямо по опыту наблюдаемую жизнь», и *посредственные*, «изображающие ход церковных событий, пользуясь чужими письменными данными или устными рассказами»²¹.

Две важнейшие группы источников, на его взгляд: *письменные памятники* и *монументальные источники*. К письменным памятникам историк отнес юридические акты, послания епископов, митрополитов, патриархов, сочинения учителей церкви и т. д., к монументальным источникам – произведения христианской живописи, архитектуры и скульптуры, которые хотя и «не рассказывают истории жизни христианской церкви на человеческом языке, но служат выражением духа и быта христиан, отражением их верований и настроений»²². Таковы, например, римские катакомбы, надписи на печатях, монетах, памятниках и иных предметах.

Помимо классификаций, церковные историки немало внимания уделяли подходам и способам работы с историческими источниками, помещая в свои книги весьма интересные и ценные рекомендации для исследователей.

Как отмечал во введении к «Истории русской церкви» Филарет (Гумилевский), для церковного историка мало просто ознакомиться со всеми источниками, «между источниками надобно делать выбор, – отличать достоверные от недостоверных, современные от поздних». Работа с источниками, по мысли архиепископа, – «труд утомительный, но необходимый, чтобы иначе история не была собранием сведений о небывалом; труд такой, который должен бы быть конченным прежде сочинения истории»²³.

Приступая к работе, историку следовало также «запасть сведениями по хронологии и древней географии России», «чтобы в источниках не смешивать событий совсем различных по времени и месту, хотя и сходных по содержанию, или не разделять одного и того же события на два».

Необходимо для историка и знание истории гражданской, «поелику же события русской церкви часто и тесно связывались с гражданскими событиями России, так что, часто не зная последних, трудно понять и первые»²⁴. Позднее историк М.Э. Поснов к перечню наук, необходимых для правильного прочтения и понимания источников, добавит дипломатику, сфрагистику, эпиграфику, палеографию, филологию, географию, хронологию²⁵.

Помимо разносторонних и глубоких знаний, в качестве важного требования к историку выступала объективность: «историк должен быть объективен, свободен от ложного патриотизма, от конфессиональных тенденций»²⁶. В подтверждение М.Э. Поснов приводит слова древнеримского мыслителя Цицерона: «Историк не должен говорить ничего ложного и не укрывать ничего истинного», а также христианского писателя конца III – начала IV вв., священномученика Лукиана: «Только одной истине должен приносить жертву тот, кто намерен писать историю»²⁷. Может быть, не случайно имена двух мыслителей, принадлежащих к разным эпохам, культурам, мировоззренческим системам, М.Э. Поснов поставил рядом с целью показать, что сущность истории и историка неизменны, несмотря на сменяющиеся друг друга эпохи.

Историк должен быть внимателен к источникам, он должен максимально объективно, точно и полно раскрывать их содержание в исторических сочинениях, не добавляя и не убирая фактов: «Задача историков извлечь (и выжать) из материала все, что служит к созиданию настоящей истории; но далее этого они пойти не могут и бессильны прибавить самого материала или его улучшить»²⁸.

Особенную трудность представляли те случаи, когда была очевидна недостаточность источников для изучения отдельных событий или целых исторических периодов: «Из обильных источников черпай полную рукой и, имея талант историка, только созидай настоящую историю. Но совсем иное дело, когда источники скудны. Чтобы сделать что-нибудь, пишущий историю должен превратиться в усерднейшего, так сказать, тряпичника, должен по десятку раз тщательнейшим образом перерывать всякий хлам, чтобы не оставить ни одного лоскута и лоскутка, который бы мог пойти в дело и послужить на пользу»²⁹.

Неоднозначным вопросом для церковной исторической науки того периода выступала степень возможного вмешательства историка в процесс интерпретации истории.

Например, митрополит Евгений (Болховитинов), довольствуясь «скромной ролью собирателя материалов или исследователя частных вопросов науки»³⁰, не стремился создавать обобщающую концепцию истории. История, по его мнению, должна быть повествованием, собранием фактов, имен, без субъективного отношения к этому собранию.

Похожих взглядов придерживался и митрополит Макарий (Булгаков). Подход к истории митрополита Макария был основан на «безусловной значимости реально свершившегося события как воплощения промысла божия». Митрополит полагал, что «единство исторического процесса обусловлено божественным домостроительством и потому не нуждается во внешней схематизации»³¹.

Преподаватель Московской духовной академии, писатель-публицист и общественный деятель Н.П. Гиляров-Платонов в статье «Несколько слов о механических способах в исследовании истории» подверг резкой критике такой подход митрополита Макария. Н.П. Гиляровский сравнивает митрополита Макария с летописцем, приводящим факты без опоры на анализ источника: «При построении истории мысль остается совершенно бездействующей, когда вся умственная работа заключается в чисто внешнем подборе и подгонке одного готового материала к другому, готовому же».

Без непосредственного, личного, авторского анализа источников, по мнению писателя, любой исторический труд – вовсе не труд, а лишь «изделие»³². «Идеальный историк», по мнению Н.П. Гилярова-Платонова, должен обладать особым искусством – «умением из хаоса разрозненных материалов воссоздать стройное течение прошлой жизни и представить его в цельной картине»³³.

То, что на первый взгляд могло показаться «нагромождением» историко-культурологических фактов и неумением или нежеланием их интерпретировать, на самом деле являлось принципиальной позицией историков. И митрополит Евгений, и митрополит Макарий считали, что задача историка – сделать доступными факты, а суть исторического процесса человеку открывает Бог. Этот принцип целиком отвечает синергической природе православного христианства, «утверждающей необходимость соработничества, сообразованности, согласованного лада между божественной энергией (благодатью) и энергией человека (волей) в деле спасения, соединения человека с Богом»³⁴.

Но поиски разумного баланса между передачей фактов и созданием по возможности целостной картины исторического развития продолжались и в XX в. М.Э. Поснов основную задачу историка формулировал следующим образом: «не просто описать действительность и познать ее без преследования каких-либо побочных целей, но сделать понятным целое историческое развитие, все изменения и, насколько возможно, объяснить ход истории»³⁵.

Таковы были общие настроения и подходы в работе с историческими источниками. Безусловно, не могло обойтись и без исключений. Порой цель сочинения (например, обличить староверов) заставляла церковного историка поступаться принципами уважительного, бережного и внимательного отношения к источнику. Из воспоминаний Е.Е. Голубинского об одном из его наставников, известном богослове митрополите Московском и Коломенском Филарете (Дроздове): «К памятникам истории митрополит Филарет относился варварски, со своей точки зрения оправдываясь в их истреблении тем, что они могли бы приносить вред. В библиотеке Вифанской семинарии есть раскольников рукопись, представленная митрополиту Платону (Левшину – К.К.). На переднем белом листе митрополит Платон сделал замечание о том, что православному богослову трудно бороться с раскольническими учителями, так как они смотрят на предмет с разных точек зрения. Филарет уничтожил этот лист... Филарет повырезывал места из писем митрополита Платона, казавшиеся ему вольными. Наконец, он предлагал Синоду исправить «Историю русской церкви» митрополита Платона, выпустив из нее места, казавшиеся ему неудобными»³⁶.

Другой пример: в произведении митрополита Макария (Булгакова) «История русского раскола, известного под именем старообрядства» (1855) присутствует заведомо ложный источник – Соборное деяние на еретика Мартина Армянина³⁷. Соборное деяние осуждало ересь некоего еретика Мартина, отстаивавшего двуперстие, сугубую аллилуйю, хождение посолонь и считавшего все эти обряды истинными и древними. Свои воззрения еретик Мартин изложил в книге «Правда», которая послужила для Киевского собора (1157) обличительным материалом против его автора. Писателями-староверами дьяконом Александром Керженским и Андреем Денисовым еще в 1722–1723 гг. было выявлено, что Соборное деяние представляет собой подлог, намеренно созданный для того, чтобы доказать, будто бы сохраняемые староверами обряды были принесены на Русь извне и не являлись истинными и древними. Митрополит Макарий, безусловно, не мог не знать о том, что источник является фальсификацией, но, стремясь привести как можно больше доказательств неправоты старообрядцев, он включил его в свое произведение.

Но даже такие факты не могут заслонить собой положительные перемены, произошедшие в церковной исторической науке. Труды церковных историков введены в научный оборот многочисленные и разнообразные источники по российской истории, предложены классификации источников, написаны источниковедческие исследования. Безусловно, взгляды историков не во всем были едины (что может говорить о постоянном развитии церковной исторической науки), но в том, что источнику в историческом исследовании принадлежит первостепенное значение, они были единодушны.

Библиографический список

Воспоминания Е.Е. Голубинского // Труды Костромского научного общества по изучению местного края: Третий исторический сборник. – Кострома, 1923. – Вып. 30. – С. 1780.

Гиляров-Платонов Н.П. Несколько слов о механических способах в исследовании истории // «Жизнь есть подвиг, а не наслаждение...»: Сборник сочинений / отв. ред. О. Платонов. – М., 2008. – С. 34–57.

Голубинский Е.Е. История русской церкви / Е.Е. Голубинский. – М.: Крутицкое патриаршее подворье, 1997. – Т. 1. – 1010 с.

Грот Я.К. Переписка митрополита Евгения с Державиным // Чтения 18 декабря 1867 года в память митрополита Киевского Евгения. – СПб., 1868. – С. 65–216.

Козлов В.П. Российская археография конца XVIII – первой четверти XIX века. – М.: Изд-во РГГУ, 1999. – 416 с.

Кузоро К.А. Труды А.В. Горского: к опыту осмысления развития русской церковной исторической науки середины XIX столетия // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – 2012. – № 2 (16). – Ч. 2. – С. 108–113.

Макарий, епископ Тамбовский и Шацкий. История русского раскола, известного под именем старообрядства. – СПб.: Тип. Морского министерства, 1858. – 416 с.

От редакции // Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский. История русской церкви. – М.: Изд-во Спасо-Преображенского монастыря, 1995. – Кн. 3. История русской церкви в период постепенного перехода ее к самостоятельности (1240–1589) / науч. ред. А.А. Турилов. – С. 5–10.

Поснов М.Э. История христианской церкви (до разделения церквей – 1054 г.). – М.: Высшая школа, 2005. – 648 с.

Пушкарев Л.Н. Классификация русских письменных источников по отечественной истории. – М.: Изд-во «Наука», 1975. – 280 с.

Репина Л.П. Историческая наука на рубеже XX – XXI вв.: социальные теории и историографическая практика. – М.: Круг, 2011. – 560 с.

Срезневский И.И. Воспоминание о научной деятельности Евгения, митрополита Киевского // Чтения 18 декабря 1867 года в память митрополита Киевского Евгения. – СПб., 1868. – С. 1–64.

Филарет (Гумилевский). История русской церкви. Период первый. От начала христианства в России до нашествия монголов (1237). – М.: Тип. В. Готье, 1857. – 183 с.

Хоружий С.С. Православная аскеза – путь к новому видению человека. – Библиотека Веб-центра «Омега», 2000 [Электронный ресурс]. – URL: <http://lib.eparhia-saratov.ru/books/21h/horuzhy/ascetic/ascetic.pdf> (дата обращения: 11.12.2012).

Шаховский Д.М. Митрополит Макарий как церковный мыслитель и историк // Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский. Ис-

тория русской церкви. – М., 1996. – Кн. 7. Период самостоятельности русской церкви / науч. ред. Д.Ф. Полознев, С.Г. Яковенко. – С. 7–14.

¹ Репина Л.П. Историческая наука на рубеже XX – XXI вв.: социальные теории и историографическая практика. – М.: Круг, 2011. – С. 350.

² Там же. – С. 343.

³ Там же. – С. 362.

⁴ Козлов В.П. Российская археография конца XVIII – первой четверти XIX века. – М.: Изд-во РГГУ, 1999. – С. 183.

⁵ Срезневский И.И. Воспоминания о научной деятельности Евгения, митрополита Киевского // Чтения 18 декабря 1867 года в память митрополита Киевского Евгения. – СПб., 1868. – С. 24.

⁶ От редакции // Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский. История русской церкви. – М.: Изд-во Спасо-Преображенского монастыря, 1995. – Кн. 3. История русской церкви в период постепенного перехода ее к самостоятельности (1240–1589) / науч. ред. А.А. Турилов. – С. 8.

⁷ Кузоро К.А. Труды А. В. Горского: к опыту осмысления развития русской церковной исторической науки середины XIX столетия // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – 2012. – № 2 (16). – Ч. 2. – С. 111.

⁸ Пушкарёв Л.Н. Классификация русских письменных источников по отечественной истории. – М.: Изд-во «Наука», 1975. – С. 231.

⁹ Филарет (Гумилевский). История русской церкви. Период первый. От начала христианства в России до нашествия монголов (1237). – М.: Тип. В. Готьё, 1857. – С. 4.

¹⁰ Там же. – С. 4.

¹¹ Там же. – С. 6.

¹² Там же. – С. 5.

¹³ Там же. – С. 5.

¹⁴ Там же. – С. 6.

¹⁵ Голубинский Е.Е. История русской церкви. – М.: Крутицкое патриаршее подворье, 1997. – Т. 1. – С. 8.

¹⁶ Там же. – С. 8.

¹⁷ Там же. – С. 9–10.

¹⁸ Там же. – С. 13.

¹⁹ Там же. – С. 10.

²⁰ Поснов М.Э. История христианской церкви (до разделения церквей – 1054 г.). – М.: Высшая школа, 2005. – С. 10.

²¹ Там же. – С. 10.

²² Там же. – С. 11.

²³ Филарет (Гумилевский). История русской церкви. Период первый. От начала христианства в России до нашествия монголов (1237). – М.: Тип. В. Готьё, 1857. – С. 7.

²⁴ Там же. – С. 7.

²⁵ Поснов М.Э. История христианской церкви (до разделения церквей – 1054 г.). – М.: Высшая школа, 2005. – С. 15.

²⁶ Там же. – С. 14.

²⁷ Там же.

²⁸ Голубинский Е.Е. История русской церкви. – М.: Крутицкое патриаршее подворье, 1997. – Т. 1. – С. 8.

²⁹ Там же. – С. 18.

³⁰ Грот Я.К. Переписка митрополита Евгения с Державиным // Чтения 18 декабря 1867 года в память митрополита Киевского Евгения. – СПб., 1868. – С. 66.

³¹ Шаховский Д.М. Митрополит Макарий как церковный мыслитель и историк // Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский. История русской церкви. – М., 1996. – Кн. 7. Период самостоятельности русской церкви / науч. ред. Д.Ф. Полознев, С.Г. Яковенко. – С. 9.

³² Гиляров-Платонов Н.П. Несколько слов о механических способах в исследовании истории // «Жизнь есть подвиг, а не наслаждение...»: Сборник сочинений / отв. ред. О. Платонов. – М., 2008. – С. 37.

³³ Там же. – С. 34.

³⁴ Хоружий С.С. Православная аскеза – путь к новому видению человека. – Библиотека Веб-центра «Омега», 2000 [Электронный ресурс]. – URL: <http://lib.eparhia-saratov.ru/books/21h/horuzhy/ascetic/ascetic.pdf> (дата обращения: 11.12.2012).

³⁵ Поснов М.Э. История христианской церкви (до разделения церквей – 1054 г.). – М.: Высшая школа, 2005. – С. 7.

³⁶ Воспоминания Е.Е. Голубинского // Труды Костромского научного общества по изучению местного края: Третий исторический сборник. – Кострома, 1923. – Вып. 30. – С. 39.

³⁷ Макарий, епископ Тамбовский и Шацкий. История русского раскола, известного под именем старообрядства. – СПб.: Тип. Морского министерства, 1858. – С. 1.

Поляков А.Г.

**ВЗГЛЯДЫ ЕПИСКОПА ВИКТОРА (ОСТРОВИДОВА) НА ЦЕРКОВЬ
И ЦЕРКОВНО-ГОСУДАРСТВЕННЫЕ ОТНОШЕНИЯ
В НАЧАЛЕ XX в. – 1919 г.**

Аннотация. В статье рассмотрены основные этапы формирования религиозно-политических взглядов епископа Виктора (Островидова) до принятия им архиерейской хиротонии, которые в 1927 г. явились одной из предпосылок его антисергианской позиции.

Ключевые слова: Русская православная церковь, епископ Виктор (Островидов), митрополит Сергей (Страгородский), митрополит Антоний (Храповицкий), церковно-государственные отношения.

Епископ Виктор (Островидов) – первый из иерархов, кто открыто выступил против церковной Декларации 1927 г. и в целом конформистского, просоветского церковно-политического курса заместителя патриаршего местоблюстителя митрополита Сергея (Страгородского), направленных на безоговорочную легитимацию светской власти и ее политики. Он увидел в этом ущерб внутренней духовной свободе Русской православной церкви (РПЦ), вынужденной вновь следовать за прагматическими интересами светской, тем более «безбожной» власти, чья деятельность была направлена на радикальную трансформацию традиционного (религиозного) общества¹.

Константин Александрович (в будущем епископ Виктор) Островидов родился 21 мая 1878 г. в Саратовской губернии. Летом 1899 г. Константин поступил на первый курс Казанской духовной академии².

На четвертом курсе (в 1903 г.) он написал курсовое сочинение под заглавием «Брак и безбрачие». Уже в этой работе формируется жизненное кредо Константина – будущего епископа Виктора. Во многом опирающийся на труды В.И. Несмелова, религиозно-философские рассуждения Константина можно свести к следующим основным положениям:

1. Жизнь «человека-животного» определяется исключительно побуждениями природы его организма и никогда не выходила за рамки биполярной дихотомии «приятное – неприятное», что воспринимается им как полезное и вредное, опасное и безопасное, т.е. не шла бы дальше только его чисто физического существования в качестве живого организма. Поиск человеком смысла жизни и существование религии выводят его за пределы физического существования. В своем стремлении определить действительный смысл своей жизни человек должен прийти прежде всего к отрицанию всякой ценности и вообще разумного значения для его жизни как чисто физического ее определения.

2. Содержание абсолютной жизни человека заключается в «творении добра», однако это должно быть независимо от физических мотивов и целей. Константин считал, что нравственная деятельность человека не может возникать ни из каких других побуждений, кроме идеальных, абсолютных. Во имя развития своего высшего духовного начала человек дол-

жен стать выше естественных влечений организма. Исключительным законом всей его деятельности должно служить нравственное самоопределение личности, которое ставит его выше всех тех мотивов, которые обуславливаются условиями жизни и потребностями физической природы организма. Порабощение физической природы человека ее нравственной сущностью не может быть без добровольного согласия на это.

Красной линией в работе проходит важная для нашего исследования мысль Константина о том, что рабство по принуждению, основанное на насилии, не является таковым в полном смысле, поскольку оно в качестве важного элемента предполагает еще добровольное согласие человека на свое положение³.

Курсовая работа была признана заслуживающей степени кандидата богословия. 28 июня 1903 г. Константин Александрович Островидов был пострижен в монашество с именем Виктор, а 29 и 30 июня над ним были совершены диаконская и иерейская хиротонии.

По окончании духовной академии с августа 1903 г. иеромонах Виктор начал свое служение в Саратовской епархии, а в январе 1905 г. был переведен на почетный и ответственный пост в Русской духовной миссии в Иерусалиме (РДМИ)⁴.

В 1908 г. в Киеве с 12 по 26 июля проходил IV Всероссийский миссионерский съезд. 18 июля иеромонах Виктор, находясь в отпуске в Киеве, выступил на съезде с пространным докладом об Иерусалимской духовной миссии. В своей речи он публично выразил свои религиозно-политические взгляды. В 1909 г. доклад о. Виктора был опубликован в виде отдельной брошюры⁵. Выделяя внешнее богатство Иерусалимской миссии, Виктор оценивал ее роль только в качестве исполнительницы треб, которые в значительной степени зависят от «сезона» наплыва паломников. При этом выделялось практическое отсутствие работы по отстаиванию религиозных интересов РПЦ в таком важном для многих конфессий месте. Подобная ситуация, по мнению Виктора, возникла благодаря тому, что миссия изначально складывалась в качестве инструмента международной политики светской власти. По мнению Виктора, политическая деятельность на службе российского правительства поставила миссию на ложный путь и «омертвила» ее религиозное содержание. Это, помимо прочего, проявлялось в том, что вместо братской любви и должного уважения к старшей Греческой православной церкви имело место крайне горделивое и пренебрежительное отношение к ней. В отношении греческого духовенства и иерархии миссией давались инструкции «преобразовать, перевоспитать»⁶.

Далее, развивая свою мысль, Виктор на примере взаимоотношений между русской и греческой церквями акцентирует внимание на вопросах возможного характера взаимоотношений церкви и государства; соотношения религиозной сущности и внешнего благополучия, богатства церкви. По мнению Виктора, внешне бедная греческая церковь в неблагоприятных условиях давления турецкого правительства, католического и протестантского прозелитизма в религиозном плане вполне успешно несколько веков живет самостоятельной жизнью – в отличие от РПЦ, только вступающей на путь существования вне государства. Виктор призвал восхититься «духовным могуществом» греческой церкви вместо встречающегося в РПЦ горделивого отношения к ее бедственному положению⁷.

Следующим важным моментом в докладе Виктора, отражающем его ценностные установки, является характеристика развивающихся в обществе социалистических идей. В социализме Виктор видит угрозу искоренения у людей религиозного чувства посредством соответствующего воспитания в школах молодого поколения. Он ставил в один ряд социалистов с представителями конкурирующих конфессий – «волки в овечьей шкуре», «бороться с которыми можно не иначе, как оставивши горделивое

себялюбие и вставши на путь искренних братских отношений любви всех православных поместных Церквей и отдельных чад их между собою»⁸.

Доклад стал предметом обсуждения в Синоде. Это несанкционированное начальником миссии выступление на съезде и его последствия серьезно осложнили бывшие уже напряженными отношения иеромонаха Виктора с архимандритом Леонидом.

В итоге в январе 1909 г. о. Виктор был назначен смотрителем Архангельского духовного училища. После личной просьбы 16 октября 1909 г. он был уволен с должности смотрителя училища и переведен в число братьи Свято-Троицкой Александро-Невской лавры. Через год его назначили настоятелем Свято-Троицкого Зеленецкого третьеклассного монастыря с возведением в сан архимандрита⁹.

Историк С.Л. Фирсов, анализируя генезис религиозно-политических (в конце 1920-х гг. антагонистических по отношению к епископу Виктору) взглядов митрополита Сергия (Страгородского), показывает, что в синодальной церкви царил дух «формализма», администрирования, а также беспрекословного послушания иерархии государству. Духовенство в начале XX в. в основном исполняло требы и не оказывало серьезного нравственного влияния на свою паству. Классическим примером синодального иерарха, придерживавшегося византийско-петровской «симфонии» церкви и государства, как справедливо считает С.Л. Фирсов, являлся митрополит Сергий. Он имел взгляд «на церковное служение как на государственную службу, где мистический элемент подавляется элементом практическим и где политическая целесообразность ценится если не выше, то, по крайней мере, наравне с «метафизической» церковной пользой»¹⁰.

Указанные противоречивые тенденции в жизни РПЦ отражены и в богословской полемике Виктора с митрополитом Сергием. Хотя их расхождения на «поверхности» носят богословский, экклезиологический характер, однако, как показала история церковно-государственных отношений в советское время, они оказали существенное влияние и на политические разногласия между епископом Виктором и митрополитом Сергием.

Архимандрит Виктор в своей статье «Новые богословы», написанной в 1911 г. и опубликованной в 1912 г., подверг критике епископов Сергия (Страгородского) и Антония (Храповицкого). Они, как утверждал Виктор, пытались рационализировать христианское учение, вытеснив из него мистическую, сверхъестественную сторону спасения человека¹¹. Последнее же епископы Сергий и Антоний рассматривали в плоскости нравственного естественного самосовершенствования самого человека и церковной организации¹², а отсюда выходит, что для спасения необходима внешняя организация¹³. Критикуя взгляды епископов Сергия и Антония, Виктор сравнивал их с еретиками XVI в. – социнианами¹⁴.

Сам Виктор в обосновании нравственности исходил из тезиса о том, что Христос в первую очередь Спаситель (в мистическом, сакральном, сверхъестественном смысле), а не просто моралист, учитель, на которого нужно ориентироваться как на нравственный идеал, ориентир, «маяк». «Тот же образ моралиста-учителя, каковым только и мог немощный ум человека обнять Христа, – есть образ не Его, а как раз Его врага – антихриста»¹⁵. Человек, по мнению Виктора, является носителем абсолютного, сверхъестественного, идеального начала. Нравственная деятельность личности может быть обусловлена только абсолютным, вечным, истинным содержанием жизни. Вне этого человек теряет всякий смысл своего существования, несмотря на его гуманистическую нравственность. Эти взгляды были опубликованы еще в 1904–1905 гг.¹⁶.

К моменту опубликования статьи Виктора «Новые богословы» (1912 г.) епископы Сергий и Антоний имели огромный авторитет как в административном, так и в богословском плане. Сергий в свое время был ректором

Санкт-Петербургской духовной академии, 11 лет находился в сане епископа, являлся доктором богословия, членом Синода, председателем Предсоборного совещания при Синоде. В 1895 г. за свой диссертационный труд «Православное учение о спасении», критикуемый Виктором, Сергей удостоен степени магистра богословия. Антоний, магистр богословия, являлся доцентом Санкт-Петербургской духовной академии, в разное время возглавлял Московскую и Казанскую духовные академии, имел 15-летний стаж в сане епископа, был членом Синода¹⁷.

В связи с этим представляется не случайным, что свою статью «Новые богословы» Виктор, настоятель «захолустного» Зеленецкого Свято-Троицкого монастыря Санкт-Петербургской епархии, напечатал в московском старообрядческом журнале «Церковь» под псевдонимом «Странник».

Несмотря на меры предосторожности, в связи с критикой епископов Антония и Сергея по отношению к Виктору, по его собственному свидетельству, продолжительное время имело место «нерасположение» этих иерархов, а со стороны последнего даже встречались препятствия назначению на должность ректора Тифлисской семинарии. Позднее митрополит Сергей возглавил РПЦ, а митрополит Антоний – РПЦЗ. В Декларации (27 июля 1927 г.) епископ Виктор увидел генезис критиковавшегося им ранее учения Сергея и причину того, что последний, как и его политический антипод Антоний¹⁸, не мог «мыслить Церковь без политической организации»¹⁹.

5/18 ноября 1918 г. указом патриарха Тихона и Синода по ходатайству митрополита Петроградского и Гдовского Вениамина настоятель Свято-Троицкого Зеленецкого монастыря архимандрит Виктор был назначен наместником Свято-Троицкой Александро-Невской лавры. Он возглавлял лавру в тяжелое время национализации церковной собственности и Гражданской войны. 2/15 декабря 1919 г. патриархом Тихоном и Синодом в соответствии с решением Поместного собора в Вятской губернии в уездном г. Уржуме была учреждена епископская кафедра, куда викарием был назначен архимандрит Виктор (Островидов), которому надлежало принять епископскую хиротонию²⁰.

Итак, епископ Виктор (Островидов) к началу 1920 г. имел собственные, но непопулярные среди известных иерархов суждения, умел самостоятельно анализировать церковно-государственные отношения. Он считал вполне естественным для России отделение церкви от государства. В вопросе возможности сосуществования церкви и противоборствующего в мировоззренческом плане государства, а также в отношении социализма во главу угла епископ ставил «духовное могущество» и «духовное единение» верующих. В экклезиологическом плане он отдавал приоритет религиозной, сакрально-мистической сущности Церкви над организационной формой и осуждал ее деятельность в угоду светской власти. Важность последнего усиливает то обстоятельство, что данные убеждения сформировались в условиях монархического государства, в котором на протяжении многих столетий Церковь имела особое, привилегированное положение.

Библиографический список

Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве церковной власти 1917 – 1943 гг. / сост. М. Е. Губонин. – М.: Изд-во Православного Свято-Тихоновского Богословского института, 1994. – 1064 с.

Виктор (Островидов), иеромонах. «Недовольные люди» (по поводу героев М. Горького). Три лекции иеромонаха Виктора. – СПб., 1905. – 79 с.

Виктор (Островидов), иеромонах. Заметка о человеке иеромонаха Виктора. – СПб., 1905. – 31 с.

Виктор (Островидов), иеромонах. Иерусалимская миссия. – Харьков, 1909. – 28 с.

Поляков А.Г., Кожевников И.Е. Виктор (Островидов) – епископ Ижевский и Вотский. – Киров, 2009. – 160 с.

Поляков А.Г. Викторианское течение в Русской православной церкви. – Киров, 2009. – 400 с.

Поляков А.Г. Викторианское течение в Русской православной Церкви: факторы распространения (конец 1927 – 1928 гг.) // Религиоведение. – 2012. – № 1 – С. 38–47.

Сергий (Страгородский). Православное учение о спасении // Труды Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Сергия. – Н. Новгород: Изд-во Вознесенского Печерского муж. монастыря, 2007. – 403 с.

Странник. Новые богословы // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. – 1912. – №16 (15 апреля). – С. 381–383.

Фирсов С.Л. Время в судьбе: Святейший Сергий, Патриарх Московский и всея Руси (к вопросу о генезисе «сергианства» в русской церковной традиции XX века). – Изд. 1-е. – СПб., 1999. – 208 с.

Храповицкий Антоний. Церковность или политика? // Православная Русь. Церковно-общественный орган Русской православной церкви за границей. ORTHODOX RUSSIA. – 1996. – №9 (1/14 мая). – С. 3–4.

¹ См.: Поляков А.Г. Викторианское течение в Русской православной церкви. – Киров, 2009; Поляков А.Г. Викторианское течение в Русской православной церкви: факторы распространения (конец 1927 – 1928 гг.) // Религиоведение. – 2012. – № 1. – С.38-47.

² Поляков А.Г., Кожевников И.Е. Виктор (Островидов) – епископ Ижевский и Вотский. – Киров, 2009. – С.3-37.

³ Национальный архив Республики Татарстан. Ф. 10. Оп. 2. Д. 564. Л. 3-13, 45-46, 56, 89-90.

⁴ Поляков А.Г., Кожевников И.Е. Виктор (Островидов) – епископ Ижевский и Вотский... – С. 3-37.

⁵ Виктор (Островидов), иеромонах. Иерусалимская миссия. – Харьков, 1909.

⁶ Виктор (Островидов), иеромонах. Иерусалимская миссия... – С.5-6,10.

⁷ Виктор (Островидов), иеромонах. Иерусалимская миссия... – С.11.

⁸ Виктор (Островидов), иеромонах. Иерусалимская миссия... – С.14.

⁹ Поляков А.Г., Кожевников И.Е. Виктор (Островидов) – епископ Ижевский и Вотский. – С. 3-37.

¹⁰ Фирсов С.Л. Время в судьбе: Святейший Сергий, Патриарх Московский и всея Руси (к вопросу о генезисе «сергианства» в русской церковной традиции XX века). – Изд. 1-е. – СПб., 1999. – С. 28-30, 32-33.

¹¹ Сергий (Страгородский). Православное учение о спасении // Труды Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Сергия. – Н.Новгород, 2007. – С.7-209.

¹² Странник. Новые богословы // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. – 1912. – №16 (15 апреля). – С.381-383.

¹³ Ответы Епископа Виктора Островидова на 15 вопросов ОГПУ по поводу «воззвания» митрополита Сергия от 29 июля 1927 г. (ксерокопия) // Вятский епархиальный архив (ВЕА). Материалы по вопросу о канонизации епископа Виктора (Островидова). На октябрь 2009 г. материалы находились в виде россыпи в ВЕА в папке под заглавием: «Епископ Виктор Островидов». Документ на 5 стр., рукопись. Вопросы ОГПУ на 1 стр., машинопись (ксерокопия).

¹⁴ Странник. Новые богословы... – С.381-383.

¹⁵ Виктор (Островидов), иеромонах. «Недовольные люди» (по поводу героев М. Горького). Три лекции иеромонаха Виктора. – СПб., 1905. – С.79.

¹⁶ Виктор (Островидов), иеромонах. Заметка о человеке иеромонаха Виктора. – СПб., 1905; Виктор (Островидов), иеромонах. «Недовольные люди»...; Странник. Новые богословы... – С. 381-383.

¹⁷ Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве церковной власти 1917 – 1943 гг. / сост. М. Е. Губонин. – М., 1994. – С.840-841,895;

Сергий (Страгородский) // URL: <http://drevo.pravbeseda.ru/index.php?id=370>.

¹⁸ Храповицкий Антоний. Церковность или политика? // Православная Русь. Церковно-общественный орган Русской православной церкви за границей. ORTHODOX RUSSIA. – 1996. – №9 (1/14 мая). – С.3-4.

¹⁹ Ответы Епископа Виктора Островидова на 15 вопросов ОГПУ по поводу «воззвания» митрополита Сергия от 29 июля 1927 г // ВЕА. Материалы по вопросу о канонизации епископа Виктора (Островидова).

²⁰ Поляков А.Г., Кожевников И.Е. Виктор (Островидов) – епископ Ижевский и Вотский... – С. 3-37.

Титорева Г.Т.

ИСТОРИЯ ОХОТСКОЙ СПАСО-ПРЕОБРАЖЕНСКОЙ ЦЕРКВИ

Аннотация: В статье прослежена история строительства и деятельности первой православной церкви в Приохотье в период с XVII в по XX в. Отмечено важное политическое, социально-историческое значение храмовой постройки для закрепления русской государственности на вновь освоенных землях и присоединения коренных жителей к российскому сообществу.

Ключевые слова: православие, Охотск, строительство церквей, христианизация эвенов, российский Дальний Восток.

Необходимость в возведении православных церквей в Приохотье возникла вместе с приходом в этот северный край русских казаков, основавших здесь в 1647 г. первый острог. Кроме того, начавшаяся в середине XVIII в. активная христианизация эвенов (ламутов) также требовала постоянного присутствия в этих местах священнослужителей и помещений для выполнения ими своих обязанностей.

В октябре 1726 г. в Охотск прибыла экспедиция Витаса Беринга. Для своей команды он возил походную «полотняную» церковь с полным составом церковных служителей. Немногочисленные в то время православные жители Охотска имели возможность совершить в ней необходимые обряды¹. В донесении Беринга в Адмиралтейств-коллегию от 5 апреля 1730 г. сообщается о недостатке церквей и священников в Охотско-Камчатском крае и отмечается, что «тамошние жители, которые русские, весьма желают, чтобы при каждом остроге определен был священник»².

В специальном «определении» от 22 декабря 1730 г. Правительствующий Сенат постановил построить церкви в большинстве острогов Камчатки, а также в Охотске. И «для успешнейшего нравственного перерождения камчадалов признал за лучшее сверх приходских священников прислать туда для служения и проповеди высшую духовную особу с образованием»³.

9 апреля 1731 г. вышел указ Правительствующего Сената об образовании самостоятельного Охотского правления, с подчинением ему всего Камчатского полуострова⁴. Одновременно в Сибирском приказе была составлена обширная инструкция из 33 пунктов о порядке управления новым краем. Один из ее пунктов предусматривал также строительство в Охотске, столице вновь образованного края, церкви. Необходимо отметить, что до появления церкви в Охотске существовала часовня. Она отмечена на известном «Плане Охотского острога и порта» 1737 года. На нем указаны годы возведения всех построек, в частности, в 1735 г. часовня на карте острога уже была нанесена, а среди строений 1737 г. значится «вновь заложенная церковь»⁵.

Актуальность постройки православного храма была связана еще и с государственной политикой того времени. Христианизация коренных жителей Охотского края должна была способствовать закреплению русской государственности на вновь освоенных землях, присоединению их жите-

лей к российскому сообществу. Поэтому, наряду с миссионерской деятельностью, большое значение придавалось строительству постоянно действующих церквей, откуда можно было вести работу по распространению христианства на обширных, но слабо исследованных северных территориях.

Возведение первой церкви в Охотске было начато, вероятно, в 1735 г. Располагалась она на том месте, где сейчас находится поселок Морской. По сведениям В.Г. Вуса, в 1736 г., когда в Охотске замедлились строительные работы, «строилась лишь одна церковь, заложенная в прошлом году». Автор, описывая, как выглядел Охотск в 1738, отмечает: «...за 2 года срубили только две избы... и вяло возводили деревянную церковь»⁶. К 1737 г. население Охотска выросло до 300 человек, вместе с этим усилилась необходимость в возведении храма. Первый командир Охотского порта Г.Г. Скорняков-Писарев в 1740 г. сообщал Святейшему Синоду, что в Охотске нет священника, «а временно заменяет его Беринговой экспедиции иеромонах Дамаскин»⁷.

Постройка храма во имя Преображения Господня, по свидетельству А.С. Сгибнева, была завершена в 1742 г. Важную роль в этом событии сыграл командир Охотского порта Антон Мануйлович Девиер⁸. Однако 11 января 1744 г. церковь сгорела. 30 июня 1744 г. в Охотск прибыла миссия архимандрита Хотунцевского. Он заложил и в том же году освятил новую церковь с прежним наименованием, «не дождав благословения преосвященного иркутского, за что, вероятно, и боялся гнева из Иркутска»⁹. Строительство новой церкви лично контролировал вновь назначенный командир Охотского порта Афанасий Зыбин. Церковь была окончательно построена в 1745 г., а через два года к ней пристроили колокольню¹⁰. К тому времени архимандрит Хотунцевский уже уехал на Камчатку. Он пробыл в Охотске год – до 7 июля 1745 г. Уезжая, Хотунцевский оставил из своей свиты в помощь охотскому священнику Иосифу Хмылеву священника Филиппа Энко. Однако вскоре выяснилось, что тот бросил без попечительства в Чернигове семью и скрыл этот факт, поступая в миссию. Филиппу Энко запретили священнослужение и отправили в Москву, а Хотунцевский получил за свою неосмотрительность строгое замечание от Святейшего Синода¹¹.

Будучи в Охотске в 1744 г., архимандрит Хотунцевский по просьбе жителей селения Иня благословил постройку там православной часовни, на месте которой позже, в 1840-х гг., была построена инская Николаевская церковь. Иосаф Хотунцевский прославился активной христианизацией коренных народов Камчатки и Приохотья, а также открытием сети школ, главным образом миссионерских и церковно-приходских.

К 1770-м гг. портовый город Охотск выглядел следующим образом: в центре его, обнесенном палисадом с четырьмя сторожевыми будками и воротами, находилась крепость с казенными зданиями, посередине – церковь и колокольня, рядом с церковью – дом командира и канцелярия Охотского порта¹².

В 1786 г. в Охотск прибыл Г.А. Сарычев, участник экспедиции Биллингса-Сарычева, а впоследствии видный ученый, адмирал, почетный член Академии наук. В своих дневниках он записал, что город «...состоит из одной деревянной церкви, крепости, обнесенной палисадом и нескольких магазинов»¹³. В 1809 г. по поручению начальника Охотского порта М.И. Миницкого вновь избранный староста Спасо-Преображенской церкви Алексей Бушуев начал сбор средств на постройку новой церкви, которая была отстроена и освещена в 1812 г.¹⁴.

Месторасположение Охотска изначально было выбрано неудачно. Город неоднократно затапливало, поэтому в 1815 г. было принято решение о его переносе на Тунгусскую Кошку – на р. Кухтуй. Дома, казармы, административные здания и склады разбирались, перевозились на новое место и там собирались заново¹⁵. Вероятно, церковь переносить не стали, так

как старое поселение продолжало существовать. На новом месте церковь была возведена в 1829 г. Она стояла на углу улиц Большанка и Корабельная, ныне улицы Ленина и Белолипского (фото 1).



Фото 1. Охотская Спасо-Преображенская церковь постройки 1829 г. Из фондов Охотского краеведческого музея им. Е.Ф. Морокова.

В архиве сохранилась ведомость с подробным описанием новой церкви.

«ВЕДОМОСТЬ О ЦЕРКВИ

Преображения Господня, Охотского порта за 1830 год.

1. Построена 1829 года тщанием прихожан, в особенности же тщанием Начальника Охотского порта флота капитана 1-го ранга и Кавалера Валронта.

2. Зданием деревянная, а таковою же колокольнею крепка.

3. Престолов в ней три, в настоящей холодной во имя Преображения Господня, в пределах теплых во имя Покрова Божьей Матери и двух Святителей: Николая и Иннокентия.

4. Утварью достаточна.

5. Причта положено по штату 1823 года: один протоиерей, два священника, дьякон и четыре причетника.

6. Земли при сей церкви не имеется.

7. Дома у священно- и церковно-служителей собственные, деревянные.

8. На содержание священно- и церковно-служителей получается жалования от местного окружного казначейства 2300 рублей и за хлеб 2155 рублей 50 копеек. Содержание им достаточно.

9. Зданиев, принадлежащих к сей церкви, не имеется.

10. Расстоянием сия от Консистории 3588 S; от Духовного правления 1014 верст.

11. Ближайших церквей нет.

12. Приписной церкви нет.

13. Домовой церкви в сем приходе нет.

14. Опись церковному имуществу есть, сделана в 1822 году скреплена Архимандритом Серапионом, утверждена печатью Якутского Духовного – Г.Т.) правления.

15. Приходно-расходные книги о суммах свечной и церковной записи и печатью Духовного правления ведутся исправно и хранятся в целости.

16. Копии метрических книг с 1808 года хранятся в целости.

17. Исповедные росписи с 1810 года хранятся в целости.

18. Обыскной книги не имеется»¹⁶.

Средства на строительство нового храма поступали не только из епархиального фонда. Так, в 1827 г. «жителями и обывателями Верхоянского округа» было пожертвовано 384 руб. 75 коп. «на вновь сооруженную в Охотске церковь»¹⁷. «Пожертвовано разными якутами» 459 руб. 35 коп.¹⁸. Всего «по книге сборов на построение вновь церкви из разных мест собрано 7725 руб.»¹⁹.

В то время благочинным в Охотскую и Гижигинскую церкви был определен протоиерей Петр Багрянцев. Священником Охотской Преображенской церкви служил Евсений Протопопов. Известны имена и церковнослужителей – диакон Федор Копылов, дьячки Гавриил Верещагин и Илья Коллегов²⁰.

К 1820-м гг. практически завершилась христианизация эвенов (ламуты) в Приохотье²¹. Большинство из них было приписано к приходу Охотской Спасо-Преображенской церкви. Кочевой образ жизни новообращенных и значительная удаленность территории их проживания требовали от священника постоянных разъездов. Возросшее число прихожан, несомненно, повышало роль церкви в жизни региона и требовало расширения штата священнослужителей. Кроме того, и сам город к тому времени значительно разросся. В 1833 г. в Охотске проживало всего 1100 человек, из них 25 духовного ведомства²². При новой Спасо-Преображенской церкви была открыта церковно-приходская школа²³. В 1844 г. священник Охотской церкви Протопопов по заданию Камчатской епархии перевел на якутский язык «русский букварь» («Пространный катехизис»), который, к сожалению, не нашел применения²⁴.

В 1842-1843 гг. преосвященный Иннокентий, митрополит Камчатский, Курильский и Алеутский, объехал всю епархию, осмотрел камчатские и охотские приходы, проделав сложный путь на собаках и оленях. С 25 февраля по 8 марта 1843 г. он проживал в Охотске, где, как и в других церквях, отслужил литургию и обратился со словом проповеди к прихожанам²⁵. Святитель Иннокентий за 20 лет до этого уже бывал проездом в Охотске. В 1823 г. он с миссионерскими целями ехал на о. Уналашка, сделал остановку в Охотске и 30 августа 1823 г. отбыл на Курилы.

В 1840-е гг. Охотск теряет свои позиции. Российско-Американская компания в 1845 г. перенесла торговый порт из Охотска в Аян, а в 1849–1850 гг. Охотский порт был закрыт и переведен в Петропавловск-на-Камчатке. К тому времени было ликвидировано и самостоятельное Охотское приморское управление. Оставшиеся в Охотске «морских зданий дом Портового начальника, казарма нижних чинов, башня и двухэтажный магазин были переданы в пользу тамошней церкви взамен тех немногих вещей, какие взяты были морским ведомством из зданий Российской Американской компании в Охотске, пожертвованных в пользу тамошней же церкви»²⁶. Правда, воспользоваться этим даром Охотской церкви не пришлось. «Покинутые компанейские и портового управления здания, пожертвованные местной церкви, постепенно разваливались и растаскивались»²⁷. К 1855 г. население Охотска значительно уменьшилось. Если в 1839 г. оно насчитывало 1660 человек, то сейчас только 270, а в 1864 г. – всего 170 человек²⁸. Большинство прихожан Охотской церкви составляли эвены и якуты.

В 1866 г. трудами старосты Спасо-Преображенской церкви, охотского купца 2-й гильдии Алексея Федоровича Бушуева вокруг храма была установлена ограда, за что староста Бушуев был награжден серебряной медалью для ношения на шее на Станиславской ленте (фото 2). Стоимость постройки составила одну тысячу рублей²⁹.

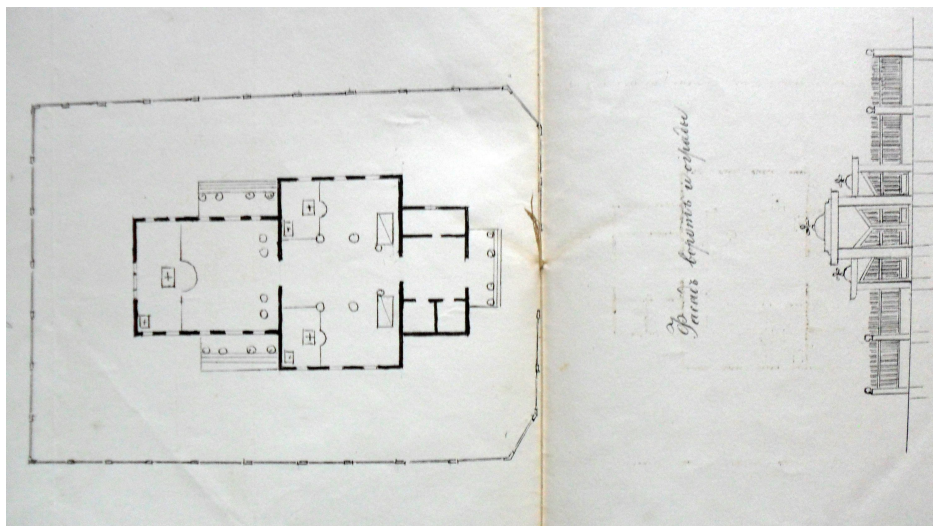


Фото 2. План ограды Охотской церкви, построенной А. Ф. Бушуевым в 1866 г. Национальный архив Республики Саха (Якутия).

В «Записках надворного советника Филиппеуса о Камчатке и портах Охотского моря» автор пишет, что в 1884 г. Охотск выглядел неприветливо, только «старый собор, довольно хорошо сохранившийся, и несколько новых порядочных строений издали придают довольно приличный вид селению...»³⁰. Однако старый собор постройки 1829 г. только издали производил впечатление хорошо сохранившегося. Архивные документы того времени свидетельствуют, что к середине 1880-х г. Охотская Спасо-Преображенская церковь пришла в состояние полной ветхости, спасти от которой не могли и частые ремонты. О сложностях поддержания здания в рабочем состоянии свидетельствуют документы, отложившиеся в исторических архивах.

«ПОСТАНОВЛЕНИЕ

1887 года июля 5 дня. Город Охотск.

Члены Охотского приходского Попечительства в собрании своем, состоявшемся на настоящее число обсуждали разные вопросы, касающиеся ремонта Охотской Спасо-Преображенской церкви, именно: 1. Заявление члена Попечительства, церковного старосты Александра Бушуева, о том, неудобно ли будет для расходов по ремонту храма выдать ему из церковных сумм для этой надобности аванса в том размере, какой найдет нужным выдать Попечительство. 2. Заявление пильщиков, якутов Михайлова и Захарова, о возврате им денег 4 руб. 20 коп. за купленные ими подпилки, употребленные для оттачивания маховой пилы при пилке теса. 3. Заявление доставщика корья для церкви и даче ему помощи людьми и лодками для провода плотов с корьем через устье реки Кухтуй. 4. О приобретении инструментов, нужных при производстве ремонтных работ при церкви.

... По всестороннему обсуждению вышеизложенных вопросов члены Охотского приходского Попечительства единогласно постановили: а). Производителю работ по ремонту храма члену Попечитель-

ства церковному старосте Александру Бушуеву отпустить из присланных на ремонт церкви 1818 руб. 72 коп. авансом на расходы по ремонту церкви и на покупку нужных инструментов шесть сот рублей, выписав их расходом из церковных сумм по книгам церкви, приложив документом копию с настоящего постановления; б). Выдать ему же, Александру Бушуеву, от приходского Попечительства шнуровые книги на записку прихода и расхода денег, отпускаемых ему на производство расходов по ремонту церкви и на записку прихода, расхода и остатка материалов и инструментов, приобретенных для ремонта Охотской церкви; в). Если отпущенного Бушуеву аванса будет недостаточно для окончания ремонта, то г. Бушуев имеет заявить об этом председателю Попечительства; с). По окончании ремонта церкви г. Бушуев обязывается доставить выданные ему книги с документами Охотскому приходскому Попечительству, по рассмотрении коих и утверждению расходов, книги эти вместе с оправдательными документами передать Охотской церкви для приложения документами в расход денег, отпущенных на ремонт церкви. ... По 3-му (вопросу – Г.Т.): принять предложение личных услуг члена Попечительства казака Иннокентия Тюшева по проводу плотов с корьем для церкви через устье реки Кухтуя и рабочих, предложенных для этой надобности членами Попечительства, а также пригласить для этой цели и прочих обывателей города. По 4-му: нужные для остружки и выправки теса, снятия крыши и прочих работ по ремонту церкви инструменты как-то: ломы, рубанки, фуганки и проч., а также и точило для оттачивания инструментов, производитель работ член Попечительства Александр Бушуев имеет приобретать покупкою на деньги, отпущенные ему для ремонта... и 5-е). Для ведения письменного производства дел, касающихся ремонта Охотской церкви, Попечительством единогласно избран неперменный член Попечительства, священник Охотской Спасо-Преображенской церкви, Кесарь Паргачевский, как лицо, которому интересы церкви и Попечительства должны быть более близки, чем кому-либо другому из членов Попечительства»³¹.

А спустя полгода Кесарь Паргачевский подал рапорт о результатах проведенного ремонта:

*«Его Преосвященству Преосвященнейшему Гурию, Епископу
Камчатскому, Курильскому и Благовещенскому.
Причта Охотской Спасо-Преображенской церкви
ПОКОРНЕЙШИЙ РАПОРТ*

Причт Охотской Спасо-Преображенской церкви, припадая к стопам Вашего Преосвященства, нравственным своим долгом считает донести о происходившем ремонте крыши Охотской Спасо-Преображенской церкви в минувшем 1887 году. Ремонт начался в июле и был окончен в августе месяце. Хотя члены приходского Попечительства под благотворным председательством исправника Хомякова затратили на этот ремонт около 600 рублей из церковных сумм, но от течи церковь не избавили, а напротив, после ремонта хуже прежнего оказалась течь.

Несмотря на то, что после каждого дождя начинали вновь исправлять крышу, где оказывалась течь, но было все напрасно. Так, 21 сентября, во время ненастья оказалась течь в 19 местах (раньше же была только в 12 местах). Из числа 19 мест течь оказалась на самых важных местах, а именно: в пределах святителей и чудотворцев Николая и Иннокентия, в Атаре пред Престолом Божиим. ... Данное время, как слышно, что Попечительство вновь намеревается исправ-

лять крышу, но неизвестно, из церковных ли сумм будет оно расходоваться или же из собственных своих, вероятнее всего, что из церковных, так как в Попечительстве и средств то нет.

Священник Кесарь Паргачский, псаломщик Иннокентий Мамин. Феврала 23 дня 1888 г. Г. Охотск»³².

В ответ на это обращение «В Каматской Духовной Консистории приказали: поручить начальнику миссии Протоиерею Александру Протопопову, имеющему сопровождать Его Преосвященству при обозрении Камчатской епархии, произвести дознание по изложенному в сем рапорте делу о неудовлетворительном ремонте крыши Охотского храма, с тем, чтобы о результатах дознания донес его Преосвященству на его Архипастырское благоусмотрение, о чем дать знать надписью Вашему Высокоблагословению для должного исполнения.

25 мая 1888 г.

Присутствующий священник Афанасий Шадрин (?), секретарь Н. Черных»³³.

Было очевидно, что церковь нуждается в новом здании. Решение об его строительстве было принято Камчатским епархиальным советом. Однако история возведения нового храма была связана с большим скандалом, в разрешении которого приняли участие и епархиальное начальство, и Святейший Синод, и даже военный Губернатор Приморской области. Начало конфликта отражено в следующем документе:

«ВЫПИСКА

Из постановления Охотского церковно-приходского Попечительства, состоявшегося на 3 число ноября 1888 года.

Постановило: 1. Взамен предположенной и разрешенной к постройке в г. Охотске церкви на каменном фундаменте вместимостью на 200 человек, построить на имеющийся капитал храм без каменного фундамента вместимостью на 60 человек по плану № 1 Высочайшие одобренному для постройки церквей в казенных селениях Восточной и Западной Сибири, на что и испросить по телеграфу утверждения Преосвященнейшего Гурия, епископа Камчатского, Курильского и Благовещенского через господина Председателя Попечительства. 2. Устроить около церкви отдельную колокольню на столбах с куполом и крестом. 3. В виду совершенно ветхости старого храма грозящего разрушением и поэтому представляющимся в высшей степени опасным для отправления в нем служб, приступить нынче к заготовлению лесного материала для новой церкви...

Подлинность подписали: Председатель Попечительства Херсонский, непреременные члены: священник К. Паргачевский, староста церковный А. Бушуев, члены: мещанин Алесей Бушуев, делопроизводитель Титов, мещанин Иераним Бушуев, урядник Павел Брусенин и урядник Иннокентий Тюшев»³⁴.

Исполняя данное постановление, староста Алексей Бушуев выехал в Якутск на поиски профессиональных строителей. Работы по возведению храма планировалось начать в апреле 1889 г.

«Его Превосходительству господину Якутскому губернатору Старосты Охотской Спасо-Преображенской церкви Алексея Федоровича Бушуева

Прошение

Членами приходского церковного попечительства ... уполномочен я нанять сведущего в постройке церквей человека, который бы руководил работами вновь строящегося в г. Охотске Храма. Зная, что всеми почти строительными работами в г. Якутске, в том числе и

постройками церквей, заведуют скопцы Марфинского селения, как люди более ответственные и честные, я имею честь покорнейше просить Ваше Превосходительство уволить в г. Охотск по моему выбору и под мою личную ответственность одного мастера по строительной части из среды скопцов Марфинского селения, который бы мог быть уставщиком работ вновь строящегося храма в г. Охотске ... 4 марта 1889 г.»³⁵.

Видимо, просьба А. Бушуева была удовлетворена, и в Охотск он вернулся с мастером Дмитриевым, который начал строительство храма. В это время избирается новый староста Охотской церкви, на которого в дальнейшем будет возложена вина за неудачную постройку.

Суть преступного нарушения заключалась в том, что, не дождавшись разрешения на изменение проекта от епархиального начальства, староста Спасо-Преображенской церкви врач Сергей Любимов и священник этой церкви Кесарь Паргачевский начали возводить храм меньшего размера, чем это предусматривалось первоначально. Когда об этом стало известно епархиальному начальству, было назначено расследование.

«ПОСТАНОВЛЕНИЕ

1889 года ноября 22 дня. Г. председателем церковно-приходского Попечительства сего числа членам оного предложены на обсуждение и решение следующие вопросы: 1. О назначении согласно отношения о. Благодинного Охотских церквей от 21 сего ноября за № 2 трех членов от Попечительства для присутствования в качестве депутатов при производстве ими по распоряжению Епархиального начальства следствия по делу о начатии без разрешения этого начальства бывшими Благодинным Охотских церквей священником о. Паргачевским и церковным старостой Любимовым постройки в г. Охотске нового храма на 60 человек. 2. Об увольнении из г. Охотска мастера Дмитриева и выдачи ему, согласно контракта прогонных денег до г. Якутска и жалования за два месяца, считая с 25 сентября сего года. 3. О постройке нового храма вместо начатого на 60 человек. 4. О высылке 8000 р. принадлежащих Охотской церкви. 5. О заготовлении лесного материала для постройки храма на 100 человек. 6. О приеме Попечительством материалов для постройки нового храма церковным старостой Бушуевым от бывшего церковного старосты Любимова. По обсуждении всех вышеизложенных вопросов, члены Попечительства единогласно постановили: 1. Для присутствования в качестве депутатов при производстве о. Благодинным священником Черных следствия по делу о незаконно начатой постройке в г. Охотске нового храма на 60 человек запрещенным священником Паргачевским и устраненным от должности церковным старостой Любимовым назначить от Попечительства трех членов оного, именно: пятидесятника Брусенина, урядника Тюшева и мещанина Алексея Бушуева. 2. Так как постройка храма на 60 человек по распоряжению Епархиального начальства приостановлена, а к постройке церкви на 100 человек за неимением средств ныне приступить невозможно, ...то по сему и в видах дальнейшего напрасного производства мастеру Дмитриеву жалования освободить его согласно выраженного им Попечительству желания от всех обязательств по заключенному с ним в г. Якутске контракту, предоставив ему ныне выехать туда; при чем Дмитриеву, в силу того же контракта выдать жалование за 2 месяца, считая с 25 сентября в количестве 160 руб., а также прогоны на две лошади по расстоянию от Охотска до г. Якутска 1040 верст, полагая по 3 коп. на версту и лошадь 62 р. 40 коп. Всего же двести двадцать два руб. сорок коп. А как в Охот-

ской церкви в настоящее время никаких средств не имеется, то просить старосту г. Бушуева не отказать удовлетворить Дмитриева из собственности сказанными деньгами впредь до получения сумм на постройку нового храма. 3. По получении денег на постройку нового храма разобрать строившуюся на 60 человек церковь до балок белых полов и затем приступить к постройке храма на 100 человек, предварительно пристроив с одной стороны фундамент. Разобранный же лес, как совершенно уже готовый и годный, употребить на ту постройку, что по личному заявлению Попечительству экспертов мастера Дмитриева и якута Константина Макарова не только нисколько не изменит прочности самой постройки здания, но даже устранил большие расходы по заготовлению и обработке лесного материала, так, как за употреблением в дело того материала дополнительная заготовка леса не будет превышать разницу между постройкой церкви на 60 и 100 человек и, таким образом, как подтвердили эксперты, убыток от строившейся церкви на 60 человек выразится относительно в небольшой сумме, т.е. такой, какая потребуется на разборку и новую кладку стен, что же касается пристройки фундамента, то расход на этот предмет потребуется самый незначительный. 4. Так как за отсутствием в настоящее время каких-либо церковных денег должна остановиться постройка Св. Храма, то просить г. председателя Попечительства обратиться по телеграфу с ходатайством к его Преосвященству Преосвященнейшему Гурию о позаимствовании на тот предмет из Благовещенского Комитета по постройке церквей 5000 руб. или войти в сношение с г. Приамурским генерал-губернатором о взаимобразном отпуске этих денег из экстраординарного кредита, состоящего в распоряжении его Высокопревосходительства. 5. Так как в настоящее время не имеется церковных денег, то заготовление дополнительного материала не производится впредь, пока Попечительство не изыщет для этого средств. 6. Принять от церковного старосты г. Бушуева полученные им от устранившегося от этой обязанности Любимова материалы для постройки нового храма, значащиеся в приходно-расходной книге ... 7. Копию с настоящего постановления представить на благорассмотрение его Преосвященства Преосвященнейшего Гурия, Епископа Камчатского, Курильского и Благовещенского.

Подлинное подписали: председатель Попечительства, Окружной начальник Херсонский, непреходящий член, Благочинный священник Никодим Черных, члены: титулярный советник Титов, канцелярский служитель Елсаков, пятидесятник Павел Брусенин, мещанин Алексей Бушуев, урядник Иннокентий Тюшев»³⁶.

Из акта, составленного комиссией по результатам следствия 1 декабря 1889 г., известно, что стены новой постройки были «доведены западная и восточная до 17 рядов, а северная и южная до 16 рядов, считая от основания здания, каковое имеет в длину с наружной стороны 6 саж., а в ширину – 3 саж., 1 арш. Весь материал, состоящий из лиственничных бревен... прекрасного качества и обтесан как следует, так что вполне пригоден для постройки храма на 100 чел.»³⁷.

Священник Кесарь Паргачевский объяснял свой проступок необыкновенной силой психологического воздействия на него со стороны «ложного друга» С. Любимова, который, имея корыстный интерес, получил от священника доверенность на руководство строительством церкви. Члены следственной комиссии тоже обвиняли Любимова, приводя факты, свидетельствующие о присвоении им материалов, купленных на постройку храма. Кроме того, поспешность, с которой было начато строительство, оправдывалась состоянием здания: «Всем и каждому известно, что старый Охотский храм настолько изветшал, что еще в 1888 году был

осмотрен Попечительством и признан опасным для совершения Богослужений, а в 1889 г. еще более пришлось убедиться, что при первой же сильной пурге, которая здесь часто случается, мог развалиться. Таким образом, если бы весной не приступить к постройке нового храма, то за пропуском удобного теплого времени, нельзя было бы рассчитывать окончить храм в 1890 г.». Паргачавский писал, что храм неоднократно «потрясался», купол на колокольне раскололся, святой крест переломился. «Колокольня в недалеком времени должна рухнуть, а вместе с ней обрушиться и самый Св. Храм Божий, чего не дай Бог, может случиться во время Богослужения»³⁸.

Разбирательство длилось больше двух лет. Строительство нового храма было приостановлено. Иосаф Паргачевский был разжалован, на его место в Спасо-Приображенский храм назначен Николай Черных. Разжалованный священник посылал в епархию письма с раскаяниями и просьбами не оставить без средств к существованию его семью. Члены попечительства тоже с сочувствием относились к нему, считая его лишь слабовольным человеком, ставшим жертвой расчетливого интригана Любимова. В итоге Паргачевского перевели служить в инскую Николаевскую церковь, а врача С. Любимова – в Гижигу.

Неизвестно, был ли строящийся храм разобран и перестроен заново или достроен в прежнем размере. Тем не менее здание новой Спасо-Преображенской церкви было возведено и освящено в 1891 г., о чем свидетельствует отчет начальника Охотской округи С.А. Херсонского³⁹. Эта церковь стояла на углу пер. Берегового (сейчас пер. Ракутина) и ул. Корабельной (ул. Белолипского) до начала 1930-х гг. (фото 3).



Фото 3. Охотская Спасо-Преображенская церковь, построенная в 1889-1890 гг. Из фондов Охотского краеведческого музея им. Е.Ф. Морозова.

Во всех статистических отчетах в Охотске значится одна церковь, и только в отчете «О командировке подъесаула Гудзенко к побережью Охотского моря» 1905 г. имеются сведения, что еще в то время сохранялись две «...церкви – одна в старом Охотске, где поселились крестьяне, дру-

гая в теперешнем Охотске, где находится главная часть жителей. При церкви состоят протоиерей, диакон, а во вновь отстроенной и отлично устроенной церковно-приходской школе получивший в Якутской семинарии свое образование учитель – из тунгусов»⁴⁰.

С приходом советской власти Охотскую Спасо-Преображенскую церковь ждала участь всех религиозных учреждений. «Декрет Совнаркома РСФСР об отделении церкви от государства проведен в жизнь в Охотском уезде: в Охотске – 6 октября, в селах Иня – 10 октября, Тауйск – 30 сентября, Ола – 17 октября 1923 г. и в Ямске – 21 января 1924 г...»⁴¹. Была проведена оценка имущества церкви, которое по договору передано в аренду Охотскому обществу верующих. Обстоятельства данной процедуры отражены в письме начальника Охотского районного административного отделения т. Вечирко от 20 июня 1928 г. (секретно):

«1. При заключении договора на сдачу в аренду церковного имущества являлось необходимою ограничение района действий обществу верующих, так как до сих пор здешние общества в лице своего руководителя-попа брали церкви-передвижки и зимой во время тунгусских ярмарок разъезжали по тайге, исполняя свои религиозные обряды. По прежнему договору ограничений в этой отрасли никаких не было, и имущество, находящееся по всему Охотскому району, почему-то было сдано Охотскому обществу верующих. В данный момент мною выделено имущество Охотской церкви, каковое и сдано в аренду обществу для пользования только лишь в с. Охотск. Имущество, находящееся по району, где нет групп верующих, передано кому-то. Возражений против этого пункта со стороны общины не было.

2. Охотское общество верующих, при заключении с ним договора и утверждении устава, представило списки тунгусов почти всего района в общем человек на 700, представителя тунгусов не было, от имени тунгусов выступал поп, от которого я потребовал какие-либо документы, подтверждающие его полномочия от тунгусов. Поп Канаев представить таковых не мог и заявил, что знает, что эти тунгусы желают вступить в их общество.

Ввиду того, что к данным спискам не было представлено протокола или каких-либо хоть части заявлений, списков я не принял и договор заключил лишь с Охотской общиной верующих в числе 76 человек...»⁴².

Последним священником Охотской Спасо-Преображенской церкви стал Александр Стефанович Канаев (1873 – 1932). В 1929 г. он был арестован и вывезен во Владивосток⁴³. Здание Охотского храма разрушили в начале 1930-х гг. Вновь Спасо-Преображенская церковь была зарегистрирована и начала действовать в 1993 г. в здании бывшего кинотеатра «Дружба». Позже под церковь перестроили дом на берегу р. Кухтуй, по ул. Карпинского. Новая церковь была торжественно освящена в январе 1999 г.

Библиографический список

Алексеев А.И. Охотск – колыбель русского Тихоокеанского флота. – Хабаровск: Кн. изд-во, 1958. – 157 с.

Белашов А.И. Очерк истории Петропавловской и Камчатской епархии. Книга вторая. 19 век. Первейшая необходимость и священнейшая обязанность. – Петропавловск-Камчатский: Камчатпресс-Скрижали Камчатки, 2006. – 310 с.

Болгурцев Б.Н. Командиры Охотского порта. – Владивосток: Дальнаука, 2008. – 184 с.

Вус В.Г. Заветный край особой русской славы. – Хабаровск: Книжное изд-во, 1990. – 224 с.

Протоиерей П. Громов. Историко-статистическое описание Камчатских церквей. – Петропавловск-Камчатский: Скрижали Камчатки, 2000. – 262 с.

Сарычев Г.А. Путешествие по северо-восточной Сибири, Ледовитому морю и Восточному океану. – М: Географгиз, 1952. – 325 с.

Сафронов Ф.Г. Русские на северо-востоке Азии в XII – середине XIX в. – М.: Наука, 1978. – 258 с.

Сафронов Ф.Г. Тихоокеанские окна России. – Хабаровск: Кн. изд-во, 1988.

Сгибнев А.С. Охотский порт с 1649 по 1852 гг. // Морской сборник. – 1869. – № 11–12. – Часть неофициальная.

Тураев В.А. Русская православная церковь и коренные малочисленные народы Дальнего Востока (XVII–XIX вв.) // Вестник ДВО РАН. – 2012. – № 4. С. 85–93.

¹ Вус В.Г. Заветный край особой русской славы. – Хабаровск: Кн. изд-во, 1990. – С. 41.

² Протоиерей П. Громов. Историко-статистическое описание камчатских церквей. – Петропавловск-Камчатский: Скрижали Камчатки, 2000. – С. 23.

³ Там же.

⁴ Национальный архив Республики Саха (Якутия). Ф. 1. Оп. 1. Д. 69. Л. 1-2, 5, 12.

⁵ Вус В.Г. Заветный край особой русской славы... – С. 41.

⁶ Там же. – С. 38.

⁷ Протоиерей П. Громов. Историко-статистическое описание... – С. 24.

⁸ Сгибнев А.С. Охотский порт с 1649 по 1852 гг. // Морской сборник. – 1869. – № 11-12. – Часть неофициальная. – С. 31.

⁹ Протоиерей П. Громов. Историко-статистическое описание... – С. 30.

¹⁰ Болгурцев Б.Н. Командиры Охотского порта. – Владивосток: Дальнаука, 2008. – С. 40.

¹¹ Протоиерей П. Громов. Историко-статистическое описание... – С. 37.

¹² Алексеев А.И. Охотск – колыбель русского Тихоокеанского флота. – Хабаровск: Кн. изд-во, 1958. – С. 83.

¹³ Сарычев Г.А. Путешествие по северо-восточной Сибири, Ледовитому морю и Восточному океану. – М: Географгиз, 1952. – С. 51.

¹⁴ Российский государственный архив Дальнего Востока. Ф. 1016. Оп. 1. Д. 113. Л. 4.

¹⁵ Вус В.Г. Заветный край особой русской славы... – С. 104–105.

¹⁶ НА РС (Я). Ф. 225и. Оп. 1. Д. 1491. Л. 108.

¹⁷ Там же. Ф. 26. Оп. 1. Д. 170. Л. 8.

¹⁸ РГИА ДВ. Ф.1016. Оп. 1. Д. 113. Л. 31.

¹⁹ Там же. Л. 6.

²⁰ НА РС (Я). Ф. 255и. Оп. 2. Д. 77. Л. 2-3 (об).

²¹ Тураев В.А. Русская православная церковь и коренные малочисленные народы Дальнего Востока (XVII–XIX вв.) // Вестник ДВО РАН. – 2012. – № 4. – С. 86.

²² Сафронов Ф.Г. Русские на северо-востоке Азии в XII – середине XIX в. – М.: Наука, 1978. – С. 192.

²³ Вус В.Г. Заветный край особой русской славы... – С. 84.

²⁴ Там же. – С. 88.

²⁵ Белашов А.И. Очерк истории Петропавловской и Камчатской епархии. Книга вторая. XIX век. Первейшая необходимость и священнейшая обязанность. – Петропавловск-Камчатский: Камчатпресс-Скрижали Камчатки, 2006. – С. 108.

²⁶ НА РС (Я). Ф. 225и. Оп. 1. Д. 1491. Л. 1.

²⁷ Сафронов Ф.Г. Тихоокеанские окна России. – Хабаровск: Кн. изд-во, 1988. – С. 98.

²⁸ Алексеев А.И. Охотск – колыбель русского Тихоокеанского флота... – С. 145.

²⁹ НА РС (Я). Ф. 227. Оп. 2. Д. 5

³⁰ Алексеев А.И. Охотск – колыбель русского Тихоокеанского флота... – С. 146.

³¹ НА РС (Я). Ф. 227. Оп. 2. Д. 80. Л.55-56 (об).

³² Там же. Л. 68-68 (об).

³³ Там же. Л. 69.

³⁴ Там же. Л. 85-85 (об).

³⁵ Там же. Л.73-75 (об).

³⁶ Там же. Ф. 12и. Оп. 1. Д. 7792. Л. 8-8 (об).

³⁷ Там же. Ф. 227. Оп. 2. Д. 80. Л. 20.

³⁸ Там же. 12-13 (об).

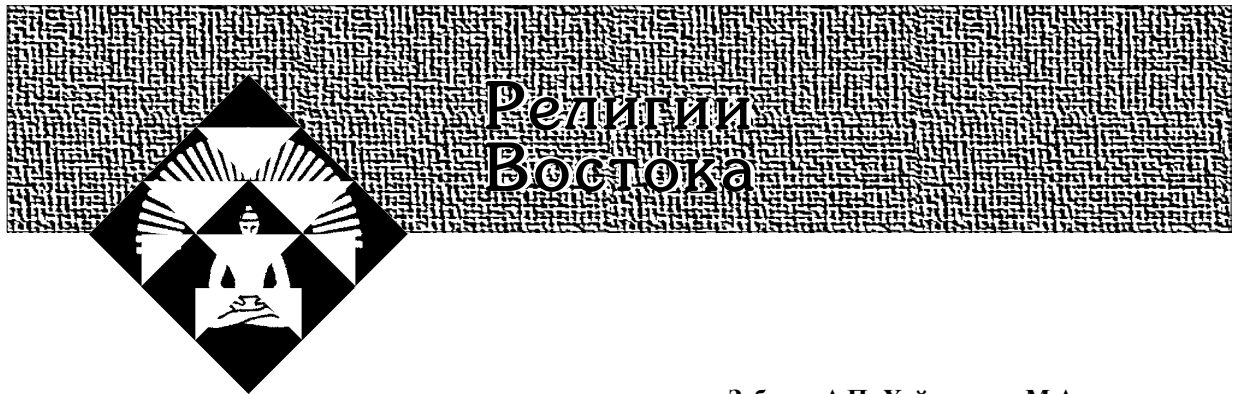
³⁹ РГИА ДВ. Ф. 702. Оп. 1. Д. 153. Л. 35 (об).

⁴⁰ Там же. Д. 498. Л. 6 (об.).

⁴¹ Филиал ГАХК в г. Николаевске-на-Амуре. Ф. Р-502. Оп. 1. Д. 5. Л. 13-13 (об).

⁴² Там же. Л. 27-27 (об).

⁴³ Из личного архива В.Е. Морокова, директора Охотского краеведческого музея им. Е.Ф. Морокова.



Забияко А.П., Хаймурзина М.А.

**ИНТЕРПРЕТАЦИЯ РЕЛИГИИ КИТАЙСКИМИ МЫСЛИТЕЛЯМИ
В КОНТЕКСТЕ РАЗВИТИЯ РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ В КНР
(ВТОРАЯ ПОЛОВИНА XX – НАЧАЛО XXI ВВ.)**

Статья первая

Аннотация. В статье раскрываются основные подходы к интерпретации понятия «религия» в религиоведении КНР. Авторы обращают внимание на то, что в первые десятилетия существования КНР трактовки религии строго следовали в русле марксистской теории религии. С начала 80-х гг. XX в. китайские религиоведы интенсивно осваивают немарксистские западные религиоведческие теории и немарксистские дефиниции религии. Происходит переоценка марксистского видения религии. В настоящее время представленные в современном китайском религиоведении интерпретации религии отличаются достаточно высокой степенью вариативности как с мировоззренческой стороны, так и в ракурсе своих научно-теоретических оснований.

Ключевые слова: религия, религиоведение, сущность религии, определение религии, марксизм, атеизм, феноменология религии, социология религии, психология религии, история религии

Статья подготовлена в рамках работы по проекту РГНФ 12-21-21001 а (м) «Русские и китайцы: межэтнические отношения на Дальнем Востоке в контексте политических процессов».

В силу особенностей общественно-политической системы КНР научные исследования в области религии длительное время были тесно связаны с идеологическим курсом партийного руководства страны. Коммунистическая партия Китая со времени своего образования 1921 г. до образования Китайской Народной Республики в 1949 г. прошла сложный путь формирования своих теоретических позиций, в основу которых было заложено учение классиков марксизма-ленинизма. Идеология партийного руководства опиралась на атеистическое мировоззрение. Однако в годы антияпонской войны и борьбы с Гоминьданом кадровые партийцы не считали атеистические убеждения препятствием к сотрудничеству с верующими и ради победы умело использовали религиозные организации. Так, на оккупированной японцами территории КПК активно создавала исламские тайные общества и партизанские отряды («Общество нации хуэй», «Общество спасения Родины Яньань» и др.), которые вовлекали мусульман в национально-освободительное движение, вели антияпонскую пропагандистскую и диверсионную деятельность. На освобожденных от японцев территориях образовывались народные правительства, в состав которых входили представители мусульманских общин.

В первые годы восстановления страны после тяжелейших войн и разрухи вплоть до 1957 г. отношение к религии оставалось достаточно лояльным, допускались широкая свобода вероисповедания и участие верую-

ших в построении социалистического общества. Представители религиозных конфессий участвовали в заседаниях Всекитайского съезда народных представителей (ВСНП). Например, в 1954 г. на заседании ВСНП присутствовали 14 представителей религиозных конфессий. В эти годы были созданы объединения верующих, представлявших разные религии Китая. Так, 8–11 мая 1953 г. в Пекине во время работы I Съезда мусульман Китая была организована Китайская ассоциация мусульман. 14 апреля 1957 г. была учреждена Китайская ассоциация последователей даосизма. В работе учредительного съезда со стороны государства принимал участие видный китайский политический деятель, заместитель председателя КНР Чжу Дэ.

С конца 50 – начала 60-х гг. власть начинает более явно акцентировать внимание на строительстве социализма в рамках атеистической идеологии, партийная пропаганда напоминает, что религия является «опиумом народа». Однако усиление атеистической работы не принимало в этот период характера радикальной политической кампании. Со стороны партийного руководства указывалось, что преодоление религиозности возможно путем именно индивидуального пересмотра каждым гражданином своих убеждений. Активно культивировалась идея о естественном отмирании религии по мере роста образованности, повышения уровня благосостояния народа и успешного строительства социализма¹.

В связи с партийно-государственной ориентацией на естественное отмирание религии и рост атеистического мировоззрения по мере строительства социализма религиоведческие исследования в 50 – начале 60-х гг. XX в. развивались в достаточно спокойном русле, не претендующем на роль первостепенного идейно-теоретического течения общественной мысли. Ученые этого периода занимаются текстологическими и историческими штудиями, продолжают развивать инициированную еще в конце XIX – начале XX вв. проблему этимологии китайского слова *цзунцзяо* и его эквивалентности английскому слову *religion*. Исследователи стремятся также осмыслить в марксистском ключе и с учетом китайской специфики марксистские трактовки атеизма, религии, суеверия, мистики и подобные базовые проблемы. Эта работа включала переводы и интерпретации трудов классиков марксизма-ленинизма, а также книг и статей советских философов². Произведения К. Маркса, Ф. Энгельса, В.И. Ленина и их трактовки в советской философии послевоенного периода сформировали базовую идейно-теоретическую модель понимания религии китайскими учеными и практиками.

В 1955 г. в общественно-политическом журнале «Китайская молодежь» была опубликована статья под названием «Поговорим о религии». В данной статье отразилось доминирующее в то время в официальных кругах понимание религии. Во-первых, под религией, подобно политике, философии, искусству, понималась форма общественного сознания. Во-вторых, отличие религии от других форм сознания сводилось к неправильному отражению в общественном сознании взаимоотношений человека и природы. В-третьих, религия трактовалась в качестве исторически преходящего явления: отмечалось, что у религии есть корни, развитие и увядание, поэтому в социалистическом обществе религия изживает себя.

В первой половине 50-х гг. появилась и была несколько раз переиздана известная в России книга Юань Кэ «Мифы Древнего Китая». Во введении к ней автор с марксистских позиций раскрыл свое понимание древней мифологии и ее истоков, которые он тесно увязывал с религией. Ссылаясь на труд Ф. Энгельса «Анти-Дюринг» и идеи М. Горького, с материалистических позиций объяснявшие генезис мифа, Юань Кэ писал о религиозно-мифологическом сознании как выражении и отражении беспомощности первобытного человека, его слабости перед силами природы, невычлененности людей из природного окружения, ограниченности и наивности их

представлений о себе и мире. Анимизм автор выводил из «чувства глубокого изумления» перед «разнообразными явлениями природы», неспособности их объяснить и стремления в силу гносеологических затруднений к одушевлению необъяснимого. «Из этих невежественных представлений возникли первые мифы и первобытная религия, которые в свою очередь, проявляясь в сознании людей, познающих в процессе труда окружающий мир, определенным образом отражали низкий уровень производительных сил первобытного общества»³.

Возникновение классового общества и антагонизмов между эксплуататорами и эксплуатируемыми оказало глубокое влияние на развитие мифологии и религии – появились новые образы и темы, «созданные примитивной, наивной фантазией, но заключавшие глубокий социальный смысл»⁴. Юань Кэ допускал, что при помощи некоторых мифологических повествований «эксплуатируемые в древние времена высмеивали эксплуататоров и выражали свой протест». В свою очередь эксплуататоры развивали религиозные представления в своих интересах. Боги «создавались людьми в соответствии с их трудовыми представлениями, и первоначально их назначение заключалось в том, чтобы воодушевлять людей в труде», однако в условиях разделения общества на классы и нарастания протеста правящие классы превратили богов – прежних «героев труда» – в орудие угнетения: «Боги были призваны подавлять протест народа, внушать людям страх и беспрекословное повиновение»⁵. Религия, согласно Юань Кэ, в своем содержании отражала классовые противоречия и выступала идеологией противоборствующих социальных групп. Развивая этот диалектический подход к религии, Юань Кэ вслед за некоторыми другими китайскими авторами попытался с позиций классового подхода разграничить сущность, функции мифов и суеверий. «Мифы – совсем не то, что суеверия», – утверждает Юань Кэ, поскольку многие мифы «часто носили активный характер по отношению к окружающему миру и нередко были подлинно народны, а суеверия, пассивные по своей природе, нередко отражали интересы господствующих классов»⁶.

Сходные в своих теоретических основаниях и идейных интерпретациях взгляды на религию развивали другие китайские ученые-марксисты того периода – Го Можо, Фэн Дин, Ай Сыци и многие другие. Теория религии китайских авторов имела историко-материалистическое содержание, опиралась на учения об общественно-экономических формациях и классовой борьбе. Восприняв основное содержание марксистской философии религии, китайские мыслители зачастую вульгаризировали его и упрощали до социологизаторской схемы. Стоит заметить, что в советских общественных науках в ту пору доминировала аналогичная тенденция⁷.

Около 1957 г. отношение к религии и ее трактовка начинают постепенно ужесточаться под влиянием нового политического курса.

С одной стороны, Мао Цзэдуном был выдвинут тезис «Пусть цветут сотни цветов, пусть соперничают тысячи школ разных мировоззрений», широко известный в форме лозунга «Пусть расцветают сто цветов». Его послыл, казалось бы, давал религиям шанс, по крайней мере, на официальное признание и мирное сосуществование с другими мировоззренческими системами.

С другой стороны, вскоре после этого сверху были провозглашены идеи обострения классовой борьбы, искоренения «правого уклона» и прочих «реакционных» пережитков, что затем вылилось в политику «большого скачка» и идейно-политические конфликты внутри КПК и общества. Мао Цзэдун неоднократно официально декларировал свое резко негативное отношение к религии. Еще в 1927 г. в «Докладе об обследовании крестьянского движения в провинции Хунань» он писал применительно к Китаю, что «четыре вида власти – политическая, родовая, власть религии и власть мужа – отражают феодально-патриархальную идеологию и порядки по всей

их совокупности и являются самыми страшными узами, опутывающими китайский народ, в особенности крестьянство». Эту мысль он подтверждал и позднее, она вошла в краткий сборник его сочинений, состоящий из цитат, – «Сборник выдержек из произведений председателя Мао» (毛主席语录, Máo Zhuxí Yǔlù), известный также как «Красная книжечка»⁸.

В духе новых идейных директив в общественных науках утверждается толкование религии как преимущественно отрицательного явления. В эти годы окончательно оформилось понимание ее как «опиума народа» в однозначно негативном смысле и вне тех сложных контекстов, которые предполагало известное суждение К. Маркса. Например, Я Ханьчжан (牙含章) в статье от 1959 г. «О свободе религиозного вероисповедания», опубликованной в официальном органе ЦК КПК журнале «Хунци» («Красное знамя»), указывает на отрицательную и положительную роль религии. Отрицательная роль, по его мнению, заключается в том, что религия позволяет людям объяснять собственные беды религиозными причинами и перелгать надежды на религию, устраняясь от поисков реального выхода. Эксплуататоры используют эту слепую веру и обманывают народ. Положительная роль заключается лишь в том, что религия могла использоваться рабочим классом (рабами или крестьянами) в качестве знамени борьбы против угнетения⁹.

Десятилетие «культурной революции», начавшейся в 1966 г. и ставшей в области религии радикальным проявлением политики атеизма, парализовало развитие религиозоведческой мысли КНР. Религиозная деятельность запрещалась повсеместно, конфессиональные организации и культовые центры были разгромлены, образовательные структуры в области религиоведения упразднены, а научные исследования фактически поставлены под запрет. Главным идеологическим лозунгом этого времени стало сокрушение «четырех старых»: старой идеологии, старой культуры, старых нравов, старых обычаев¹⁰. Религия как составная часть старых «феодалных» и «буржуазных» порядков попадала по всем четырем разрядам в категорию «реакционных» явлений, подлежащих революционной критике с последующим устранением. Парадоксальным, по мнению современных китайских ученых, стало то, что первые студенты и аспиранты созданного в 1964 г. Института мировых религий Академии общественных наук КНР (далее – АОН КНР) одели на себя повязки с надписью «красные охранники» (хунвэйбины) и приняли участие в этой политической зачистке китайского общества от исконных традиций, религий, культуры. В это время много ценного в религиозоведческом плане было утеряно¹¹.

Развитие религиозоведческой науки системно и специализированно стало возможным только после 1978 г., когда общество вступило на путь реформ, преодоления политического радикализма и была провозглашена «политика открытости», имевшая свои идеологические выводы в отношении религии. К тому времени руководство партии и правительства КНР осознало объективность существования религии, невозможность устранения ее административно-силовыми методами. Появилось прагматическое стремление использовать религию в целях внешней и внутренней политики Китая, экономического преобразования страны. Поэтому взаимоотношения государства и религии были постепенно пересмотрены, признано значение религии в достижении духовного единства общества и в его социалистическом переустройстве¹².

Новый формат отношений государства и религии определил государственную политику в отношении религиозоведческой науки. Так, государство начинает с 1978 г. формировать программу по развитию религиоведения КНР, которая предполагала ряд мер: расширение структур и групп, специализирующихся в религиозоведческих исследованиях; создание общегосударственного религиозоведческого сообщества; создание печатных из-

даний по религиоведческой тематике; создание новых образовательных структур по подготовке исследовательских кадров в области религиоведения, а также работников по практическому применению основ религиоведения. Прежде всего такая программа выразилась в активизации исследовательской работы АОН КНР, а также в появлении религиоведческих специальностей в вузах КНР, первым из которых стал Пекинский государственный университет¹³.

Государство официально обозначило свое понимание религии, определяя тем самым соответствующий вектор развития религиоведческой мысли страны. Так, в Постановлении ЦК КПК «Основная точка зрения и основы политики по вопросам религий на период социализма» от 1982 г., более известном под названием «Документ № 19»¹⁴, дается определение религии, построенное на основе марксистского исторического материализма и научного атеизма: «Религия есть явление, отражающее развитие общественных формаций. Религиозные верования, чувства, обрядовая деятельность и организации есть продукт исторического развития общества. Порождение религиозных представлений является результатом слепых суеверий первобытных людей. С появлением классового общества религии получила дальнейшее развитие, основанием которого стал страх и надежды трудящихся перед трудностями, созданными эксплуататорским режимом. Эксплуататоры использовали религию как средство одурманивания и контроля над людскими массами»¹⁵. В 1982 г. в качестве важнейшей научно-исследовательской задачи Академии общественных наук КНР государством было утверждено «построение марксистской религиоведческой (религиозной) системы» (设马克思主义宗教体系), суть которой заключается, с одной стороны, в правильном понимании сущности религии, а с другой стороны, в разработке оптимальной модели существования религий в идейно-политических условиях современного Китая. В рамках данного проекта появляются первые статьи и книги, направленные на развитие теоретических основ религиоведения. Так, например, в 1985 г. вышел в свет первый черновой вариант книги «Введение в религиоведение», который редактировался в 1986 г. и был официально опубликован в 1989 г. издательством АОН КНР¹⁶.

В религиоведческой науке был взят курс на преодоление узкого взгляда на религию как сугубо реакционное явление, который, однако, не должен противоречить принципиальным позициям марксистской философии. Понятно, что движение в таком направлении сопряжено с существенными трудностями теоретического характера, обусловленными научно-атеистическим содержанием марксизма. В реальных условиях Китая к этим трудностям на первых порах прибавлялись инерция резко критического отношения к религии и недостаток новых теоретических подходов.

Китайские исследователи вновь обратились в первую очередь к тем марксистским определениям религии, которые не содержат явных негативных экспликаций. Например, к известному положению, сформулированному Ф. Энгельсом в «Анти-Дюринге»: «...Всякая религия является не чем иным, как фантастическим отражением в головах людей тех внешних сил, которые господствуют над ними в их повседневной жизни, — отражением, в котором земные силы принимают форму неземных»¹⁷. В этом определении, согласно трактовке китайских ученых, указывается, что религия отражает господство реальных, земных сил над людьми, которые превращаются сознанием в неземные. Искаженные представления о мире, характерной чертой которых является вера в сверхъестественное, возникают в сознании людей потому, что над ними господствуют внешние силы, подлинная природа которых им не известна. Превратное отражение этих сил в религиозном сознании есть результат практического бессилия людей, их подавленности внешними обстоятельствами, неспособности подчинить себе окружающую природу и собственные отношения¹⁸. От-

метим, что в целом такая интерпретация лишена сколько-нибудь заметной китайской специфики и вполне согласуется с типичными положениями марксистского религиоведения.

Наряду с этим в гуманитарной науке КНР в качестве одного из основополагающих воспроизводилось также определение религии как «опиума народа», где под религией в буквальном смысле понималось нечто «одурманивающее». В 1982 г. Люй Дацзи (任继愈), занимавшийся религиоведческими исследованиями при Институте мировых религий АОН КНР и отвечавший за реализацию задачи «построения марксистской религиоведческой (религиозной) системы», разъяснял: «В социалистическом Китае сущность религии не поменялась, она по-прежнему является искаженным миром, религия по-прежнему является ядом, отравляющим людей». Жэнь Цзюй (任继愈), директор Института мировых религий АОН КНР, в 1988 г. определял религию как «одурманивающее зелье», подчеркивая, что исторические факты свидетельствуют о вредоносном влиянии религии на народ и на развитие общества¹⁹. Такая интерпретация следовала курсом, проложенным классиками марксизма-ленинизма. Толкование религии с негативной позиции и исключительно в марксистском атеистическом ключе в течение первых пореформенных лет оставалось доминирующим.

Постепенно, однако, провозглашенная «архитектором китайских реформ» Дэн Сяопином «политика открытости» обнаружила свои результаты в религиоведении. Китайские специалисты стали знакомиться с запретными некогда немарксистскими западными религиоведческими теориями. Либерализация общества, расширение теоретического кругозора и ряд других причин привели к тому, что в религиоведческой науке господствующее влияние марксизма начинает постепенно ослабевать.

В последнее десятилетие XX в. гуманитарии Китая стали активно осваивать воззрения историков и антропологов религии – Фридриха Макса Мюллера, Джеймса Фрэзера, Вильгельма Шмидта, Роберта Маретта. Китайские ученые постигают основы психологии религии по трудам Уильяма Джемса, Рудольфа Отто и Пауля Тиллиха, а также знакомятся с социологией религии Макса Вебера, Эмиля Дюркгейма и других крупных западных мыслителей. На китайский язык переведены и изданы некоторые произведения феноменологов религии, – например, «История веры и религиозных идей» Мирчи Элиаде. Влияние российского религиоведения в сравнении с 50-ми гг. прошлого века снизилось, однако некоторые труды российских теоретиков-религиоведов были переведены (например, Д.М. Угриновича)²⁰. Ныне китайские специалисты по религии, избавившись во многом от прежней теоретической односторонности, вышли на уровень переводов и интерпретации классиков мирового религиоведения. Это свидетельствует о постепенном преодолении не только теоретического схематизма, редукционизма, но и терминологических барьеров, которые в силу известной специфики китайского языка затрудняют диалог с европейской философско-религиоведческой мыслью.

Освоение и разработка концепций современного религиоведения, его понятийного аппарата выводят китайских ученых на новый уровень специализированных исследований в рамках особого научного направления – *цзунцзяосюэ*, религиоведения²¹. Под влиянием западных трудов сформировалось современное понимание структуры религиоведения. В религиоведении китайские специалисты выделяют прежде всего культурологию религии, философию религии, социологию религии и психологию религии. Специалисты дискутируют по таким проблемам, например, как взаимоотношения этнографии и религиоведения, религии и этноса, пытаются определить специфику религиозной идентичности, методов феноменологии религии и т.д.²². Однако одним из важнейших направлений теоретической

работы является формирование новых подходов к пониманию сущности религии.

Освоение теорий М. Вебера, Э. Дюркгейма, Г. Зиммеля, П. Бергера, Р. Старка дают возможность китайским ученым по-новому взглянуть на феномен религии и сформировать собственные концепции. Так, воззрения Ян Фэнгана (杨凤岗), известного религиоведа, сформированы под влиянием «теории рынка религии» Родни Старка²³.

Согласно самооценке китайских исследователей, особенное влияние на развитие религиоведения КНР оказали теоретические идеи Роберта Мертона, развитые в рамках структурно-функционалистского подхода. Данные идеи, по их мнению, способствовали переходу при интерпретации религии от общего к частному, позволили соединить общие принципы и конкретную действительность. В разных регионах и разных сообществах под влиянием общекультурной (социокультурной) системы в реальной религиозной жизни любого вероисповедного сообщества складываются свои конкретные особенности и вариации. Такие локальные особенности конструируют различные типы религиозной традиции, обуславливают механизмы функционирования религии, модели соединения религии с формами социального бытия и культуры. С точки зрения такого понимания, религия – это социальное явление и категория сознания, но независимо от того, идет ли речь о форме сознания или о социальной реальности, религия всегда берет начало в культурной системе. Китайские ученые считают, что благодаря идеям Р. Мертона религия стала рассматриваться не только как форма сознания, но и в качестве структурного компонента социокультурной системы²⁴.

Осмысливая пройденный за последние тридцать лет путь, китайские религиоведы полагают, что позитивное влияние западных религиоведческих теорий сказалось в целом на расширении границ китайских религиоведческих исследований. Так, в 80-х гг. XX в. основная проблематика научной дискуссии замыкалась в рамках понимания конфуцианской религии, точнее говоря, сводилась к обсуждению того, является ли конфуцианство религией. В 90-х XX в. эта тема уже не являлась доминирующей – основные религиоведческие исследования сместились в область изучения буддизма, даосизма, христианства²⁵, ислама, католицизма, т.е. пяти «системных», «великих» религий (五大宗教). Народные религии в это время широко не исследовались, в основном они находились вне рамок научных интересов. Но к концу 90-х гг. XX в. они попали в сферу научных изысканий, что произошло прежде всего под влиянием новых теоретических подходов, ориентированных на изучение локальных особенностей культуры и общества²⁶.

Важно отметить, что по мере интеграции западных религиоведческих теорий в научный мир континентального Китая происходит дальнейшее переосмысление марксистского понимания религии. Выше уже указывалось, что в 80-х гг. XX в. в понятие «опиум народа» вкладывалось буквальное значение «одурманивающего зелья». К концу 80 – началу 90-х гг. XX в. ситуация частично меняется. Знаменитую марксистскую характеристику религии начинают трактовать с точки зрения социологии религии и в слове «опиум» усматривать смыслы, указывающие на социальную функцию религии, а не на ее сущностное содержание. Так, Люй Дацзи в 1987 г. признал, что прежде заблуждался в интерпретации этого понятия, и отметил, что в знаменитом марксистском суждении о религии как «опиуме народа» на самом деле прослеживается лишь социальная функция религии²⁷. Ли Шэнь, ученый уже нового поколения, в данном классическом определении религии не видит ничего негативного в отношении содержания религии и отмечает в нем только выражение социальных функций религии – управления обществом, психологического успокоения, социализации личности, коллективной идентичности²⁸.

Такой процесс переоценки марксистских трактовок религии, как указывают китайские теоретики, обозначается понятием «китаизации марксистской концепции религии» (马克思主义宗教观中国化). Суть этого процесса заключается в том, что признается необходимость коррекции марксистских религиоведческих концепций, их сращивания со спецификой китайских реалий и современными потребностями социалистического строительства и реформ. В этом смысле показательно заявление ЦК КПК 17 созыва (2007 г.) о том, что «теоретическая система социализма с китайской спецификой есть результат 30-летней «китаизации марксистских концепций религии» (马克思主义宗教观中国化)²⁹.

Китайские религиоведы отмечают, что современному китайскому религиоведению, фундированному марксистскими религиозными концепциями, но открытому западной научной мысли, известно множество определений религий, однако в качестве основополагающих следует признать дефиниции, выполненные в русле четырех главных подходов. Эти подходы явились следствием влияния западных религиоведческих теорий и религиозной (христианской) культуры, а также результатом китайского переосмысления наследия марксистского религиоведения.

1. Религия есть акт веры человека, направленный на божество (神). Через веру осуществляется связь человека и божества. В данном определении религии подразумевается, что сутью религии является божество. Современная тенденция развития китайского религиоведения такова, что зачастую в слове *шэнь* (神) исходный смысл, указывающий на персонифицированное божество, замещается другими смыслами – «потустороннее» (超世), «сверхъестественная сила» (超自然的力量), «духовная субстанция» (精灵实体), «бесконечное» (无限存在物), «сакральное/священное» (神圣事物). В определенном смысле такие трактовки следуют в русле некоторых феноменологических теорий религии – П. Тиллиха, Р. Отто и др.

2. Религия есть специфический компонент социальной структуры, поэтому она обладает определенной социальной функцией, через которую может быть понята. В таких социологических, структурно-функциональных интерпретациях китайские религиоведы стремятся вывести дефиницию религии через характеристику ее функций. Продвигаясь по этому пути, они ссылаются, например, на воззрения русского мыслителя П.А. Кропоткина, который считал, что религия, в особенности христианство и буддизм, представляют собой социальный институт, действующий в направлении этического переустройства общества на основе идеалов справедливости, всеобщего счастья и любви. Авторитетным источником для китайских религиоведов, развивающих трактовку религии с позиций функционализма, выступает Джон Милтон Йингер. В теории религии американского социолога им импонирует трактовка религии как системы верований и действий, направленных на разрешение тех фундаментальных экзистенциальных проблем, которые сопровождают существование людей на протяжении всей жизни индивида и общества. Китайские религиоведы с пониманием воспринимают мысль М. Йингера о религии как способе обретения людьми максимально возможного счастья. При этом, однако, они обращают внимание на то, что в функциональных интерпретациях религии зачастую дается слишком широкое истолкование этого социального института, не позволяющее отделить его от других, сходных по своим функциям социальных образований. В такой ситуации немаловажным, по мнению китайских теоретиков религии, является понимание отличия религии от нерелигиозных социально-культурных феноменов, выполняющих схожие с религией функции, а также недопущение ошибочного рассмотрения подобных форм общественного сознания в качестве религии или квазирелигии. Они отмечают, что, акцентируя социальные функции религии, нельзя упускать из виду, что религия базируется на основе веры в божество, сакральное или сверхъестественную силу.

3. Религия – духовный феномен, возникающий на основе чувственного опыта: религиозные чувства и действия порождаются в тот момент, когда человек в определенной жизненной ситуации ощущает связь с объектом, который, по его мнению, является сакральным, божественным (神圣). Поскольку такого рода определения, производные от теории У. Джемса, выстроены в ракурсе психологии религии, суть религии в таких трактовках выводится из религиозных чувств и психологического опыта. Только при условии наличия религиозного чувства и психологического опыта по отношению к божеству или сакральному можно говорить, согласно позиции китайских религиоведов, о различного рода ритуалах, молениях, поклонениях, а также формировании организованной религиозной системы.

4. Сохраняя связь с марксистской теорией, многие китайские религиоведы согласны, что религия – результат отражения в сознании людей внешней действительности. Однако такое понимание не исчерпывается простым переложением известных цитат из классиков марксизма. Например, фразу из «Анти-Дюринга» о том, что религия «является не чем иным, как фантастическим отражением в головах людей тех внешних сил, которые господствуют над ними в их повседневной жизни», современные китайские религиоведы поясняют следующим образом. Энгельс не стремился дать в этой части своего труда определение религии. Данный фрагмент есть результат истолкования с философской, эпистемологической точки зрения особенностей религии как формы сознания; здесь дан анализ гносеологических корней религиозного сознания. В данном рассуждении Энгельса не акцентируется внимание на том, что религия есть вера и поклонение сверхъестественному. Поэтому, по мнению некоторых китайских интерпретаторов марксистской теории религии, этот фрагмент из «Анти-Дюринга» не является в строгом смысле точным и завершенным определением религии³⁰.

Таким образом, представленные в современном китайском религиоведении интерпретации религии отличаются достаточно высокой степенью вариативности как с мировоззренческой стороны, так и в ракурсе своих научно-теоретических оснований.

Библиографический список

Буров В.Г. Современная китайская философия. – М.: Гл. ред. восточной литературы; Наука, 1980.

История китайской философии / пер. с кит.; общ. ред. и послесл. М.Л. Титаренко. – М.: Прогресс, 1989.

Рифтин Б.Л. О китайской мифологии с связи с книгой профессора Юань Кэ // Юань Кэ. Мифы Древнего Китая / пер. с кит. – М.: Гл. ред. восточной литературы; Наука, 1987. – С. 378–476.

Ли Шэнь. Цзунцяолунь (Теория религии). – Пекин, 2006.

Чжунго цзунцзяосюе 30нянь: 1978–2008 (Итоги китайского религиоведения за 30 лет: с 1978 по 2008 гг.) / под ред. Чжо Синьпин. – Пекин, 2008.

Чжунго цзунцзяо юй цзунцзяосюе (Китайские религии и религиоведение) / под ред. Янь Кэцзя. – Шанхай, 2010. – С. 4–13.

Чжунго цзунцзяотунлунь (Введение в религиоведение Китая) / под ред. Гай Цзяньминь. – Пекин, 2006.

¹ Подробнее см.: Чжунго цзунцзяо юй цзунцзяосюе (Китайские религии и религиоведение) / под ред. Янь Кэцзя. – Шанхай, 2010. – С. 4–13. См. также: Чжо Синьпин. Сюйянь (Предисловие) // Чжунго цзунцзяосюе 30нянь: 1978–2008 (Итоги китайского религиоведения за 30 лет: с 1978 по 2008 гг.) / под ред. Чжо Синьпин. – Пекин, 2008.

² «По неполным данным, за семь лет (октябрь 1949 – октябрь 1956 г.) в Китае было опубликовано свыше 400 статей по философии, написанных советскими авторами (из них более 200 –

по проблемам диалектического материализма и около 150 – по проблемам исторического материализма)...» (Буров В.Г. Современная китайская философия. – М.: Гл. ред. восточной литературы; Наука, 1980. – С. 87). Характерно, что среди перечисленных В.Г. Буровым тематик и имен основных авторов переведенных на китайский язык философских трудов научный атеизм и его видные советские представители малозаметны.

³ Юань Кэ. Мифы Древнего Китая / пер. с кит. – М.: Гл. ред. восточной литературы; Наука, 1987. – С. 11.

⁴ Там же. – С. 12.

⁵ Там же.

⁶ Там же. – С. 24. Критический разбор ряда теоретических положений Юань Кэ был осуществлен Б.Л. Рифтиным в Послесловии: Рифтин Б.Л. О китайской мифологии с связи с книгой профессора Юань Кэ // Юань Кэ. Мифы древнего Китая... – С. 378–476.

⁷ Элбакян Е.С. Феномен советского религиоведения // Религиоведение. – 2011. – № 3. – С. 141–162.

⁸ См., напр.: Мао Цзэдун. Маленькая красная книжица. – М.: Алгоритм, 2007. – С. 172.

⁹ Чжунго цзунцзяо юй цзунцзяосюе (Китайские религии и религиоведение) / под ред. Янь Кэцзя. – Шанхай, 2010. – С. 4–13, 32–34; Чжунго цзунцзяотунлунь (Введение в религиоведение Китая) / под ред. Гай Цзяньминь. – Пекин, 2006. – С. 10; Чжо Синьпин. Сюйянь (Предисловие) // Чжунго цзунцзяосюе 30нянь: 1978–2008 (Итоги китайского религиоведения за 30 лет: с 1978 по 2008 гг.) / под ред. Чжо Синьпин. – Пекин, 2008.

¹⁰ Постановление ЦК Коммунистической партии Китая о великой пролетарской культурной революции, принятое от 8 августа 1966 г., гласило: «Хотя буржуазия уже свергнута, она тем не менее пытается с помощью эксплуататорской старой идеологии, старой культуры, старых нравов и старых обычаев разложить массы, завоевать сердца людей, усиленно стремится к своей цели – осуществлению реставрации. В противовес буржуазии пролетариат на любой ее вызов в области идеологии должен отвечать сокрушительным ударом и с помощью пролетарской новой идеологии, новой культуры, новых нравов и новых обычаев изменять духовный облик всего общества. Ныне мы ставим себе целью разгромить тех облеченных властью, которые идут по капиталистическому пути, раскритиковать реакционных буржуазных «авторитетов» в науке, раскритиковать идеологию буржуазии и всех других эксплуататорских классов, преобразовать просвещение, преобразовать литературу и искусство, преобразовать все области надстройки, не соответствующие экономическому базису социализма, с тем, чтобы способствовать укреплению и развитию социалистического строя» (Мао Цзэдун. Маленькая красная книжица... – С. 418).

¹¹ Люй Дацзи. «Цзунцзяо яньцзючжияо» сюй (Предисловие к книге «Главное направление исследования религии») // Цзунцзяо юй миньцзу (Религия и этнос: сборник статей №4) / под ред. Моу Чжунцзянь, Лю Юймин. – Пекин, 2006. – С. 9. См. также: Чжунго цзунцзяо юй цзунцзяосюе (Китайские религии и религиоведение) / под ред. Янь Кэцзя. – Шанхай, 2010. – С. 19–20.

¹² Подробнее см.: Хуан Куй. Дандай цзунцзяо яньцзю (Современное исследование религии) // Чжунго цзунцзяосюе 30нянь: 1978–2008 (Итоги китайского религиоведения за 30 лет: с 1978 по 2008 гг.) / под ред. Чжо Синьпин. – Пекин, 2008. – С. 49–54, 61–68.

¹³ Люй Дацзи. «Цзунцзяо яньцзючжияо» сюй... – С. 9.

¹⁴ Подробнее о данном документе см.: Кузнецов В.С. Политика в отношении религии в КНР // Проблемы Дальнего Востока. – 2001. – №1. – С. 163–176. Также см.: Чжунго цзунцзяо юй цзунцзяосюе... – С. 21–23.

¹⁵ Ли Шэнь. Цзунцяолунь (Теория религии). – Пекин, 2006. – С. 22.

¹⁶ Цзинь Цзэ. Цзунцзяосюе лилунь яньцзю (Исследование религиоведческих теорий) // Чжунго цзунцзяосюе 30нянь: 1978–2008... – С. 4.

¹⁷ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – Изд. 2-е. – Т. 20. – М.: Госполитиздат, 1961. – С. 328.

¹⁸ Подробнее см.: Ли Шэнь. Цзунцяолунь (Теория религии). – Пекин, 2006. – С. 16–21; Чжунго цзунцзяотунлунь (Введение в религиоведение Китая) / под ред. Гай Цзяньминь. – Пекин, 2006. – С. 5.

¹⁹ Хуан Куй. Дандай цзунцзяо яньцзю (Современное исследование религии) // Чжунго цзунцзяосюе 30нянь: 1978–2008... – С. 40.

²⁰ Угринович. Цзунцзяосюэ иньлунь (Введение в религиоведение). – Шанхай, 1992.

²¹ См., напр.: Чжунго цзунцзяо тунлунь (Религии Китая: общий очерк) / гл. ред. Чжань Шичуан, Гай Цзяньминь. Пекин: Гаодэн цзяоюй чубаньшэ, 2006 (中国宗教通论 / 詹石窗, 盖建民主编. 北京: 高等教育出版社, 2006); Ли Шэнь. Цзунцзяолунь (О религии). – Т. 1. – Пекин: Чжунго шэngxуэй чубаньшэ, 2006 (李申著. 宗教论. 第一卷. 北京: 中国社会科学出版社, 2006)

²² Цзунцзяо юй миньцзу (Религия и этнос). Вып. 4 / гл. ред. Моу Чжунцзянь, Лю Баомин. Пекин: Цзунцзяо вэньхуа чубаньшэ, 2006 (宗教与民族。第四辑 / 牟钟鉴, 刘宝明主编。北京: 宗教文化出版社, 2006).

²³ Цзинь Цзэ. Цзунцзяосюе лилунь яньцзю (Исследование религиоведческих теорий) // Чжунго цзунцзяосюе 30нянь: 1978–2008... – С. 7–26; Чжунго цзунцзяо юй цзунцзяосюе (Китайские религии и религиоведение)... – С. 140–145.

²⁴ Подробнее см.: Цзинь Цзэ. Цзунцзяосюе лилунь яньцзю (Исследование религиоведческих теорий) // Чжунго цзунцзяосюе 30нянь: 1978–2008... – С. 30–31.

²⁵ Так китайцы обычно называют протестантизм.

²⁶ Цзинь Цзэ. Цзунцзяосюе лилунь яньцзю (Исследование религиоведческих теорий)... – С. 33.

²⁷ Люй Дацзи. Цзунцзяо ши шэньма – цзунцзяодэ бэньчжи, цзибэньясосу цзици лоцзицзегоу (Что такое религия – сущность религии, ее основные элементы и логические структуры) / Китайское религиоведение: официальный сайт Института мировых религий АОН КНР. 2009–2012. URL: http://iwr.cass.cn/zjyzx/201104/t20110420_6597.htm (дата обращения: 12.05.2012)

²⁸ Ли Шэнь. Цзунцзяолунь (Теория религии). – Пекин, 2006. – С. 33.

²⁹ Подробнее см.: Хуан Куй. Дандай цзунцзяо яньцзю (Современное исследование религии) // Чжунго цзунцзяосюе 30нянь: 1978–2008... – С. 40, 59–61.

³⁰ Подробнее см.: Чжунго цзунцзяотунлунь (Введение в религиоведение Китая) / под ред. Гай Цзяньминь. – Пекин, 2006. – С. 2–5.



Пивоваров Д.В.

ДВА ПОНЯТИЯ ВЕРЫ

От редколлегии. Предисловие к публикации

В октябре этого года российское религиоведческое сообщество отмечает юбилей известного отечественного религиоведа, философа Даниила Валентиновича Пивоварова, которому исполнится 70 лет. На протяжении многих лет профессор Д.В. Пивоваров тесно сотрудничает с нашим журналом. Редакция журнала «Религиоведение» сердечно поздравляет юбиляра, желает ему долгих лет жизни и дальнейших научных достижений. Ниже публикуются краткая биографическая справка и список основных трудов профессора Д.В. Пивоварова, а также его новая научная статья.

Биографическая справка¹

Пивоваров Даниил Валентинович (род. 29 октября 1943 г.) – философ, религиовед, видный ученый в области онтологии, теории познания, истории и философии религии; доктор философских наук, профессор, Заслуженный деятель науки РФ, заведующий кафедрой религиоведения Уральского федерального университета. Канд. дис.: «Некоторые аспекты практической проверки истинности научной теории» (1972), докт. дис.: «Операционный аспект идеального отражения» (1987). Основная проблематика религиоведческих исследований Д.В. Пивоварова – религия в основании культур, иррациональное в бытии и познании, вера и знание, наука и религия, язык и религия. Построил интегральную концепцию религии как сакральной связи человека с Абсолютом. В начале 1990-х гг. осуществил пионерское исследование мировоззренческих основ новой мировой религии – бахаи. Создал свою научную школу, подготовил 18 докторов и 30 кандидатов наук. Автор более 550 научных работ, в том числе 37 монографий и учебных пособий.

Монографии и учебные пособия Д.В. Пивоварова

1. Проблема носителя идеального образа: операционный аспект. – Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1986. – 130 с. (8,9 п.л.). Тираж 1100 экз.
2. Экстраполяция в научном познании: специфика и проблема правильности. – Иркутск: Изд-во Иркутск. ун-та, 1986. – 120 с. (7,2). Соавт.: Андрусенко В.А., Алексеев А.С. Тираж 1000 экз.
3. Операционный аспект научного знания. – Иркутск: Изд-во Иркутск. ун-та, 1987. – 176 с. (12,07). Тираж 1000 экз.
4. Визуальное мышление в структуре научного познания. – Красноярск: Изд-во Красноярск. ун-та, 1986. – 184 с. (11,08). Соавт.: Жуковский В.И., Рахматуллин Р.Ю. Тираж 700 экз.
5. Неравновесные системы: целостность, эффективность, надежность. – Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1989. – 192 с. (10,4). Соавт. Быстрай Г.П. Тираж 1000 экз.
6. О противоречии чувственного и рационального в теоретическом познании (Урал. гос. ун-т им. А.М. Горького). – Свердловск, 1984. – 112 с. (6,0). Рукопись деп. в ИНИОН АН СССР № 18291 от 17.09.84.

7. Проблема носителя идеального образа. (Урал. гос. ун-т). – Свердловск, 1985. – 154 с. (7,0). Рукопись деп. в ИНИОН АН СССР № 22182 от 22.08.86.
8. Зримая сущность (визуальное мышление в изобразительном искусстве). Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1991. – 284 с. (19,0). Соавт Жуковский В.И. Тираж 1000 экз.
9. Образ элементарного объекта и элементаристский подход. – Свердловск: Изд-во Урал. ун-та. – 144 с. (9,23). Соавт. Белянкина Н.Г. Тираж 660 экз.
10. Диалектика субъекта и объекта. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1993. – 416 с. (22,7). Соавт. Любутин К.Н. Тираж 2000 экз.
11. Дух, душа и смысл жизни человека: Учеб. пособие. – Екатеринбург: УрГУ, 1993. – 91 с. (5,56). Тираж 250 экз.
12. Религия как социальная связь (сакрализация основания культуры): Учеб. пособие. – Екатеринбург: УрГУ, 1993. – 96 с. (5,57). Тираж 250 экз.
13. Вера и знание в религии и науке. – Екатеринбург: УрГУ, 1994. – 100 с. (6,5). Учеб. пособие. 200 экз.
14. Методология научного познания (альтернативность и правильность научной экстраполяции). – Оренбург: Оренб. ун-т, 1995. – 95 с. (5,58). Соавт. Андрусенко В.А. Тираж 2000 экз.
15. Интеллектуальная визуализация сущности: Учеб. пособие. – Красноярск: Краснояр. ун-т, 1999. – 223 с. (14,0). Соавт. Жуковский В.И. Тираж 300 экз.
16. Синтетическая теория идеального. – Екатеринбург – Псков: Изд-во ПОИКРО, 2000. – 207 с. (13,0). Соавт. Любутин К.Н. Тираж 500 экз.
17. История и философия религии: Учеб. пособие. – Екатеринбург: Изд-во Урал ун-та и Нижневарт. педагог. ин-та. – Издание 1-е: 2000. – 408 с. (51, 75). Тираж 500 экз.; Изд. 2-е: 2004. – 338 с. (51, 75 п. л.). Тираж 500 экз. Соавт. Медведев А.В.
18. Бог, пророк, церковь: Учеб. пособие. – Екатеринбург: Изд-во Урал ун-та, 2002. – 92 с. (5,3). Тираж 150 экз.
19. Душа и вера. Оренбург: Изд-во ООИПКРО, 2003. – 223 с. (14,0). Тираж 500 экз.
20. Основные категории онтологии. Рекомендовано УМО (МГУ) в качестве учеб. пособия по курсу «Философия». – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та. – Издание 1-е: 2003. Тираж 500 экз.; Издание 2-е, стер.: 2006. – 268 с. (15,57).
21. Целостный человек: христианская традиция. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2005. – 158 с. (8,0). Тираж 500 экз. Соавт. Нагевичене В.Я.
22. Сакральный символ в языке религии. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2006. – 195 с. (8,0). Тираж 500 экз. Соавт. Захарян Т.Б.; Издание 2-е: T. Zakharyan, D. Pivovarov. Сакральный символ в языке религии. Вопросы философии религии. – Saarbrücken: Lambert Academic Publishing, Deutschland, 2011 (ISBN: 978-3-8454-1083-8). – 132 с.
23. Язык религии. Учеб. пособие. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2006. – 96 с. (5,58). 300 экз.
24. Визуальная сущность религии. Красноярск: Изд-во Краснояр. ун-та, 2006. – 461 с. (43). Соавт.: Жуковский В.И., Копцева Н.П. Тираж 500 экз.
25. Философия религии: Учеб. пособие. – М.: Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2006. – 640 с. – Gaudeamus (33,6). Тираж 2000 экз.
26. Философия. Учебно-методический комплекс. Екатеринбург: Урал. ин-т экономики, управления и права, 2007. – 247 с. (10,0). Соавт. Иванова Е.В.
27. Религиоведение: тестовые задания: Учеб. пособие / под ред. проф. Д.В. Пивоварова. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2007. – 240 с. (13,9). Соавт.: Викторov В.П., Иванова Е.В. и др.

28. Онтология религии: Учеб. пособие. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2008. – 244 с. (14,18 п. л.).
29. Симфоника: исходные принципы и понятия: Монография. – Нижний Тагил: Урал. ун-т, 2008. – 194 с. (7 п. л.). Тираж 250 экз. Соавт. Рыльцев Е.В.
30. Симфоника как методология толерантного спора: Монография. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ин-та экономики, управления и права, 2009. – 147 с. (11,6 п. л.) Соавт. Рыльцев Е.В.; 2-е изд. Pivovarov D., Riltsev E. Симфоника как методология толерантного спора. Познание через согласие. Saarbrücken: Lambert Academic Publishing, Deutschland, 2011. – 166 с. (11,6 п.л.). (ISBN: 978-3-8443-5797-4, номер проекта: 23243).
31. Гносеология религии: Учеб. пособие. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2009. – 380 с. (22,08 п. л.). 200 экз.
32. Онтология религии. – СПб.: Владимир Даль, 2009. – 505 с. (29,3 п.л.)
33. Праксеология религии: Учеб пособие. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2010. – 360 с. (20,93 п. л.)
34. Синтетическая парадигма в философии: избранные статьи. Научное издание. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2011. – 536 с. (31,2 п.л.)
35. Краткая история западноевропейской философии религии (XVII–XIX вв.): Учебное пособие. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2012. – 156 с. (9,75 п.л.) Тираж 150 экз.
36. Идея Бога в философии религии: Монография. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2012. – 180 с. (10,3 п. л.). Тираж 100 экз.
37. Философия религии: В 3 т.: Учеб. пособие. Т. 1 Онтология религии. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2012. – 568 с. (33,02). тираж 100 экз.; Т. 2. Гносеология религии. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2012. – 556 с. (32,32). Тираж 100 экз.

* * *

Аннотация. В статье вводятся два понятия веры, противоположных по своему смыслу, – faith-вера и belief-вера. Faith-вера определяется автором как духовное влечение души к предельным основаниям бытия, мистическое пребывание в них, прямое видение трансцендентальных сущностей и (или) субстанциальных связей. Belief-вера понимается как ориентированная на тварный и качественно разнообразный мир способность души относительно непосредственно (без достаточного основания) признавать истинность чувственных и рациональных образов в формах субъективной достоверности и доверия, уверенности и ожидания. Систематически рассмотрена взаимосвязь этих двух видов веры, а также проведено сравнение религиозной веры и философской веры.

Ключевые слова: faith-вера, belief-вера, религиозная вера, философская вера, интуиция, непосредственное знание, опосредованное знание.

Слово «вера» имеет множество значений, в том числе прямо противоположных по смыслу, и восходит к термину «истина»: лат. *veritas* – истина, *verus* – истинный. В старые времена под «*verum*» (греч. *ἀλήθεια*) чаще подразумевали не то, что объективно верифицируется внешним опытом, а то, что отвечает совести, сросшено с чувствами вины и справедливости (лат. *in vino veritas* – истина в вине). Вера есть состояние сознания, соответствующее обладанию правдой жизни. «То, во что люди верят, является важнейшим аспектом реальности безотносительно к тому, истинно оно или нет» (Н. С্মарт).

Предметами веры могут быть либо объекты внешнего чувственного опыта, либо внутреннее умоизобразительное бытие. В повседневной жизни мы, как правило, руководствуемся «верой как вероятностью», т.е. полагаемся на неточное вероятностное знание, основанное на практическом опыте и здравом смысле (верим, например, что завтра снова взойдет солнце и ночь сменится днем). Напротив, религиозная вера сопряжена с чем-то невероятным, и религиозное познание человека начинается с обретения веры в Абсолютную реальность. Проверить – значит установить истину, раскрыть «потаянность» (алетейю); стало быть, выражение «проверить истинность утверждения» в некотором смысле тавтологично. В научной методологии под верификацией понимается процесс установления истинности научных высказываний с помощью внешнего чувственного опыта.

От слова «вера» производны такие слова как *достоверность, вероятность, верность, проверка, проверка, доверие, поверие, верование, вероисповедание* и многие другие. Многозначность слова «вера» является причиной недоразумений, когда его применяют для обозначения разнородных реальностей. Одно дело верить показаниям измерительных приборов или словам очевидцев и другое – верить в идею, теорию, аксиому, доктрину. Сохранять верность другу или авторитету вовсе не то же самое, что удостоверяться в чем-либо на собственном чувственном опыте. Подсчет вероятности (правдоподобия) некоторого события отличается от верования в интуитивное откровение сущности. Доказывать, уверять и формировать убеждения – нечто противоположное благодати веры как совести, надежды и любви.

Во всех подобных случаях подразумевают разные понятия веры, но редко оговаривают их суть. Если учесть также, что обыденное сознание сближает понятия истины, правды, правильности и пользы, то термин «вера» и вовсе становится содержательно неопределенным. Под «верностью высказывания» могут понимать не только его соответствие чьим-либо убеждением (вере), но также его истинность, правильность, правдивость, достоверность.

Из веры как единого, родового понятия не удастся логически вывести многообразие видов веры, поскольку одни усматривают в вере родовой признак *знания*, а другие настаивают на дефиниции веры как формы *незнания*. Чтобы не допускать теоретической путаницы, полагаю, полезно ввести в обиход два родовых понятия, логические содержания которых непротиворечиво дополняли бы отношение человека к *veritas*. Такие понятия должны обозначать два противоположных пути души к сверхчувственным реальностям: 1) путь в объективный мир духов в форме мистического (прямого) пребывания души в том или ином вездесущем духе; 2) путь к скрытым сущностям через вещественные инстанции и внешний чувственный опыт.

В последние десятилетия наш разговорный язык особенно быстро пополняется англо-американскими словами, относящимися к сферам экономики, политики и права. Не всегда такое новаторство плодотворно, но тут ничего не поделаешь. Иногда неологизмы просто необходимы. Ситуация с термином «вера» – это именно тот случай, когда целесообразно заимствовать из английского языка и ввести в русский язык слова «faith-вера» и «belief-вера», обозначая ими два разных понятия². Так, в сочинениях Д. Юма акт человеческой природы вообще обозначается термином «belief», а религиозная вера – термином «faith».

Тогда будем полагать, что faith-вера есть особое духовное знание, а belief-вера знанием не является. В свою очередь, faith-вера подразделяется на собственные виды, для обозначения которых в английском языке нет подходящих слов. Зато они есть, например, в санскрите. Аналог faith-веры у буддистов – саддха. Саддха – путь к Абсолюту, просветлению, нирване. Саддха порождает вирию (энергию), вирия ведет к пониманию

сати (цели), понимание сати дает прозрение и праджню (мудрость). Между пониманием цели и прозрением встраивается особая концентрация мысли – самадхи. Самадхи выражается в спокойствии сознания, снятии противоречия между внутренним и внешним миром, слиянии микрокосма (индивидуального сознания) с макрокосмом (космическим Абсолютом). В дзэнской традиции самадхи именуется «сатори». Сатори – фаза faith-веры, наступающая внезапно, как вспышка молнии, когда субъект и объект сплавляются в неразложимое единство, а сокровенный смысл бытия раскрывается человеку как фуни – принципиальная недвойственность целого. «Малое сатори» описывается как кратковременное приоткрывание человеку природы сущего, а «большое сатори» – как откровение, духовно преображающее индивида.

Введение в философию религии понятий faith-веры и belief-веры дает возможность конкретизировать, во-первых, традиционное противопоставление богословами духовного и плотского человека; во-вторых, различать осваивающее и отчуждающее познание. В своем отношении к бытию (ens, entia) духовный человек предпочитает искать критерий истины в faith-вере, а ориентация плотского человека на формы объективного существования (existentia) связана прежде всего с belief-верой. Плотский человек противопоставляет себя всякому инобытию, «не-я» и мыслит себя субъектом, а инобытие – объектом. Духовный человек стремится слиться с беспредельным бытием, его отношение к онтологической истине Духа – по крайней мере, на уровне самадхи и праджни – не описывается традиционной диалектикой субъекта и объекта и вытекающими из этой теории представлениями о структуре познания и знания. Belief-вера есть всего лишь один из моментов движения ума к опосредованно формирующемуся знанию, но вовсе не рациональное знание как таковое. Напротив, faith-вера (пребывание души в духе) есть обладание важнейшими духовными истинами, трудно выражаемыми в словах и понятиях. Именно faith-веру, по моему, следует называть «непосредственным и молчаливым знанием».

Теперь сформулируем общее понятие faith-веры как непосредственно-го знания, а видовое понятие религиозной faith-веры – как прямой сакрально-духовной связи с Абсолютом. Понятие непосредственности обозначает такую данность вещи или знания, которая очевидна, прямо обеспечена нам соответствующим объектом, не требует особых подтверждающих восприятий, концептуальных объяснений, обоснований, доказательств. Непосредственность характеризует достоверность интуитивно-го познания.

Faith-вера есть духовное влечение души к предельным основаниям бытия, мистическое пребывание в них, прямое видение трансцендентальных сущностей и (или) субстанциальных связей.

Faith-вера, или духовная вера согласно этому определению не является некоей копией своего предмета, картой, субъективным образом объективного прообраза, поскольку она жизненно слита с подлинником. Между нею и оригиналом отсутствуют такие непереносимые для рационального познания посредники как идеалы, идолы, копии, образы, знаки, символы и знамения. Если это так, то ее резонно считать подлинным началом человеческого познания, прямым источником ведения о мире в целом и крупных сферах бытия.

Пребывание в вещах-в-себе и получение известий о ноуменальном изнутри оригинала придают духовной вере максимально возможную достоверность объективного характера. Этот вид достоверности уникален. Слитность духовной веры с подлинником обуславливает тождество эпистемической истины и онтологической истины. Оценка оригинала совестью индивида существенно совпадает с самобытной ценностью самого оригинала. Влечение души религиозно-верующего к беспредельному Духу и положенность ее в Духе устраняют противопоставленность души и Духа,

порождают неутилитарное отношение человека чувствами любви и красоты.

В faith-вере, не прибегающей к доводам разума, по определению заключен максимум свободы личного выбора и волевой целеустремленности человека. Дух объединяет внутренний мир человека с полнотой бытия, поэтому сверхчувственные сущности познаются непосредственно, интуитивно, а не посредством размышления (Августин). Человек начинает реально познавать мир с уровня faith-веры (недаром «устаи младенца глаголет истина»), и потребность выразить потрясение от притяжения к беспредельному бытию и переживание своей пронизанности космическими силовыми линиями заставляют искать подходящие эмоции, слова, жесты и иные текстообразующие средства. Как только мы отыскиваем необходимые способы внешнего выражения faith-веры, происходит переход на ступень опосредованного познания: мы начинаем оперировать идеальными образами сущностей, расчленять универсум на фрагменты при помощи орудий, инструментов и знаков.

На уровне идеально-образного отражения единый мир предстает человеку множеством материальных тел, классов вещей, однако внутренняя связь между элементами мира плохо просматривается внешним взором. Чувственный образ вещи, данной нам внешним путем, опосредован сложнейшими нейродинамическими процессами в наших телах; между вещью и чувственным образом, который информирует субъекта о вещи, тянется длинная цепь нервных импульсов. В этой цепи информация курсирует в физико-химической форме. Извлекая ее, головной мозг не всегда умеет отделаться от сопровождающих ее шумов и создать хорошие условия для точного соотнесения информации с внешним прообразом. Поэтому достоверность внешнего чувственного образа вещи условна, относительна, искаженно-субъективна и принципиально отличается от достоверности faith-веры.

В этом смысле belief-вера в существование одной-единственной реальности является небезопасным заблуждением. Она носит прежде всего приспособительный характер, помогает организовать наш опыт. Ее следует расценивать только как одну из множества версий реальности, но вовсе не как нечто, безусловно-подлинное. Человек сам конструирует свою реальность, его жизнь – это постоянный процесс моделирования мира, связанный с уверенностью в истинности очередной модели. Если модель реальности некоторого индивида не входит в непримиримое противоречие с массовыми моделями, то его веру в собственную версию реальности следует считать «социально-нормальной» и относиться к ней с уважением.

Чувственные образы, обусловленные внешними объектами, воплощены в специфических знаках – в модальностях цвета, звука и т. п. Поэтому достоверность этих образов имеет опосредованный характер, ее следует сопоставлять (через кажимость) с феноменальной стороной вещей, но не с сокровенными глубинами качеств. Знак, вообще говоря, отличен от обозначаемого, а модальность чувственного образа – не то же, что природное качество внешнего предмета. Если истинно утверждение атомистов, что внешние объекты сами по себе не имеют ни запаха, ни цвета, ни вкуса, то вряд ли логично приписывать отражающим их ощущениям и восприятиям свойства эпистемической истинности. Достоверность внешнего чувственного образа субъективна.

Плотская belief-вера сопряжена с косвенным отношением субъекта к объекту и с противопоставлением «я» внешнему миру. Субъект познает внешним способом не целокупное бытие предмета, но лишь ту его часть, которая оказалась втянутой в сферу интересов субъекта, в его преобразующую деятельность и превращена в объект. Субъект видит и понимает объект в зависимости от своих потребностей и схем действия. Предмет

же, преобразуемый в объект, подчас утрачивает свою естественную связь с живым миром; в некотором смысле он оказывается продуктом человеческой деятельности, искусственной системой свойств.

Чтобы познавать материальный объект как чувственную данность, нужно изначально быть уверенным, что внешние чувства нас не обманывают и что объект тождествен своему естественному существованию. Это можно выразить и так: освоение внешнего материального мира начинается с кажимости, чувственной достоверности, однако такая достоверность субъективна и сама по себе не дает подлинного знания бытия. Теоретический анализ чувственных данных часто заставляет сомневаться в самодостаточности и истинности восприятий. Всякий анализ какого-либо предмета и последующий синтез вычлененных компонентов предполагают некоторое предварительное осмысленное знание этого предмета в целом. Сенсорные восприятия любого предмета всегда безгранично глубже и богаче тех слов, при помощи которых их пытаются выразить и осмыслить.

М. Полани утверждает, что на всех стадиях научного исследования, начиная с процесса накопления опыта и умений и завершая проверкой гипотез, доминирует некое скрытое измерение. Этот британский философ критикует убеждение позитивистов в возможность целиком эксплицировать и формализовать научное знание. Полани доказывает: 1) в любом знании есть неустранимый момент субъективности; 2) мы всегда знаем гораздо больше того, чем можем сказать; 3) имплицитное (неявное) знание – это основа понимания языка³. Явная часть знания соотносится с неявной и неосмысленной его частью подобно тому, как географическая карта адекватна отображаемой на ней местности. Карта всего лишь помогает нам ориентироваться, но не дает той же полноты опыта, как пребывание на данной местности. Анализ и синтез имеют интуитивный смысл и подспудные тенденции своего осуществления именно потому, что изначально обусловлены неявным знанием предмета. Смыслопереживание соотносимо с целостностью, и целое, не будучи еще исследовано как внешний объект, уже интуитивно созерцается нашей душой. Именно с такого рода интуитивно постигаемым целым мы обычно сопрягаем итоги идеально-образного улавливания вещей, когда желаем объявить нашу систему познавательных образов осмысленной и истинной.

Непосредственно установить истинность системы идеальных образов можно лишь тогда, когда найден некий способ прямого сличения образов (копий, карт) с оригиналами. Практика, в которой философы-марксисты пытаются разглядеть подлинный исток и мерило истинности знания, вряд ли может быть теоретически признана окончательным критерием истины, так как она есть не «констатирующая», а «преобразующая» деятельность; человек имеет в практике дело с инструментальными абстракциями, но вовсе не с первозданными предметами. Переделывая естество, практика опосредует различными инструментами связь с ним человека и обуславливает *искусственную достоверность* чувственных данных. Прямо «про-верить» субъективный образ внешнего мира можно только критерием faith-веры (если признать, что faith-вера, в самом деле, бывает присуща человеку).

Душа повернута одной своей гранью миру вещей и информирована о нем субъективными образами. Другой своей гранью душа пребывает в «объективном» духе (либо в субстанции, сущностях, законах мира) и может непосредственно знать о нем. Если это на самом деле так, то на духовном полюсе души прямо сличаются образ и оригинал, оценка и ценность, значение и смысл, а вместе с процессом сопоставления опосредованного и непосредственного развивается интуиция, которая, в свою очередь, с новой силой активизирует образное познание.

Как известно, И. Кант, решая проблему источника познания, предположил: чувственные и рациональные образы произрастают из общего для них корня – из способности продуктивного воображения. Но что лежит в основе воображения, т. е. производства образов? Здесь возможны два ответа: 1) либо всякий образ развертывается из образа-прототипа; 2) либо образное происходит из необразного. Если выводить одни образы только из других образов, пусть генотипических, то мы никогда не разомкнем этот круг образов, не отыщем подлинники-прообразы. Не лучше ли поискать основу творческого воображения в сфере необразного и доопытного знания? Эмпирия (от греч. *ἄληθής* – внешний чувственный опыт) ограничена и субъективна. Откуда же берутся не пересматриваемые утверждения о всеобщем, о предельных целостностях и принципах мироустройства? Чем обусловлены синтетические априорные суждения и почему они имеют характер несомненности?

Формулируя и обсуждая эту проблему, И. Кант приходит к выводу, что ее невозможно решить в рамках рационального философствования. Источник субъективных образов сознания скорее заключается в феномене веры, причем не просто веры, а веры именно религиозной. Способность продуктивного воображения, быть может, произрастает из интуиции, совести и мистического озарения как граней религиозной faith-веры. Вера, по Канту, «есть постоянное основоположение души – то, что необходимо предполагать как условие для возможности высшей моральной конечной цели и признавать как истинное ввиду обязательности (содействовать) этой цели, <...> эта удивительная религия величайшей простотой своего изложения обогатила философию гораздо более определенными и чистыми понятиями нравственности, чем те, которые философия могла дать раньше и которые, коль скоро они имеются, разум свободно признает и считает такими, к которым он сам мог бы прийти и мог бы и должен был ввести их»⁴.

Рациональное познание человеком скрытых физических реалий, возможно, строится по формуле: эталонный объект (репрезентант) + схема действия с эталоном + экстраполяция частного знания об эталоне на более широкую предметную область или на мир в целом. Идеальное отражение невозможно без belief-веры, оно опирается на субъективную достоверность восприятия «тела» эталона и на доверие к правилам и масштабам экстраполяции. Эталон – отдельный объект, чувственно данный субъекту внешним способом. Субъект уверен в наличном бытии эталона и достоверности сенсорной информации об этой вещи.

Вместе с тем для признания чего-либо эталоном (совершенным предметом, незримо концентрирующим в себе свойство целого класса однородных предметов) важно поверить в его объективную репрезентативность, испытать к нему доверие. На деле же никакой отдельный земной предмет, согласно Платону, не может быть безусловно-совершенным и в своей конкретности воплощать всю полноту божественной идеи, родовой сущности. Однако указанным обстоятельством приходится пренебрегать ради рационального познания физически недоступных реалий.

Мало поверить в совершенство признанного эталона. Нужно также знать, как экстраполировать представление о нем на иные объекты. Следует ли распространять репрезентант на весь бескрайний мир и бесконечное пространство, или он «совершенен» лишь в сравнительно узких границах? Прямо знать об этом невозможно, если ориентироваться только на внешние способы освоения мира. И тогда остается ждать и надеяться, что та или иная предпринимаемая нами экстраполяция приведет к когнитивным успехам и истине. Случается, что результаты экстраполяции поддаются выборочной верификации или фальсифицируются, и тогда реальная мера экстраполяции устанавливается более точно.

Чаще предметно-чувственный контроль над операцией экстраполяции невозможен, и ей приходится доверять, подобно тому, как мы доверяем репрезентативности исследований авторитетных социологических служб. Разные примеры доверия – эталону, идеалам культуры, авторитетному мнению или свидетельству – суть формы доверия идеальному (репрезентативному) образу сверхчувственной реальности. Исполнение желаний, преследование целей и применение средств невозможны без доверия.

Характеризуя прагматические аспекты belief-веры, Кант писал, что вера «лежит в основе действительного применения средств для тех или иных действий»⁵. Например, врач не может абсолютно точно знать, верен ли поставленный им диагноз болезни, и, тем не менее, он призван лечить больного, полагаясь на свой прежний опыт и веру в успех лечения. Такая вера субъективно оправдывает возможность достижения цели и представляет собой, по Канту, «упование на осуществление намерения <...> и возможность единственно мыслимых для нас условий»⁶. Экстраполяционные способности психики, благодаря которым осуществляются наши желания, намерения и цели, проявляются через множество операционных форм. Среди этих форм – индукция, дедукция, аналогия, мысленный эксперимент и т.п. В то время как безусловный рефлекс автоматичен, всякая экстраполяция предполагает преодоление нерешительности и акт выбора (направления деятельности, плоскости проецирования наличного знания, «расстояния» от наличного до умопостигаемого), т.е. исходит из доверия.

Например, индуктивный вывод оценивают в силу дефицита его информационной основы не как достоверный, а как вероятностный. Дедукция, несомненно, более убедительна, нежели индукция, ибо покоится на законе тождества и тавтологии. Тем не менее из одной и той же общей посылки, но в зависимости от выбора средней посылки силлогизма возможны формально разные выводы, обладающие признаками психологической новизны. Поэтому даже аналитические априорные утверждения не столь уж автоматичны и «бездушны», но в какой-то степени доверительны.

Любопытные результаты получил А.Р. Лурия, исследовавший умения осуществлять дедукцию. Изучая соотношение чувственной достоверности и логической убедительности, он обнаружил следующие причины ошибок в умозаключениях: 1) недоверие человека, производящего дедукцию, к исходной посылке, если она не согласована в достаточной степени с его внешним чувственным опытом; 2) затруднение в выборе пути движения мысли от общего суждения к частному. В первом случае испытуемые склонны игнорировать исходную посылку, ссылаясь на то, что «не видели фактов», о которых в ней говорится. Во втором случае силлогизм распадается в сознании умозаключающего на три изолированных положения, а индивид высказывает нечто, исходя из догадки и собственных наблюдений.

Лурия приводит такой пример. В 1931–1932 гг. им проводился опыт в кишлаках и джайлау в Узбекистане. Испытуемым предлагался силлогизм: Хлопок может расти только там, где жарко и сухо. В Англии прохладно и сыро. Может ли в Англии произрастать хлопок?» Ответ: «Не знаю». Испытуемому предлагается подумать. Он снова отвечает: «Я только в Кашгарии был, я больше не знаю...»⁷. Правильный и обоснованный вывод может быть сделан лишь при согласовании чувственной достоверности и логической уверенности в существовании тождества между всеми тремя частями силлогизма.

В условиях бурно развивающейся информационно-экранной культуры – цветного телевидения, компьютерной связи, Интернета, мобильных телефонов и т.п. – нарушается баланс между правополушарным и левополушарным мышлением человека в пользу правополушарного, чувственно-наглядного, миропредставления; утрата вербально-логического понима-

ния окружающего мира чревата патологическими последствиями для рода homo sapiens. Для сохранения и развития логических навыков и абстрактного мышления у новых поколений в средней и высшей школе особое внимание следует уделять изучению математики и формальной логики.

Итак, belief-вера пронизывает всю структуру мышления и увеличивает силу мысли действенным чувством. Д. Юм определял веру как «чувство, которое каждый должен испытывать в своей собственной груди»⁸ и которое обуславливает принятие идеи, представления без достаточного доказательства, обоснования. По Юму, вера «проводит некоторое различие между представлением, с которым соглашаемся, и представлением, с которым мы не соглашаемся»⁹; вера «есть нечто воспринимаемое умом и отличающее идеи суждения от вымыслов воображения. Она сообщает им больше силы и влияния, придает им большую значимость, запечатлевает их в уме и делает их руководящими принципами всех наших действий»¹⁰.

Посредством веры мышление вырастает в переживание – в непосредственное восприятие какого-либо содержания, сохраняемого памятью в силу особой ценности этого содержания (Дильтей). Жизненность веры передается идеям разума; эти идеи оживают, обретают стойкость и активность. Суждения о причинах и действиях, говорит Юм, «порождаются с помощью некоторой скрытой операции, и притом так, что мы ни разу об этом даже и не подумаем»¹¹.

Таким образом, *belief-вера есть ориентированная на тварный и качественно разнообразный мир способность души относительно непосредственно (без достаточного основания) признавать истинность чувственных и рациональных образов в формах субъективной достоверности и доверия, уверенности и ожидания.*

Позволяя человеку относительно прямо усматривать некоторые собственные признаки истинности субъективных образов внешнего мира, belief-вера активно направляет процесс синтеза чувств, разума и воли в опосредованное знание и целеполагание, но сама по себе знанием, косвенным или непосредственным, не является. В то же время belief-вера, повторю, в конечном счете, руководствуется тем непосредственным целостным мироотношением, которое проистекает из faith-веры.

Философы-атеисты, разграничивающие «пустую» религиозную веру и «знающую» нерелигиозную веру, напротив, полагают последнюю первичной, а первую вторичной и со временем исчезающей. По их мнению, религиозная вера несовместима со знанием; она формируется и намеренно закрепляется тщательно подобранными средствами внушения. Так, видный отечественный религиовед Д.М. Угринович писал: «Если безрелигиозная вера отличается от знания, но не противостоит ему как нечто несовместимое (как уже говорилось, она часто в ходе исторического развития превращается в знание), то религиозная вера по своей природе всегда принципиально несовместима со знанием», ее «образы и представления носят иллюзорный характер, им не соответствуют реальные объекты. <...> Знание – это нечто безусловное, проверенное, доказанное как развитием науки, так и практики. Как справедливо замечено, никто не скажет: “Я верю, что дважды два четыре”. Люди говорят: “Я знаю, что дважды два четыре”»¹².

Эти рассуждения уважаемого религиоведа весьма спорны. Если всякое знание *безусловно*, то есть абсолютно непосредственно, то оно не является образом (копией) объекта, не воплощено в заместителях (знаках) вещей, не требует опосредованных доказательств и не имеет рациональных (репрезентативных, идеальных) форм своего существования. С этим Д.М. Угринович, конечно же, не согласился бы, ибо подчеркивая свою приверженность материалистической теории отражения, он говорил об образности и рациональности знания. А что означает *проверка* знания

«развитием науки и практики»? Такого рода проверка всегда неполна и опосредована дубликатами оригиналов, образами, а потому не ведет к «безусловному знанию».

Утверждение «дважды два – это четыре» относится к разряду абстрактных априорно-аналитических высказываний и, как всякая тавтология, прямо не обладает свойствами фактической истинности; его логическая правильность оценивается анализом определения понятия числовой оси. На практике же дважды два не всегда четыре, в чем легко убедиться, например, слив вместе четыре капли воды и получив только одну каплю. Наконец, далеко не всякий вид знания сводим к научному знанию и проверяем практикой.

Таким образом, Д.М. Угринович не сумел отстоять свой тезис о совпадении нерелигиозной веры с рациональным знанием. С другой стороны, его дефиниция знания как чего-то безусловного невольно отсылает к феномену внеобразного знания, – к faith-вере, одной из разновидностей которой является вера религиозная.

Одни мыслители называют faith-веру «подлинным светом, высшим знанием», а другие – «слепой и незнающей». Как возможно обретение знания: 1) от прямой интуиции, схватывающей сущность, путем восхождения к явлениям и знакам явлений; 2) или, наоборот, путем погружения внутрь вещей – от внешних признаков к сущности качества? Всегда ли знание опосредовано образами и знаками, или все-таки существует непосредственное знание? Вот, например, как решали эту основную гносеологическую проблему Платон и Гегель.

Согласно Платону процесс познания начинается с прямого соприкосновения души с подлинным бытием. В диалогах «Менон», «Федон» и «Федр» Платон подводит читателя к выводу, что должно существовать прямое и подлинное знание, источником которого является анамнезис (припоминание). Прямое знание бытия – первичный внутренний свет, отличающийся от тусклого внешнего света, от сумерек солнечного дня. Благодаря внешнему свету образ наружного восприятия получает только субъективную достоверность. Внутренний свет – это духовный свет, прямое знание сути; этот свет дает faith-вере подлинную достоверность.

Напротив, Гегель в «Философии духа» доказывает, что человек способен обладать только опосредованным знанием и никакого «прямого» знания быть не может в принципе. С этой точки зрения знание есть относительно непротиворечивое единство чувства и разума, закрепленное через языковые знаки в системе суждений. В какой-то степени отображая объективную взаимосвязь сущности и явления во внешнем мире, знание может быть относительно истинным либо относительно ложным.

Обе альтернативные эпистемологические модели (Платона и Гегеля), одна из которых признает, а другая отрицает когнитивный характер faith-веры, подкреплены убедительными аргументами, ни одну из них невозможно ни опровергнуть до конца, ни в полной мере отстоять логическими средствами. Противостояние этих моделей имеет, по-видимому, характер вечной антиномии. В отечественной философии XX в. доктрину косвенной природы знания наиболее последовательно – в духе марксизма – развивали П.В. Копнин, М.Н. Руткевич, Ю.П. Ведин и др. О «прямом знании непостижимого» – в духе Сократа и Платона – замечательно писал С.Л. Франк; о непосредственности интуитивного знания – в духе идеи И. Канта о продуктивном воображении – убедительно рассуждал Н.О. Лосский.

По-видимому, содержание непосредственного знания у разных людей не одно и то же. Оно зависит не только от Абсолюта, но и от персональной особенности души, пребывающей в бесконечном Духе. В подлинном бытии есть все, оно возвышается над любыми его определениями и не сводимо

ни к одному из них. В зависимости от своей интуиции и совести одни люди вычерпывают из полноты бытия нечто упорядоченное и выражают это нечто эмоционально и образно, в виде гармонической системности, тогда как другие обнаруживают в бесконечном бытии только устрашающий хаос и смерть.

Faith-вера знает то, во что верует, имеет свой предмет и не сомневается в его подлинности. В этом смысле она противоположна неверию, скептицизму, солипсизму и нигилизму. Как гласит православный катихизис, такая вера есть «уверенность в невидимом как бы в видимом». Видение faith-верою предмета можно уподобить острому видению третьего глаза бога Шивы. Если же вера не насыщена содержанием, то ее невозможно отличить от неопределенного переживания, смутного предчувствия или от предмета неверия.

В зависимости от своего предмета faith-вера имеет разные формы. Предмет faith-веры «вообще» – бытие как сплошность, полнота и целостность. То или иное «могущее быть» в бесконечном целом – предмет определенной faith-веры. Выбор духовного угла зрения на всеобъемлющее бытие связан с предпочтениями и способностями души. Множеству духовных способностей души можно поставить в соответствие множество видов faith-веры вкупе с составляющими ее формами интуиции, совести и мистического откровения.

Возможно, любая форма общественного сознания вырастает из специфического непосредственного знания – из особой интуиции. Математики-интуиционисты говорят о человеческой способности прямо знать потенциальные бесконечные сущности. Многие теоретики искусства указывают на эстетическую интуицию, непосредственно улавливающую гармонию бытия. Этики-иррационалисты предполагают, что в основании поведения людей лежит специфическая интуиция, предопределяющая неожиданные решения в быстро изменяющихся жизненных ситуациях. Можно также выделять философскую, научную и техническую интуиции, отличающиеся от форм belief-веры и не сводимые к интеллектуальным надстройкам в сферах философии, науки и техники. Все эти интуиции суть разнородные способы прямого пребывания души в духе, т. е. различные формы faith-веры.

Так, философская интуиция сопряжена со стремлением сосредоточиться на одной из граней бытия «вообще» и выделить эту грань в значении доминирующей, соответственно подчиняя догадке о доминанте всю последующую систематизирующую деятельность абстрактного мышления. Открытая интуицией грань наделяется статусом субстанции. Философ может мыслить таковой, например, воду или огонь, или апейрон, или волю, или инстинкт и т.д.

Предметом же религиозной faith-веры прежде всего является характер связи верующего со всей Плеромой, полнотой бытия. По Гегелю, эта вера есть свидетельство духа верующего об абсолютном Духе. За религиозной верой всегда стоит особый осмысленный контекст – она соотносит человека с пограничными смыслами смерти, зла, страдания; эти смыслы невыразимы в понятиях. Подобно тому, как природа «не делится на разум без остатка» (Гете), так и faith-вера без остатка не выражается рациональными средствами, в ней всегда остается что-либо невыразимое, иррациональное и внерациональное.

Обычно основополагающими верованиями считают такие убеждения, которые не поддаются пересмотру (в них не обнаружено ошибок) или оказываются самоочевидными. К первым можно отнести веру в существование своего «я», а ко вторым – убеждение, что $1+1=2$. Но не всякое фундаментальное убеждение – скажем, вера в существование внешнего мира – безошибочно или самоочевидно. Указав на то, что привычные критерии

«базисного верования» чересчур узки, группа американских философов-протестантов (А. Плантинга, У. Алстон, Н. Уолтерсторф и др.) построила «реформистскую эпистемологию религии». Их главная идея, инспирированная кальвинизмом, такова: убеждение в существовании Бога носит предельно фундаментальный характер, не требует никаких доказательств и выведения из иных основополагающих убеждений.

В книге «Бог и другие Умы» (Лондон, 1967) Плантинга приходит к выводу, что ошибочно считать христианскую веру иррациональной из-за того, что ее невозможно в полной мере логически обосновать. Наоборот, христианская вера рациональна как раз потому, что ее невозможно обосновать и она в полном смысле представляет собой «исходно-базисное убеждение». Если вера в другие умы рациональна, то, следовательно, рациональна также и вера в Бога.

Противники «реформистской эпистемологии религии» не понимают, почему надо относить к «подлинно базисной» только христианскую веру (а как быть с другими религиями?) и выдвигают следующее возражение-умозаключение: а) теистическое убеждение не является разумным, пока оно не подкреплено достаточными свидетельствами или логическими доказательствами; б) в пользу теизма не найдено достаточных свидетельств и доказательств; в) следовательно, вера в Бога иррациональна.

Сколь бы ни были великими пророки, стоявшие у истоков Писаний, и сколь бы точно и искренне ни пытались они выразить богооткровение словами (пусть и «рука Бога водила их пером»), слова национальных языков недостаточны для адекватной передачи мистического переживания полноты бытия. Поэтому пророки чаще говорят притчами. Не будучи гением в передаче откровения, обычный человек не умеет самостоятельно выражать свою faith-веру вербальными средствами. Поэтому подавляющее большинство рядовых верующих говорят о своей faith-вере, индивидуально-неповторимой и до конца не выразимой, словами того или иного писания.

Философ сравнительно невозмутимо описывает увлеченную его интуицией «субстанцию», опираясь на понятия и категории. Верующий же, религиозно переживающий близость Абсолюта, во-первых, испытывает к «непостижимому» священную любовь и трепет, ощущает личную причастность к нему, эмоционально относится к связи с ним, а во-вторых, сосредоточен на всей недифференцированной целостности Абсолюта и редко нуждается в категоризации отдельных моментов всеединства. Верующий внешне выражает свою интуицию не столько в понятиях, сколько иносказаниями, аналогиями, метафорами.

В этом смысле реальность религиозного Абсолюта предельно широка, тогда как реальность философского Абсолюта всякий раз очерчивается какой-либо категориально наименованной субстанцией. Предмет философской веры вычерпывается из бездны религиозного Абсолюта, подлежа последующей рационализации и строгой дефиниции. Вот почему, например, из одной и той же христианской культуры вырастают конкурирующие философские системы, а сама эта культура продолжает питать все новые и новые философские интуиции.

Вместе с тем религиозная вера в отличие от многих философских мироотношений прежде всего мистична, озабочена ситуацией пребывания души в абсолютном Духе. Предметом религиозной веры является, скорее, сама связь с Абсолютом, нежели сверхразумное содержание Абсолюта-в-себе. Религию больше интересует онтология и гносеология *связи*, тогда как философы чаще всего отстраняются от обсуждения личной связи с объективными сущностями. Их волнует онтология *субстанции* (сущности, вещи), затем они обсуждают способы познания сущего как нейтрального объекта.

Душа, возможно, способна ко всем видам faith-веры, и в реальном индивиду одновременно совмещены сторонник какой-либо религиозной конфессии, адепт некоторого философского направления, научной школы и т. д. Поэтому религиозное, философское, художественное и т. п. в faith-вере образуют взаимопроникающее содержание, так что, например, религиозная интуиция Абсолюта может дополняться более конкретной философской интуицией субстанции («Разум», «Воля», «Логос») и художественной интуицией личности («Отец», «Сын»). Такое взаимопроникновение в особенности характерно для тех религий, которые располагают собственной теологией и соответствующими системами искусств.

В свою очередь философия или искусство непременно подпитываются основополагающей для них религиозной faith-верой, предельная широта мистики которой допускает множество путей к Абсолюту. Инициатором религиозной связи может быть либо сам индивид, ищущий путь к Богу, либо Бог, дарующий индивиду благодать. Поскольку содержанием faith-веры прежде всего является связь с Абсолютом, *истина* этой связи имеет множество непосредственных форм в зависимости от характера контакта души и абсолютного Духа. Каждый по-своему духовно видит Абсолют. Душа уникальна, поэтому не «общее мнение», но личная совесть есть лучший критерий для различения подлинного и неподлинного в религиозном мироотношении. А для этого совесть нуждается в свободе.

Belief-вера, сама по себе не являющаяся знанием, непременно участвует в формировании и трансляции религиозного знания. Именно ее чаще имеют в виду, когда говорят, что вера и знание – не одно и то же и что вера и знание противоречат друг другу. Но религиозная belief-вера, ведущая к опосредованному знанию, – например, к богословскому, вовсе не всегда противоречит ему. Истинное противоречие обычно существует между faith-верой и вторичным (образным) знанием, пытающимся выразить ее.

Слепа ли faith-вера? Faith-вера слепа в смысле своей исходной невоплощенности во внешней визуальности, она не имеет характера картины, освещенной материальным светом, не похожа ни на карту местности, ни на условный знак. Раскрывая частично ее содержание в знаках, опосредованное знание тем самым делает faith-веру «зрячей», «разумной», «знающей», хотя и не до конца. Вместе с тем faith-вера вовсе не слепа в том смысле, что она тоже подпадает под общее понятие зрения, представляя собой духовное зрение. Сердце видит истину не внешним взором, а духовным оком, ему не нужны образы-копии бытия, коль скоро оно умеет прямо соотноситься с прообразами, оригиналами. Неудержимое стремление верующего выражать сердечную радость от переживания прямой связи с Богом в знаках, образах и отношениях к другим людям требует соединения духовного и материального света, представления Абсолюта в формах картины, эйдоса или идола.

Всегда есть опасность подменить сокровенное содержание faith-веры, воплощаемой в словах и образах, откровенным содержанием рукотворных икон или воображаемых картин. Заповедь «не сотвори себе кумира, ни изображения его...» предупреждает об этой опасности. Ибо кумир мало чем отличается от злой карикатуры на Бога и Его творения. Запрет на изображения Абсолюта, по сути, указывает на тщетность человеческих попыток всесторонне согласовать бездну faith-веры с тем замкнутым актуальным знанием, которое основывается только на belief-вере. Гносеология религии отправляется от общего для всех людей заблуждения, будто ей уже очень много известно об абсолютной реальности, однако по зрелом размышлении об «известном» она заключает, что большинство наших «твердых убеждений» весьма сомнительно и неясно. «То, чего мы не знаем, бесконечно» (Б. Паскаль).

Библиографический список

- Бубер М. Два образа веры. – М.: Республика, 1995. – 464 с.
Витгенштейн Л. О достоверности // Вопросы философии. – 1991. – № 2. – С. 67–120.
Кузанский Н. Об ученом незнании. – М.: Акад. проект, 2011. – 159 с.
Кураев А.В. О вере и знании – без антиномии // Вопросы философии. – 1992. – № 7. – С. 45–63.
Лосский Н.О. Обоснование интуитивизма // Избранное. – М.: Изд-во «Правда», 1991. – С. 13–325.
Пивоваров Д.В. Гносеология религии // Д. В. Пивоваров. Философия религии: В 3 т. – Т. 2. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2012. – 556 с.
Степанова Е.А. Постигание веры. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1998. – 258 с.
Франк С.Л. Непостижимое // С.Л. Франк. Сочинения. – М.: Изд-во «Правда», 1990. – С. 183–559.

¹ Данные приведены в сокращении по изданию: Who is Who в России. Биографическая энциклопедия успешных людей в России. Энциклопедия личностей серии *Hubners Who is Who*. 3-е изд. (Швейцария). – М., 2009. – С. 1689.

² См.: Пивоваров Д.В. Вера // Современ. философский словарь. – Лондон: ПАНПРИНТ, 1998. – С. 127–132.

³ См.: Полани М. Личностное знание. На пути к посткритической философии. – М., 1985.

⁴ Кант И. Критика способности суждения // Соч.: В 6 т. – Т. 5. – М., 1966. – С. 511.

⁵ Он же. Критика чистого разума // Соч.: В 6 т. – Т. 3. – М., 1964. – С. 675.

⁶ Он же. Критика способности суждения... – С. 511.

⁷ См.: Лурия А.Р. Об историческом развитии познавательных процессов. – М., 1974. – С. 119.

⁸ Юм Д. Сокращенное изложение «Трактата о человеческой природе» // Соч.: В 2 т. – Т. 1. – М., 1966. – С. 802.

⁹ Там же. – С. 800.

¹⁰ Юм Д. Трактат о человеческой природе // Соч.: В 2 т. – Т. 1. – М., 1966. – С. 197.

¹¹ Там же. – С. 204.

¹² Угринович Д.М. Введение в религиоведение. – М., 1985. – С. 225–226.

Седых О.М.

ПРОТЕСТАНТИЗМ КАК ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНЫЙ ФЕНОМЕН В ТРАКТОВКЕ П.А. ФЛОРЕНСКОГО И К.Г. ЮНГА

Аннотация. Протестантизм как историко-культурный феномен получает сходную оценку в работах П.А. Флоренского и К.Г. Юнга: он трактуется как разлом в европейской культурной истории. Особенность протестантской религии оба мыслителя видят в отказе от культовой символики. В статье сопоставлены их взгляды. Показано, что сходство во взглядах мыслителей связано с присущей им обоим установкой на прояснение антропологического статуса символа в культуре.

Ключевые слова: протестантизм, католичество, символ, символизм, глубинная психология, коллективное бессознательное, «ночное» сознание, «дневное» сознание.

В работах П.А. Флоренского (1882–1937) и К.Г. Юнга (1875–1971) встречается немало сходных высказываний в адрес протестантской религии. Оба мыслителя оценивают протестантизм как явление, разломившее европейскую культурную историю, а причину разлома видят в отказе

протестантской церкви от культовой символики, используя в этой связи терминологию нищеты. Возрожденческое миропонимание «бесконечно бедно и просто»¹, – пишет Флоренский, поскольку лишается символичности. Юнг характеризует историю протестантизма как хронику штурма образов, итогом которого стала «царствующая ныне ужасающая символическая нищета»², «скудные остатки великого прошлого, именуемые сегодня “протестантской церковью”»³. Но более всего русского философа и швейцарского ученого сближает забота об *антропологическом* статусе того явления, которое, как показал их современник Макс Вебер, определило облик западной цивилизации.

Первое, что обращает на себя внимание при сопоставлении имен П.А. Флоренского и К.Г. Юнга, – проблематика символа. Это линия, по которой уже намечен сравнительный подход к их наследию⁴. Любопытен тот факт, что Флоренский знал о психоанализе, – в частности, о работах З. Фрейда (был знаком с «Толкованием сновидений») – и конструктивно воспринял психоаналитические построения. Не нужно глубоко знать психоаналитическую теорию и учение Флоренского, чтобы вспомнить об особом значении, какое в том и другом случае придается сновидению. Облекая этот феномен в концептуальные рамки, Фрейд и Флоренский делают, по-видимому, беспрецедентный шаг: первый – для западной мысли, второй – для отечественной.

На психоаналитическую теорию сновидений Флоренский ссылается в ряде своих работ: например, в главе «Символика видений» цикла «У водоразделов мысли» прямо указывает на Фрейда⁵, трактуя сон как процесс символизации мира, лежащего за границей сознательной жизни. Важно, что для русского философа этот мир имеет иной онтологический статус – как мир высший («горний», ноуменальный), психоанализ же помещает его в глубины человеческой субъективности. «Сновидения и суть те образы, которые отделяют мир видимый от мира невидимого, отделяют и вместе с тем соединяют эти миры»⁶, – читаем в «Иконостасе». С этим согласились бы Фрейд и Юнг, с оговоркой, что речь идет о сознании и бессознательном. Однако и в психоанализе, и в конкретной метафизике Флоренского невидимая, запредельная реальность крайне значима, определяет действительную (сознательную) жизнь, а ее проявления трактуются как знаки Иного, указание на Скрытое.

Флоренский выдвигает гипотезу об однотипности символики сновидений и иных состояний, в которых снят контроль сознания: они прокладывают путь к глубинам человеческого духа, в них проявляет себя символическая деятельность нашего духа, и – происходит возвращение к универсальной общечеловеческой символике. В незаконченном труде «Symbolarium (Словарь символов)» он изложил принципы создания словаря универсальной символики (в частности, путем сопоставления сонников разных народов), куда вошли бы типичные символы – «идеографические знаки», сопоставимые в культурах разных эпох и регионов. Этот проект обратил на себя внимание Вяч. Вс. Иванова, предложившего даже план его реализации⁷ (что требует широкого круга специалистов, суперкомпьютера и др.). Иванов, в частности, отмечает⁸, что «Symbolarium» Флоренского сопоставим с аналогичным проектом словаря общечеловеческих символов у Юнга. Действительно, хотя Флоренский ссылается на Фрейда, очевидно, что идеи «Словаря символов» гораздо ближе глубинной психологии: принцип символизирования, пишет Флоренский, залегают «в наших глубоких слоях сознания (или подсознания)»⁹; «лежат вне индивидуальных интерпретаций и составляют достояние всего человечества»¹⁰. К.Г. Юнг объяснит устойчивость символики через учение об архетипах коллективного бессознательного.

Однако если с концепцией Фрейда Флоренский был, пусть в общих чертах, знаком, работ Юнга знать не мог. Глубинная психология Юнга складывается уже после его с Фрейдом, во второй половине 1910-х гг., а соответствующие работы появляются в 20-е гг. Идеи Флоренского о символе и его значении в культуре формировались в тот же период и были изложены в работах, написанных между 1918 и 1923 гг. (среди них – «Иконостас», «Обратная перспектива», «Философия культа», «У водоразделов мысли»), а также излагались в лекциях (репрезентативны в этой связи «Культурно-историческое место и предпосылки христианского миропонимания»). Совпадает не только период формирования взглядов мыслителей, но и переломный период в их творчестве, пришедшийся на середину 1910-х гг. Юнг порывает с Фрейдом и создает новое направление в психоанализе. Флоренский, завершив теодицею («Столп и утверждение Истины», 1914), более к ней не возвращается. Его последующие труды посвящены «антроподицею» (оправданию человека), которая ставит проблемы, близкие юнгианству: проблемы символа, сновидения, культурных универсалий («общечеловеческого»).

Неправомерно было бы говорить о влиянии на Флоренского психоаналитической теории. Он был чуток к разнообразным веяниям эпохи, тенденциям в науке и философии, но воспринимал их в русле собственного мировоззрения. После 1920-х годов жизненный путь мыслителей сложился очень по-разному: у Флоренского, не завершившего многие начинания и расстрелянного в 37-м, – трагически, у Юнга – более чем благополучно. Хотя в советский период возможность полноценного диалога отечественной и западной мысли была утрачена, но следуя параллельными путями, они, как оказывается, нередко приближались к сходным идеям, что по видимому, имело место и в данном случае.

* * *

Понятие «коллективное бессознательное» у К.Г. Юнга обязано своим происхождением наработкам французской социологической школы, основатель которой Эмиль Дюркгейм (1858-1917) предложил понятие «коллективное сознание» («коллективные представления»). Флоренский также ссылается на французскую школу и Дюркгейма, развивая тему религиозного – «ночного» – сознания, в частности, в цикле «Философии культа». Дюркгейм видел основное содержание религии в почитании священных вещей как символов, в разделении мира в глазах человека на сферы сакрального и профанного. Такое разделение, полагает он, имеется уже на стадии первобытных обществ и уже тотемизм можно считать пусть элементарной, но религией. Этой теме посвящена одна из его последних значительных работ «Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система в Австралии» (1912)¹¹.

Такое разделение являет себя в христианстве – в католицизме и с очевидностью в православии. Но выходит, не в протестантизме. Хотя Дюркгейм не ставил этот вопрос, исходя из его трактовки религии, протестантизм, порывающий с символикой, строго говоря, перестает быть религией, что очень близко оценке протестантизма у Юнга и Флоренского. Без символов Церковь, по словам Юнга, «превратилась в твердыню без бастионов и казематов, в дом с рухнувшими стенами, в который ворвались все ветры и все невзгоды мира»¹². «Очищение христианства от его исторической скорлупы ведет к его уничтожению, как в протестантизме»¹³, – этими словами Флоренский начинает лекции «Культурно-историческое место и предпосылки христианского миропонимания», а далее поясняет: протестантизм перестает быть религией, поскольку перемещает религиозную жизнь из сферы культурной, общественной внутрь человека, объявляет религию делом *частным*, почти интимным. Юнг отмечает, что крушение протестантизма выразилось в разбиении его на части, на сотни

деноминаций – именно в силу того, что религия становится делом *частной точки зрения*. Дробление Истины, Единого в культуре и мысли, по Флоренскому, – очевидный признак «дневного» сознания.

Мыслители едины во мнении, что утрате символов способствует *рационализация*. Может показаться, пишет Юнг, что религиозный человек принимает символы без сомнения и рефлексии – как украшения рождественской елки или крашеные пасхальные яйца. На деле религиозный человек потому не задается вопросом о значении архетипических образов, что для него они и без того полны смысла, у него нет сомнения в их жизненности. «Боги умирают время от времени потому, что люди вдруг обнаруживают, что их боги ничего не значат, сделаны человеческой рукой из дерева и камня и совершенно бесполезны»¹⁴, – как только начинается рефлексия, им приходит конец.

По Флоренскому, протестантизм также следствие гипертрофии рационализма. В историко-культурном преломлении протестантизм – явление ренессансного сознания, кульминацию которого русский философ видел в философии Канта с ее разведением сферы феноменов и ноуменов (в символе же – основном понятии конкретной метафизики Флоренского – они обязательно сведены). Выражение протестантизма в художественной культуре – гравюра, когда на произвольном материале «якобы чистый разум начертывает свои, насквозь рациональные, лишенные какой бы то ни было чувственной стороны воспостроения действительности»¹⁵. Этот же принцип, читаем в «Иконостасе», присущ протестантской философии от Беме до Гуссерля («протестантские философы все строят воздушные замки из ничего, чтобы затем закалить их в сталь и наложить оковами на всю живую плоть мира»¹⁶). Говоря о церковном «ночном» сознании, живущем символами, Флоренский противопоставляет ему интеллигентское сознание как рефлексирующее, разлагающее жизнь символов. А говоря об интеллигентских ренессансных лозунгах, обнаруживает такой парадокс: отделив природу и человека от Бога, возрожденческий натурализм уничтожил природу, гуманизм – человека (можно добавить, что протестантизм – религию).

И Юнг, и Флоренский отмечают, что процесс утраты символов был, в общем, закономерен для Европы. Флоренский объясняет его «ритмом дневных и ночных сил», Юнг говорит о периодически наступающих в истории эпохах рационализации, что выражается в нарушении баланса между бессознательной и сознательной жизнью в пользу последней, от этой болезни гибли и боги античности. Здесь также заметно сходство в оценке историко-культурного процесса. Новое время и античность по Юнгу – эпохи рационализации. По Флоренскому, Новое время – «дневная», т.е. светская, рационализирующая эпоха, античность – «ночная», но с явными проблесками «дневного» сознания.

Следует особо отметить, что вся эта проблематика охватывается мыслителями прежде всего с антропологической точки зрения, или – Флоренским – с точки зрения антроподицеи: в модусе того, что естественно и соразмерно «душе человека». Тяга к вечным образам, пишет Юнг, для человека нормальна: в церковной жизни они, с одной стороны, открывают путь к пониманию божественного, с другой, предохраняют от «жуткой жизненности, таящейся в глубинах души»¹⁷. Трактовка символа у Флоренского, в том же «Иконостасе», поразительно созвучна. Собственно, таким символом и является икона, позволяющая узреть Иное – мир божественного света – опосредованно, ибо непосредственный контакт был бы непереносим.

Указывая на антропологическое значение символики, мыслители приводят сходные иллюстрации. В кантианском мировоззрении, отмечает Флоренский, мир оказался как бы заблокирован от Бога, и значит в нем невозможны вознесение Христа, явление ангелов. Задача такого мировоз-

зрения – не выпустить Христа из мира, из пределов чувственного опыта, и не впустить в него ангела, ведь «прежде, чем явиться, ангел должен был войти в дверь, а раньше – быть в саду, а раньше – быть на улице и т. д.»¹⁸, кантианство же и в целом «дневная» новоевропейская культура основаны на принципе непрерывности. «Мы убедились к настоящему времени, что даже с постройкой самого большого телескопа в Америке мы не откроем за звездными туманностями эмпирей, что наш взгляд обречен на блуждание в мертвой пустоте неизмеримых пространств»¹⁹, – пишет Юнг.

Думается, антропологический акцент в оценке протестантизма позволяет отклонить возможные упреки мыслителям в ангажированности личными обстоятельствами (в случае Флоренского – позицией православного священника, Юнга – непростыми отношениями с отцом, протестантским пастырем). Критика издержек чрезмерной рационализации Нового времени и обращение к инстанциям, отличным от разума (Флоренский позитивно оценивает примат интуиции, воли над *ratio* в современных ему философских теориях), – общая тенденция современной им эпохи. Оба мыслителя выражают присущую их времени озабоченность поиском путей гармонизации человека, в обоих случаях актуальны призывы к гармонизации противостоящих начал в культуре и человеке (сознания и бессознательного, «ночного» и «дневного» и т.д.).

* * *

Любопытна в этой связи и оценка католичества. Можно вспомнить известные строки в «Иконостасе» об особой чувственности и гиперреалистичности католического религиозного искусства. Флоренский проводит соответствие между сочным тягучим звуком органа, жирным пятном масляной краски на полотнах, а «одеваемые в модное платье раскрашенные статуи католических мадонн есть предел, к которому тяготеет природа масляной живописи»²⁰. В чувственности, присущей обстановке католических церквей, в цветном рельефе, раскрашенной статуе – искусстве, нацеленном на имитацию образа, также мало от подлинной символики. Однако, читая «Иконостас», важно понимать, что автор адресует к возрожденческому и поствозрожденческому католичеству, т.е. речь идет о *католической реакции на протестантизм*.

Одним из контрреформационных проектов Католической церкви стало создание церковного искусства особого типа с целью привлечь в церковь частного индивида, становящегося теперь основой европейского общества. Этот замысел и его воплощения подробно анализируются в статье искусствоведа М.И. Свидерскрй «Арте Сакра» (*arte sacra*) – искусство итальянской Контрреформации». В частности, она отмечает, что с тех пор особенностью католического церковного искусства стала излишняя, почти вульгарная реалистичность, «почти «варварский» в своей нелепости и вульгарности буквализм, «предметность» веры, воплощенной в неисчислимом количестве мощей и реликвий, в сочетании с ослепительной роскошью, поражают и современного посетителя католических святынь Италии»²¹, облик которых определился в главных чертах *в эпоху Контрреформации*.

Этот образ католичества в основном рассмотрен Флоренским в «Иконостасе», и когда он пишет о «закисании» Руси «дрождями нового времени»²², т.е. проникновении в русскую иконопись западных барочных тенденций (иллюзионистских эффектов – светотени, объемном изображении и т.п.), подразумевает искусство, сложившееся на волне реформированного католичества. Согласно «сакральной теории культуры» Флоренского, появление иллюзионистских эффектов, особенно перспективы, в искусстве есть признак обмирщения культуры (античный театр, вышедший из культовых истоков, где иллюзионизм проявился в создании театральных декораций; возрожденческое искусство, где зарождается научная теория

перспективы – исток «дневного» искусства Нового времени). В «Иконостасе» подчеркивается, что совсем разное дело – Католическая церковь до и после Возрождения: в Возрождении она перенесла тяжкую болезнь, из которой вышла, многое потеряв, и хотя приобрела некоторый иммунитет, но ценою искажения самого строя духовной жизни. Неизвестно, подчеркивает Флоренский, как отнеслись бы к послевозрожденскому католицизму средневековые носители католической идеи.

По Юнгу, в традиционном католицизме²³ нет противоестественности. Жизнь коллективного бессознательного преднаходится здесь в догматических архетипических представлениях, безостановочно протекает в ритуалах и символике *Credo*. Потому, считает Юнг, католическая форма жизни не знает психологической проблематики (релевантные данные приводит Э.Дюркгейм в социологическом исследовании «Суицид» (1899): по известной ему статистике, самоубийств больше среди протестантов, чем среди католиков).

Наконец, оба мыслителя полагают, что культура стоит на пороге мировоззрения нового типа. Их учения во многом были попыткой зафиксировать и отразить этот переход. В наследии о. Павла Флоренского ошутими размышления о том, что современная ему эпоха есть разрушение до конца возрожденческой культуры и порог Нового средневековья. А.Ф. Лосев, вспоминая о Флоренском как об учителе, скажет: «главное и центральное положение Флоренского заключается в том, что и сам он был переходной фигурой между старым мировоззрением и новым»²⁴.

Будущее культуры видится как синтез, причем осознанный.

Новое средневековье – эпоха синтетического мировоззрения. А.Ф. Лосев также отмечает, что основной задачей Флоренского было создание такого мировоззрения, в рамках которого «человек идет в церковь, и крестится и молится не потому, что так мама или папа велели, а потому, что наука этого требует и без этого ты будешь <...> глупец, потому что не будешь исповедовать самых последних истин науки»²⁵, подчеркивая, таким образом, момент осознанности. Юнг говорит о необходимости синтеза сознания и архетипически инстинктивного пути: поскольку символы не могут иметь дальнейшего непосредственного бытия в культуре (как было до рационализации), культура станет развиваться в новом направлении. «Я убежден в том, что растущая скудость символов не лишена смысла. Нам по праву принадлежит наследство христианской символики, только мы его где-то растратили. Теряется все то, о чем не задумываются, что тем самым не вступает в осмысленное отношение с развивающимся сознанием»²⁶. Важно осознание смысла символики, которое дается в процессе психоанализа, нацеленного на возвращение человеку его символов (а, например, распространенные среди европейцев обращения к восточным религиям и символике являются попыткой компенсировать собственную нищету и утрату символов, а это «эрзац», обман, как если бы нищий нарядился в княжеские одежды, – чужие символы остаются чуждыми).

Можно было бы указать на иные линии схождения в наследии мыслителей. Это, например, внимание к детскому сознанию, которое Флоренский соотносил с «ночным»: «Сейчас – возврат к детству, к детским слоям понимания, к средневековой культуре. Культура детского сложения духа, делается понятна детская психология»²⁷. Признаками становления «ночного» сознания – «знамениями эпохи» – Флоренский считал появление интереса к оккультизму, магии, спиритизму и т.п. и рассматривал эти феномены с точки зрения их психологии²⁸. Юнга всегда интересовала психология подобных явлений, его диссертация на медицинском факультете Цюрихского университета, написанная до знакомства с Фрейдом, называлась «К психологии и патологии так называемых оккультных феноменов». К этой проблематике, в частности к теме оккультной символики, он вернется в русле глубинной психологии.

Ощущение перелома, конца парадигмального этапа европейской культуры, поиск образа будущей культуры и мировоззрения присущи и отечественной, и западной мысли первой трети XX столетия. Философы русского Серебряного века сумели осознать и выразить его не менее, а возможно, и более рельефно, чем западные мыслители того же периода (как известно, в русской философии дана существенная линия критики западной культуры; каковы бы ни были ее основания в XIX в., в начале XX в. она оказалась созвучна оценкам западными мыслителями собственной культуры – у О. Шпенглера Э. Гуссерля, Х. Ортеги-и-Гассета и др.).

В истории русской мысли заметны и случаи предвосхищения западных идей²⁹. Думается, к ним можно отнести гипотезу Нового средневековья, развитую мыслителями Серебряного века и наиболее последовательно – о. Павлом Флоренским, предложившим ее естественно-научное обоснование. Так, знамение Нового средневековья он видел в возвращении в науку и философию идеи формы³⁰. Умберто Эко в статье «Средние века уже начались» (1973) напишет о формализме в современной ему науке как признаке наступающего Средневековья³¹. Тезис Флоренского о парадоксе Нового времени (человек хотел образовать натуралистическое миропонимание – и разрушил природу, хотел дать гуманистическое понимание – и разрушил себя как человека) находит соответствие в тезисах известной работы Романо Гвардини «Конец Нового времени» (1950) о «нестественной природе» и «негуманном человеке»³². На сегодняшний день можно говорить и том, что наблюдения и выводы мыслителей оказались небезосновательны. В облике современной культуры все чаще видятся возвращение, рецепция, трансформация черт того культурного сознания, которое о. Павел Флоренский называл «ночным»³³. В попытках ее рефлексии все более заметно обращение к моделям традиционного и символического сознания³⁴, непреходящее значение которого показал К.Г. Юнг.

Библиографический список

Гвардини Р. Конец Нового времени // Вопросы философии. – 1990. – № 4. – С. 127–164.

Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система в Австралии // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология. Сост. и общ. ред. А.Н. Красникова. – М.: Канон+, 1998. – 432 с.

Иванов Вяч. Вс. Избранные труды по семиотике и истории культуры. – Т. 1. – М.: Языки русской культуры, 1999. – 912 с.

Иванов Вяч. Вс. Избранные труды по семиотике и истории культуры. – Т. 4: Знаковые системы культуры, искусства, науки / МГУ им. М.В. Ломоносова, Ин-т теории и истории мировой культуры. – М.: Языки славянских культур, 2007. – 792 с.

Свидерская М.И. «Арте Сакра» (arte sacra) – искусство итальянской Контрреформации // М.И Свидерская. Пространственные искусства в западноевропейской художественной культуре XIII – XIX веков. – М.: Галарт, 2010. – 928 с.

Флоренский: pro et contra / сост., вступ. ст., примеч., библиограф. К.Г.Исупова. – Изд. 2-е, испр. и доп. – СПб: РХГИ, 2001. – 824 с.

Флоренский П.А., священник. Соч.: В 4-х т. – Т. 2 / сост. и общ. ред. игумена Андроника (А.С. Трубачева), П.В. Флоренского, М.С. Трубачевой. – М.: Мысль, 1996. – 877 с.

Флоренский П.А., священник. Соч.: В 4-х т. – Т. 3 (1) / сост. игумена Андроника (А.С. Трубачева), П.В. Флоренского, М.С. Трубачевой; ред. игумен Андроник (А.С. Трубачев). – М.: Мысль, 1999. – 621 с.

Флоренский П.А., священник. Соч.: В 4-х т. – Т. 3 (2) / сост. игумена Андроника (А.С. Трубачева), П.В. Флоренского, М.С. Трубачевой; ред. игумен Андроник (А.С. Трубачев). – М.: Мысль, 1999. – 623 с.

Эко У. Средние века уже начались // Иностранная литература. – 1994. – № 4. – С. 258–267.

Юнг К.Г. Архетип и символ. – М.: Ренессанс, 1991. – 298 с.

¹ Флоренский П.А. Культурно-историческое место и предпосылки христианского миропонимания // Флоренский П.А., священник. Соч.: В 4-х т. – Т. 3 (2) / сост. игумена Андроника (А.С.Трубачева), П.В. Флоренского, М.С. Трубачевой; ред. игумен Андроник (А.С.Трубачев). – М.: Мысль, 1999. – 623 с. – С. 454.

² Юнг К.Г. Об архетипах коллективного бессознательного // К.Г. Юнг. Архетип и символ. – М.: Ренессанс, 1991. – 298 с. – С. 105.

³ Там же. – С. 107.

⁴ Например: Венцлова Т. Pavel Florenskij // Storia della letteratura russa. III. Il novecento. I. – Torino, 1989. С. 235-240.

⁵ Флоренский П.А. У водоразделов мысли // Соч.: В 4-х т. – Т. 3 (1)... – С. 428.

⁶ Флоренский П.А. Иконостас // Соч.: В 4-х т. – Т. 2. – С. 427.

⁷ См.: Иванов Вяч. Вс. Symbolarium. Свод-словарь символов // Избранные труды по семиотике и истории культуры. Т. 4: Знаковые системы культуры, искусства, науки / МГУ им. М.В.Ломоносова, Ин-т теории и истории мировой культуры. – М.: Языки славянских культур, 2007. – 792 с. – С. 284-289.

⁸ Иванов Вяч. Вс. Очерки по предыстории и истории семиотики // Избранные труды по семиотике и истории культуры. – Т. 1. – М.: Языки русской культуры, 1999. – 912 с. – С. 738.

⁹ Флоренский П.А. Symbolarium (Словарь символов) // Соч.: В 4 т. – Т. 2... – С. 567.

¹⁰ Там же. – С. 570.

¹¹ Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система в Австралии // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология / сост. и общ. ред. А.Н. Красникова. – М.: Канон+, 1998. – 432 с.

¹² Юнг К.Г. Об архетипах коллективного бессознательного // Архетип и символ. – М.: Ренессанс, 1991. – 298 с. – С. 105.

¹³ Флоренский П.А. Культурно-историческое место и предпосылки христианского миропонимания // Соч.: В 4-х т. – Т. 3 (2)... – С. 386.

¹⁴ Юнг К.Г. Об архетипах коллективного бессознательного... – С. 105.

¹⁵ Флоренский П.А. Иконостас // Соч.: В 4-х т. – Т. 2... – С. 483.

¹⁶ Флоренский П.А. Там же. – С. 484.

¹⁷ Юнг К.Г. Об архетипах коллективного бессознательного... – С. 104.

¹⁸ Флоренский П.А. Культурно-историческое место и предпосылки христианского миропонимания... – С. 466.

¹⁹ Юнг К.Г. Об архетипах коллективного бессознательного... – С. 107.

²⁰ Флоренский П.А. Иконостас... – С. 480.

²¹ Свидерская М.И. «Арте Сакра» (arte sacra) – искусство итальянской Контрреформации // Пространственные искусства в западноевропейской художественной культуре XIII – XIX веков. – М.: Галарт, 2010. – 928 с. – С. 312.

²² Флоренский П.А. Иконостас... – С. 490.

²³ Вероятно, иной могла бы быть оценка католичества в его современной форме, ориентированного на принцип аджорнаменто, когда во внешнем выражении иные католические церкви неотличимы от протестантских.

²⁴ <Лосев А.Ф. > П.А. Флоренский по воспоминаниям А.Ф. Лосева // Флоренский: pro et contra / сост., вступ. ст., примеч., библиограф. К.Г. Исупова. – Изд. 2-е, испр. и дополн. – СПб.: РХГИ, 2001. – 824 с. – С. 189.

²⁵ Там же. – С. 191.

²⁶ Юнг К.Г. Об архетипах коллективного бессознательного... – С. 107.

²⁷ Флоренский П.А. Культурно-историческое место и предпосылки христианского миропонимания... – С. 432.

²⁸ Там же. См. лекции 6, 7, 8, 9.

²⁹ Например, философия истории позднего славянофильства, где, по сути, рождается цивилизационный подход, в западной же философии истории он получает должное развитие лишь в XX в.

³⁰ Флоренский П.А. Культурно-историческое место и предпосылки христианского миропонимания... См. лекцию 3.

³¹ Эко У. Средние века уже начались // Иностранная литература. – 1994. – № 4. – С. 256, 258–267.

³² См.: Гвардини Р. Конец Нового времени // Вопросы философии. – 1990. – № 4. – С. 127-164.

³³ Одной из важнейших является его стремление к наглядности (визуализации), за которую Флоренский ратовал во всех сферах, включая науку, оперирующую абстракциями самого высокого уровня.

³⁴ Например, теория архетипов Юнга и его подход к трактовке символов применимы при анализе и создании рекламы, логотипов, в брендинге и под. См.: М. Марк, К. Пирсон. Герой и бунтарь. Создание брендов с помощью архетипов / пер. с англ. под ред. В. Домнина, А. Сухенко. – СПб.: Питер, 2005. – 336 с.

Аринин Е.И.

РЕЛИГИЯ КАК «АУТОПОЙЕТИЧЕСКАЯ СИСТЕМА» В РАБОТАХ НИКЛАСА ЛУМАНА

Аннотация. Статья посвящена ряду аспектов понимания феномена религии в контексте теории «аутопойетических» (самопроизводящих) систем Никласа Лумана (Niklas Luhmann). Религия выступает как возобновляемый «контроль за границей с неизвестным», как знание «тайного». Выделяются три типологические формы религии: магико-мифологическая традиция, дифференциация «High Tradition/little tradition» и религиозность «дискурс-дифференцированного общества».

Ключевые слова: Никлас Луман, концепция религии, формы религии, самопроизводящие системы, социология религии.

Исследование выполнено при поддержке Министерства образования и науки Российской Федерации, соглашение № 14.B37.21.2120. The study was supported by The Ministry of education and Science of Russian Federation, project № 14.B37.21.2120

Современное отечественное религиоведение представляет собой особый исследовательский и образовательный проект, сложившийся с данным наименованием в XX в. как комплекс многочисленных научно-исследовательских и научно-философских направлений, отделивших себя от теолого-богословской апологетики. Социологические исследования входят в качестве составной части в этот проект, в связи с чем представляется интересным рассмотреть некоторые аспекты понимания феномена религии в контексте теории «аутопойетических» (самопроизводящих) систем Никласа Лумана (Niklas Luhmann, 1927–1998), называемого «крупнейшим социологом и правоведом современности», многие работы которого уже стали достоянием отечественной науки, но еще почти не применялись для расширения методологического горизонта религиоведческих исследований¹. А.Ф. Филиппов отмечает, что «социологов такого масштаба после Второй мировой войны было совсем немного, и ничто не предвещает появления в ближайшем будущем фигуры даже не равновеликой, а хотя бы только сопоставимой с ним по дарованию и продуктивности»². Луман, создав грандиозный и открытый для постоянного развития исследовательский проект масштаба «гранд-теории» общества как такового, отказался от прежней и привычной нам по советским временам принудительной «онтологической метафизики», утверждая важность не причинно-экономических, а функционально-структуралистских объяснений в понимании социальной реальности³. Дискуссия Н. Лумана с Ю. Хабермасом стала «одним из центральных пунктов интеллектуального развития Германии XX в.»⁴. Теории общества, включающей претензии на его позитивное изменение (Хабермас), здесь была противопоставлена системная теория консервативного характера (Луман).

Луман рассматривает общество как коммуникацию, средствами которой религия, любовь, истина, власть поддерживают существование таких общественных субсистем, как вера, семья, наука, политика. Такие средства позволяют отличать общество (культуру) от природы, среды, при этом социальная система уподобляется биологическим аналогам в качестве самовоспроизведения, или «аутопойезиса», т.е. способности производить и воспроизводить все свои части из себя самой. Иначе говоря, социальные системы существуют, только пока они продолжают оперировать, а при окончании операций система исчезает, подобно тому, как понимается наступление смерти в биологических системах.

Религии в наследии Н. Лумана посвящены целый ряд статей и две монографии, частично переведенные на английский язык, но отсутствующие на русском, и ряд разделов других его книг⁵. Задача детального, обстоятельного и кропотливого религиоведческого анализа данных монографий, за редким исключением, уже более 30 лет ждет своих отечественных энтузиастов, поскольку только А.В. Назарчук кратко рассмотрел лумановское представление о религии, тогда как Е. Воронцова раскрывает ряд аспектов теологической рецепции его работ⁶. В таких обстоятельствах представляется необходимым обращение не столько к отмеченным оригиналам, доступным, к примеру, в электронной библиотеке «Library Genesis» (<http://gen.lib.rus.ec/>), сколько к другим его работам, содержащим размышления о религии и уже опубликованным на русском языке. Это позволит относительно корректно представить те аспекты его концепции, которые фокусируются на понимании общей природы и типологизации религии, в контексте изданий отечественного религиоведения⁷.

Методологический подход Н. Лумана, получивший название «операционального конструктивизма», исходит из того, что «предполагает мир не в виде некоего предмета, а феноменологически – как горизонт», т.е. «как недостижимый», в свете чего «не остается никакой другой возможности, кроме одной – конструировать реальность и при случае: наблюдать наблюдателей в том, как они конструируют реальность»⁸. В условиях современного дифференцированного общества, складывающегося в XVI-XIX вв., «такие различия как истинное – неистинное, хорошее – дурное, правовое – неправовое уже не могут быть приведены к согласию»⁹. Понимание невозможности построения единственной «метафизической модели бытия» и нахождения позиции одного «истинного наблюдателя» ведет к признанию того, что магия, религия, метафизика, наука и т.п. больше не могут, как это было раньше, рассматриваться в качестве этапов интеллектуального прогресса или как «искажения реальности». Они могут быть поняты как специфические «символические конструкции», каждая из которых дифференцируется одна от другой, однако если сегодня «ученые могут быть абсолютно убеждены, что они лучше знают реальность», чем, к примеру, она изображается в «массмедиа», то это основывается только на доминирующем сегодня «общественном настроении», поскольку общество принимает именно «научные описания за аутентичное познание реальности»¹⁰.

Загадочность религии, невозможность формулировки строгих научных определений ее «сущности» и «природы» были многократно отмечены исследователями¹¹. Эти трудности определяются самой «странной» природой этого феномена, которая до недавнего времени часто определялась как «вера в сверхъестественное», противопоставляясь науке как знанию о естественном, природе. В естествознании такого рода «объект» долгое время служил основанием для причисления теологии к категории «псевдонаук», подобно астрологии, алхимии и т.п., а самой религии – к суевериям, предрассудкам, невежеству, мракобесию и заблуждениям. Н. Луман объяснил парадокс возможности «знания о непознаваемом» (строго говоря, невозможного по самому самоопределению), поскольку оно, как ни

парадоксально это звучит, стремится познать то, что ею же самую признается принципиально непознаваемым – «природу тайного, божественного», ибо «сакральное невозможно найти в природе, оно конституируется как тайна», т.е. религия выражает «тайну» бытия человека в мире как «связывание с начальным», что и составляет природу «*religio*» в самом широком смысле слова, в каких бы культурных обликах она не выступала»¹². В таком понимании слово «религия» выступает в предельно широком значении, охватывающем древнейшие (изначальные, базовые) символические системы, которые дифференцировались вместе с самим человечеством, выполняя функцию превращения пугающей неопределенности мира в определенность ритуала и мифолого-теологического представления: «Религия формируется в качестве первой попытки отвести место ненадежному в надежном – пусть даже речь идет о нескольких костях в мужском доме, по которым можно идентифицировать и умиловить предков»¹³. Религия описывается им как «*re-entry*» (обратное вхождение, возвращение, повторное вхождение) различия между *известным* и *неизвестным* в пределах известного», они с магией «надзирают за границей с неизвестным»¹⁴.

Появление самого слова, обозначавшего «тайное», «непостижимое», т.е. то, что «сопротивляется языку», было совершенно необходимо, чтобы лингвистически маркировать саму сферу неизвестного, непонятого и, соответственно, опасного, с абсолютной необходимостью нуждающегося в наименовании и обозначении, поскольку только язык символически осваивает мир, и то, что не названо, оказывается не существующим, т.е. называть «неназываемое» возможно потому, что «сопротивление языку может осуществляться только посредством самого языка»¹⁵. Луман пишет: «В ее истоках религию лучше всего понимать, интерпретируя ее как некую семантику и практику, имеющую дело с различием чего-то знакомого и незнакомого... Это различие понимается как подразделение мира, проводимое без соосмысления того, что для каждого наблюдателя, поселения или рода оно разнится. Тем, что религия дает незнакомому проявляться в знакомом, она делает доступным его недоступность, она формулирует и практикует мировое состояние той или иной общественной системы, которая видит себя окруженной пространством и временем неизвестности»¹⁶.

Возник исторический прецедент, в результате которого до XX в. включительно в большинстве стран мира было «свойственно считать действовавшую религию фундаментом стабильности в обществе», при этом «принуждение к религиозному однообразию» имело «повсеместный характер»¹⁷. Сложился специфически европейский феномен «*religio*» как утверждаемая всей мощью государства причастность отдельных индивидов и целых сообществ («человечества») к высшему порядку бытия, как личное-интимное чувство присутствия в осмысленном, упорядоченном и целостном мире, связанном со священным космосом, спасающим от хаоса и смерти, т.е. собственно единственно уникального способа бытия в вечности, величественной, сильной и яркой формы действительного благочестия, древнего и возвышенного идеала единства Красоты, Истины и Блага в отношении с подлинным бытием (Бытием), неизбежно таинственного и ускользающего от однозначных определений, которые бы позволяли этой подлинностью манипулировать. В целом «семантика теперь подразделяется на High Tradition и little tradition, а также ступенчатый folk/urban континуум»¹⁸. Возникает уникальная монотеистически-тринитарная религиозная картина мира, когда «отношение к Богу, примысливаемое всякому переживанию и действию, выступало скрытой самореференцией общественной системы», при этом «считалось, что без Божьей помощи ничто не ладится», на основании чего «устанавливались общественные и моральные требования», при этом «религиозную семантику формулировали

не как самореференцию общества, она была (и сейчас есть) сформулирована как внешняя референция, как трансцендентность»¹⁹.

Распад «кафолической еkkлeсии» на противостоящие «юрисдикции», возникновение ригористического «юрисдикционно-конфессионального эксклюзивизма», распространение ислама и надконфессиональные традиции правления кастильских «королей трех религий», популярность многочисленных «диалогов между философами, иудеями и христианами», развитие международной торговли, формирование национализма, возникновение капиталистической экономики неизбежно привели к тому, что П. Бергер назвал «кризисом правдоподобия» в религиях как юрисдикционных институтах. В этих условиях «субъективно рядовой человек склоняется к неуверенности относительно оснований религии», а «объективно же он сталкивается с большим разнообразием религиозных и иных сил, предлагающих определения реальности, которые борются между собой за обращение его в свою веру или, по меньшей мере, за его внимание и ни одна из которых не имеет силы принудить его к подчинению»²⁰.

Н. Луман писал, что исторически «политика территориальных государств уже в XV в. – и притом под сенью пышно инсценированного конфликта между императором и Папой и внутрицерковного 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»²¹. Луман считает, что «в массовом порядке этому стало способствовать книгопечатание, т.е. с середины XVI в. наука тоже дистанцируется от религии, – например, с помощью эмфатически наполненного понятия природы, посредством скандальных конфликтов (Коперник, Галилей) и благодаря использованию свободы ради скепсиса и любознательного новаторства – когда наука не могла зависеть ни от политики, ни от религии», при этом «право активно задействуется для многих проблем, вытекающих из такого развития, например... в качестве публичного права для перехода к религиозной терпимости – и благодаря тому, что оно могло оказывать такие услуги, у права растет самостоятельность по отношению к политической власти»²². В этот период, «если религия тяготеет к насильственным столкновениям, чтобы доказать или внушить правую веру, то ей приходится отыскивать политического заступника; политика же постепенно все более дистанцируется от ведения религиозных войн»²³. Связь религиозности с агрессивностью ведет к тому, что «последняя должна регулироваться церковно-политически или субъективно направляться во внутренний мир человека в форме ригористических требований», в результате чего «даже религия становится отдифференцированной системой»²⁴.

Луман описывает эту переломную эпоху следующим образом: «идея, предлагаемая... с XVII в., поначалу гласила, что основа порядка должна быть в сокровенном и непознаваемом. Необходимым условием порядка выступает латентность. Рука, всем управляющая, остается незримой. Нити, на которых все висит, закреплены на немислимой высоте. Благодаря хитрости разума мотивы действий непреднамеренно упорядочиваются. Метафоры такого рода выступали в то же время компромиссными предложениями в адрес религий, которые по-своему превозносят неопределенное, определяют и формулируют его, однако общество не могло выбрать одну из нескольких религий, ему хватало непознаваемости в общем виде. По крайней мере это было четко и верно подмечено. В самом деле, чтобы обеспечить непрерывность найденного социального порядка, не требуется консенсус в его обоснованиях, как не требуется оптика, чтобы видеть»²⁵.

Распространение книгопечатания «форсирует развитие дополнительной техники, а именно – техники грамотности», причем «это умение уже невозможно ограничить темами определенных функциональных систем», поскольку «кто умеет читать Библию, умеет также читать памфлеты религиозной полемики, газеты, романы», и «теперь экономика регулирует, какие печатные изделия могут быть произведены и проданы», а «прочие формы коммуникации утрачивают контроль над коммуникацией»²⁶. В таких условиях «религия и политика... пытаются (более или менее безуспешно) защититься с помощью цензуры или угрозы штрафов», однако «для этого необходимы решающие критерии, которые уже не исходят из общего миропознания, но должны функционально-специфическим образом развиваться, позитивироваться и при необходимости изменяться в религиозной, политической и правовой системе»²⁷.

Это приводит к тому, что именно «индивид выставляет себя в качестве исходной точки для того, что кажется подобающим для его веры, разума и принадлежности к организациям»²⁸. Как писал один из авторов той эпохи, «...нет такой Церкви, каждая часть которой так взывала бы к моему Сознанию, чьи Уставы, Уложения и Обычай казались бы столь созвучными разуму и были бы столь как бы соразмерны моему личному Благодетелю, как та, в которую я вкладываю свою Веру, как Церковь Англии; я клянусь верить в ее Веру, и потому имею двойное Обязательство подписываться под ее Уставами и соблюдать ее Уложения. Все, что помимо этого – безразличные для меня вопросы – я соблюдаю согласно правилам моего частного разума или же настроя и характера моего Благодетеля; не веруя в то-то, потому что это утверждал Лютер, и не осуждая того-то, потому что это разоблачал Кальвин... (1643)»²⁹.

Разрушение прежних форм религиозного единства ведет к появлению концепций «исключительности», выступающих проявлением утраты идентичности, естественной общности, которая начинает осмысливаться только как «схема»: «Я создан не похожим ни на кого из тех, кого я видел; я смею верить, что создан быть не похожим ни на кого из тех, кто существует. Если я не лучше, по крайней мере, я другой»³⁰. Изобретается проблема «социальной самости» или «идентичности», которой должен стать (или претендовать на это) фрагментарный, турбулентный, хаотический индивид, – чтобы для других явиться чем-то, чем он по своей самости... не является»³¹. Возникает культура, где «никто не может, собственно говоря, *знать*, кто он такой, но должен обнаружить, встречаются ли его собственные проекции признание»³².

Разрушение средневекового религиозного ощущения высшего единства ведет к появлению новых «эрзац-представлений», когда «в XVIII в. от Шотландии до Польши возникают “патриоты”», а «XIX век обращается к национализму», однако все эти «новые формы, которые стремятся воспринимать общество опять-таки политически центрированно, терпят крах из-за самого государства или, точнее, из-за территориальной сегментации политической системы общества, теперь бесповоротно ставшего мировым»³³. В XVIII в., отмечает Луман, «вместе с отходом от религиозного обоснования мира, конфессиональной сегментации религии и после провала движений религиозного фанатизма на мораль возлагаются возрастающие надежды», само социальное начинает определяться «в терминах морали»³⁴. Шефтсбери (Anthony Ashley Cooper, 3rd Earl of Shaftesbury, 1671-1713) пытается «поставить смешное в качестве теста на службу морали, основанной на естественном разуме», что, однако, в перспективе терпит неудачу, поскольку «смешное» выступает как «скрытый враг морали, потому что оно отчасти конкурирует с ней»³⁵.

Выделяющаяся в самостоятельную подсистему общества наука, как отмечает Н. Луман, «делает человека негодным для жизни при дворе, так как он всегда существует в форме цепи, обязывает к чрезмерно про-

должительному изложению и отвлекает внимание от партнеров по интеракции»³⁶. Наука создает собственную и доминирующую в настоящее время традицию, где «истины выступают во взаимосвязи, а заблуждения, напротив, порознь»³⁷. В таком контексте возникает дискурс «лаицизма», о котором С.С. Аверинцев сказал, что он «даже еще резче, чем секуляризм, это теперешний синоним того, что в XIX веке называлось бы антиклерикализм, если не прямо-таки «dechristianisation», как говорили во времена французской революции»³⁸. В этих интеллектуальных обстоятельствах средневековая теология эпохи зрелой схоластики стала нарицательным термином, как, собственно, «схоластика», т.е. «бесплодное умствование; формальное знание, оторванное от жизни и практики, начетничество», «школярство, школярное направление, сухое, тупое, безжизненное»³⁹. Наука начинает отдифференцироваться от всего того, что квалифицируют как «лженауку» («псевдонауку»), «паранауку», «квазинауку», «антинауку» и т.п.), куда с XVIII в. начинают относить астрологию, гомеопатию, френологию, алхимию и теологию⁴⁰.

С научных позиций, согласно Конту (Isidore Marie Auguste Francois Xavier Comte, 1798-1857), стремившемуся, по его собственным словам, «сначала стать Аристотелем, чтобы затем превратиться в апостола Павла», но «сведенному» к «сущим пустякам» его последователями, теология и философия (метафизика) в целом являются «донаучными» формами миропонимания, поскольку для него уже, «помимо наук, не существует никаких иных форм знания, достойных этого названия»⁴¹. Луман отмечает, что исторически «тот факт, что мир повседневности, жизненный мир, фольклор etc. может представлять в виде научных понятий», становится ясным только в XIX в., «вместе с крушением метафизических конструкций мира и началом поиска других оснований для наблюдения «реальности»», когда и складывается «нововременная, посттеологическая наука», когда «мы знаем, что летать можно только самолетом, а не на ковре-самолете»⁴².

В XX в. Жильсон (Étienne Gilson, 1884-1978) стал указывать на новую «инквизицию позитивистов», заставивших историю философии выступить в препарированном, предвзятом и «ампутированном» от теологии виде, вплоть до толкований творчества и самого Конта, признавая при этом, что теология может стать «настоящим бедствием», приводящим к «непоправимым» последствиям, заражая людей духом «войны против всех», конфронтационной жадой «торжествующих опровержений», когда иная позиция просто объявляется «безумием»⁴³. В разных науках, отмечает Н. Луман, сложились «многочисленные, культурно удостоверенные возможности корректировки заблуждений», кроме того, «со времен Маркса и Фрейда открываются возможности самоподозрения... осознания того, что мы руководствуемся латентными интересами или мотивами», и «для этих целей общество обзаводится «критическими» интеллектуалами и терапевтами. Однако это/подозрение в латентных интересах и мотивах/ является всего лишь условием коррекции действительных операций, а следовательно, перспективы на будущее, в то время как в операциях актуальной современности невозможно различить мир такой, каков он есть, и мир, каким его наблюдают»⁴⁴.

В таком широком культурно-историческом контексте именно «массмедиа», появившиеся в XVI столетии, т.е. еще до современной науки, возникают как «организация производства новостей» (или «еженедельный обман для вытягивания денег»), причем «истинное интересует массмедиа лишь в очень ограниченных пределах, которые серьезно отличаются от ограничительных условий научного исследования»⁴⁵. Сегодня общество выступает как дифференцированное, где каждый участвует в нескольких подсистемах и определяющим являются не демаркации язычники/правовверные, правовверные/еретики, элита/чернь, клир/миряне, образованные/профаны, эксперты/дилетанты, гении/толпа и т.п., но неизбежная внутрен-

няя сложность каждого гражданина, обусловленная причастностью к этим дифференциациям: «людей невозможно распределить по функциональным системам так, чтобы каждый из них принадлежал только к одной системе, т.е. участвовал бы только в праве, но не в экономике, только в политике, но не в воспитательной системе»⁴⁶.

Процесс этот внутренне противоречив, и еще «с первых выступлений против Просвещения разума в конце XVIII в. все время полагали, что оно наносит вред латентным областям, для которых невыносимо никакое Просвещение», при этом «такие явно иррациональные образования как религия (для низов) и вкус (для высших слоев) превозносились из-за их темпоральных преимуществ, т.е. по крайней мере в этом отношении понимались функционально», хотя и осознавалось, что «функциональный анализ не способен служить религиозной истине», ему «не подвластной», результатом чего стал весьма противоречивый призыв «нужно оберегать всякую устойчивую религию, даже если она уже абсурдна, до тех пор пока нет ничего ей взамен»⁴⁷.

Возникшее дифференцированное глобальное общество, или лумановское «общество общества» стало системой, где «условием общения... является разобщенность. ...чем больше в корабле отсеков, тем труднее его затопить, чем меньше общения, тем меньше конфликтов», при этом «сами конфликты институционализируются и задействуются как важнейшие условия системной динамики в уже обособившихся частях общества», когда «ученые спорят с учеными, а политики спорят с политиками, но вот поспорить друг с другом у них как-то не получается»⁴⁸. В таких обстоятельствах «тот, кто в общении ориентирован на истину (упорядочивающее средство для научного общения и научных текстов), не способен понять того, кто ориентирован на веру как ориентир религиозных текстов, но именно благодаря этому конститутивному размежеванию ученых перестали сжигать на кострах, а верующих не исключают из социума как слабоумных»⁴⁹. В отношениях функциональных систем друг к другу может присутствовать «деструкция – в той мере, в какой они зависят друг от друга, – но не инструкция»⁵⁰. Это новое «дискурс-дифференцированное общество получило иммунитет к конфликтам именно потому, что коллапс в одной сфере – скажем, в религиозном общении (межрелигиозные конфликты) или в искусстве (отказ от прекрасного как критерия произведения искусства и, соответственно, базиса эстетического общения и объекта для эстетических текстов) – уже не приводит к коллапсу во всех остальных сферах социального общения, как это было характерно для традиционных недифференцированных обществ, где отождествлялось все преступное-безобразное-ложное-бедное-нелюбимое-нездоровое-безбожное»⁵¹.

В таком обществе утверждаются плюрализм и многообразие трактовок даже собственного вероисповедания как «флуктуации привлекательных для индивидов мод»⁵². В ответ на них «развиваются разного рода фундаментализмы», когда «можно выступить с заявлением: это – мой мир, мы считаем правильным то-то», а «сопротивление, на которое при этом наталкиваются, выступает скорее в качестве усиливающего мотива, оно может способствовать радикализации и не приводит к сомнениям в реальности»⁵³. Луман обращает внимание на то, что «фундаментализмы являются новыми явлениями последних десятилетий и что речь идет не о 'глубоко укорененных' традиционных ощущениях, а об успехах убеждения со стороны интеллектуалов, среди которых можно предположить наличие «проблемы идентификации», причем «в отличие от 'энтузиазма' более старой модели здесь нет необходимости ни опираться на божественное вдохновение, ни поддаваться противоположному утверждению об иллюзорности/реальности/», а «достаточно сплавить собственное воззрение на реальность с собственной идентичностью и утвердить ее в качестве проекции», поскольку «реальность и без того больше не требует консенсуса»⁵⁴.

Библиографический список

- Luhmann Niklas. A Systems Theory of Religion. Ed. by Andriј Kieserling, transl. by David A. Brenner with Adrian Hermann. Stanford University Press, 2013.
- Luhmann Niklas. Funktion der Religion. – Frankfurt: Suhrkamp, 1977.
- Luhmann Niklas. Religious Dogmatics and the Evolution of Societies. – New York/Toronto: Mellen Press, 1984.
- Luhmann Niklas: Die Religion der Gesellschaft. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.
- Антоновский Ю.А. Общество как общение и разобщение // Луман Н. Дифференциация / пер. с нем. – М.: Логос, 2006.
- Аринин Е.И. О проблеме определения сущности религии // «Ломоносовские чтения». – Архангельск: ПГУ, 1991.
- Аринин Е.И. Философия религии. Принципы сущностного анализа: Монография. – Архангельск: Изд-во Поморского гос. ун-та, 1998.
- Жильсон Э. Философия и теология. – М., 1995.
- Луман Н. Дифференциация: пер. с нем. – М.: Логос, 2006.
- Луман Н. Кн.2: Медиа коммуникации // Общество общества / пер. с нем. А. Глухова, О. Никифорова. – М.: Изд-во «Логос», 2011.
- Луман Н. Реальность массмедиа / пер. с нем. А.Ю. Антоновского. – М.: Канон+; РООИ «Реабилитация», 2012.
- Луман Н. Социальные системы. Очерк общей теории / пер.с нем. – СПб.: Наука, 2007.
- Луман Н. Эволюция. – М.: Логос, 2005.
- Назарчук А.В. Учение Никласа Лумана о коммуникации. – М., 2012.
- Филиппов А.Ф. Луман Н. Современная западная философия: Словарь. – Изд. 2-е, перераб. и доп. – М., 2000.

¹ Луман Н. Дифференциация / пер.с нем. – М., 2006. – С. 10; Филиппов А.Ф. Луман Н. // Современная западная философия: Словарь. – Изд. 2-е, перераб. и доп. – М., 2000. – С. 234–236; Филиппов А.Ф. Социально-философские концепции Никласа Лумана // Социологические исследования, 1983. – № 2. – С. 177–184; Посконина О. В. Никлас Луман о политической и юридической подсистемах общества: Монография. – Ижевск: Изд-во Удмурт. ун-та, 1997. – С. 124; Литвинова О.А. Система и окружающая среда социологии Никласа Лумана. – М.: Альфа-М, 2007. – С. 5; Антоновский А.Ю. Никлас Луман: Эпистемологическое введение в теорию социальных систем. – М.: ИФ РАН, 2007. – С. 76; Назарчук А.В. Учение Никласа Лумана о коммуникации. – М., 2012. – С. 224; Воронцова Е. Теологическая рецепция социологии религии Никласа Лумана // <http://socrel.pstgu.ru> и др.

² Филиппов А.Ф. Памяти Никласа Лумана // http://www.fidel-kastro.ru/sociologia/luman/fillipov_luhmann.htm

³ Луман Н. Дифференциация... Там же. – С. 10; Филиппов А.Ф. Луман Н. // Современная западная философия... Там же. – С. 234–236.

⁴ Зименкова Т.В. Никлас Луман глазами коллег // <http://www.soc.pu.ru/publications/jssa/1999/1/4luhman.html>

⁵ Luhmann, Niklas. Funktion der Religion, Frankfurt: Suhrkamp, 1977. 326 s.; Luhmann, Niklas: Die Religion der Gesellschaft, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000. 364 s.; Luhmann, Niklas. Religious Dogmatics and the Evolution of Societies. New York/Toronto: Mellen Press, 1984, 137 p.; Luhmann, Niklas. A Systems Theory of Religion. Ed. by Andriј Kieserling, transl. by David A. Brenner with Adrian Hermann. Stanford University Press, 2013. 320 p.

⁶ Назарчук А.В. Учение Никласа Лумана о коммуникации... Там же. – С. 170–172; Воронцова Е. Теологическая рецепция социологии религии Никласа Лумана // <http://socrel.pstgu.ru>

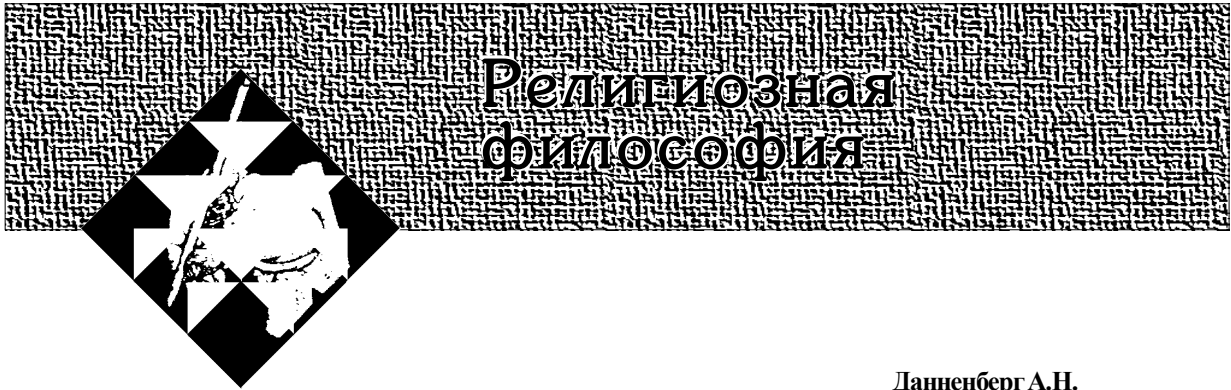
⁷ Аринин Е.И. Проблемы толерантности в контексте особенностей религиоведческого образования в современной России // Динамика гражданского общества, этноконфессиональная толерантность и диалог культур: эпистемологические модели: Коллективная монография / под ред. В.П. Римского. – Белгород: ИД «Белгород», 2012. – С. 57–88.

⁸ Луман Н. Реальность массмедиа / пер.с нем. А.Ю. Антоновского. – М.: Канон+; РООИ «Реабилитация», 2012. – С. 17.

⁹ Луман Н. Эволюция. – М.: Логос, 2005. – С. 162.

¹⁰ Луман Н. Реальность массмедиа... Там же. – С. 19.

- ¹¹ Аринин Е.И. О проблеме определения сущности религии // "Ломоносовские чтения". – Архангельск: ПГУ, 1991. – С. 33–35; Saler, Benson, Conceptualizing Religion: Immanent anthropologist, transcendent natives and unbounded categories. – 1993. – Р. 1-26; Аринин Е.И. Философия религии. Принципы сущностного анализа: Монография. – Архангельск: Изд-во Поморского гос. ун-та, 1998. – С. 225-243; Викулов И.Е. К проблеме определения понятий «религия» и «религиозность» // Свеча-2005. Истоки: Религия и личность в прошлом и настоящем: Материалы международных конференций под общ. ред. Е. И. Аринина. Т.12. – Владимир; Москва: Изд-во ВлГУ, 2005. – С. 233; Saler, Benson, Understanding Religion: Selected Essays, 2009. – Р. 3-30.
- ¹² Луман Н. Кн.2: Медиа коммуникации //Общество общества / пер.с нем. А. Глухова, О. Никифорова. – М.: Изд-во «Логос», 2011. – С. 250, 248–249
- ¹³ Луман Н. Дифференциация... Там же. – С. 61.
- ¹⁴ Там же. – С. 64, С. 61–62.
- ¹⁵ Луман Н. Реальность массмедиа... Там же. – С.153.
- ¹⁶ Луман Н. Кн. 2: Медиа коммуникации... Там же. – С. 249.
- ¹⁷ Дейвис Д. Декларация Организации Объединенных Наций «О ликвидации всех форм нетерпимости и дискриминации на основе религий или убеждений» как фактор защиты религиозной свободы // Свобода совести в России: исторический и современный аспекты: Сборник статей. – Вып. 3. – М: Российское объединение исследователей религии, 2006. – С.6.
- ¹⁸ Луман Н. Дифференциация... Там же. – С. 90.
- ¹⁹ Луман Н. Социальные системы. Очерк общей теории / пер. с нем. – СПб.: Наука. – 2007. – С. 595.
- ²⁰ Юдин А. Введение // Православие и католичество: от конфронтации к диалогу. Хрестоматия; составитель А. Юдин. – М.: Библийско-Богословский ин-т св. Апостола Андрея., 2001. – С. 67–68; Ванханен Н. Реконкиста – гром победы// <http://www.vokrugsveta.ru/vs/article/1370/>; Бергер П. Религия и проблема убедительности// <http://magazines.russ.ru/nz/2003/6/berger.html>
- ²¹ Луман Н. Дифференциация... Там же. – С. 135-136.
- ²² Там же. – С. 135-136.
- ²³ Там же. – С. 143.
- ²⁴ Там же. – С. 142-143.
- ²⁵ Луман Н. Социальные системы... Там же. – С. 176.
- ²⁶ Луман Н. Дифференциация... Там же. – С. 149.
- ²⁷ Там же. – С. 149.
- ²⁸ Там же. – С. 157.
- ²⁹ Там же. – С. 169-170.
- ³⁰ Луман Н. Реальность массмедиа... Там же. – С. 195.
- ³¹ Там же. – С. 195.
- ³² Луман Н. Дифференциация... Там же. – С. 41.
- ³³ Там же. – С. 160.
- ³⁴ Луман Н. Социальные системы... Там же. – С. 314.
- ³⁵ Там же. – С. 315, 314.
- ³⁶ Луман Н. Дифференциация... Там же. – С. 168.
- ³⁷ Луман Н. Социальные системы... Там же. – С. 95 – 96.
- ³⁸ Аверинцев С.С. Богословие в контексте культуры// http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Literat/aver/bg_kult.php
- ³⁹ Схоластика // <http://poiskslov.com>
- ⁴⁰ Лженаука // <http://ru.wikipedia.org>
- ⁴¹ Жильсон Э. Философ и теология. - М., 1995. С. 34-35, 32.
- ⁴² Луман Н. Реальность массмедиа... Там же. – С. 132, 150.
- ⁴³ Жильсон Э. Философ и теология... Там же. – С. 40, 41, 42.
- ⁴⁴ Луман Н. Реальность массмедиа... Там же. – С. 25.
- ⁴⁵ Там же. – С. 51, 53.
- ⁴⁶ Луман Н. Дифференциация... Там же. – С. 171.
- ⁴⁷ Луман Н. Социальные системы. ... Там же. – С. 453.
- ⁴⁸ Антоновский Ю.А. Общество как общение и разобщение // Луман Н. Дифференциация... Там же. – С. 307.
- ⁴⁹ Там же. – С. 313.
- ⁵⁰ Луман Н. Дифференциация... Там же. – С. 179.
- ⁵¹ Антоновский Ю.А. Общество как общение и разобщение ... Там же. – С. 314.
- ⁵² Луман Н. Дифференциация... Там же. – С. 241.
- ⁵³ Луман Н. Реальность массмедиа... Там же. – С. 162 .
- ⁵⁴ Там же.



Данненберг А.Н.

РАЗРАБОТКА ПРОБЛЕМЫ ПРОИСХОЖДЕНИЯ РЕЛИГИОЗНОГО СОЗНАНИЯ В ТРУДАХ РАНИХ ХРИСТИАНСКИХ МЫСЛИТЕЛЕЙ

Аннотация. Статья посвящена проблеме раскрытия природы религиозного сознания в эпоху поздней античности и раннего средневековья. Рассматриваются взгляды Отцов Церкви на вопрос о причинах происхождения религиозных верований, феномен веры как таковой. Раскрываются вопросы трансформации мифологического сознания в религиозное сознание.

Ключевые слова: религия, религиозное сознание, язычество, идеализм, Бог, мифологическое сознание, патристика, христианство.

Формирование христианской философской традиции было неразрывно связано с решением наиболее острых противоречий, уходящих своими корнями в античную философию. Одним из вопросов, волновавших Отцов Церкви, был вопрос возникновения и формирования религиозного сознания человека, объяснение его с точки зрения христианской теологии.

Известно, что первые христианские писатели все еще находились под сильнейшим влиянием греческой идеалистической философии, в первую очередь философии Платона. О влиянии Платона на христианство писал римский философ-платоник II в. Цельс. В «Правдивом слове», дошедшем до нас благодаря воспроизведению его текста Отцом Церкви Оригеном в апологии «Против Цельса», Цельс сообщал: «Некоторые христиане, не поняв высказываний Платона, хвастают своим возвышающимся над небесами богом, перешагнув еще выше неба иудеев. (У Платона мы читаем) в «Федре» (Phaedr. XXVII, p. 247 C): «Ни один земной поэт не воспел и не сумеет достойно воспеть наднебесное пространство», (и далее): «Истинно существующая сущность, не имеющая ни цвета, ни образа, неосознаваемая, доступна только руководителю души; вокруг этой сущности имеет свое место истинный вид знания» [VI, 19]»¹.

В «Тимее» сам Платон не смог полностью отойти от представлений своего времени, хотя в тексте диалога чувствуется попытка преодоления старых взглядов: «Повествовать о прочих божествах и выяснять их рождение – дело для нас непосильное. Здесь остается только довериться тем, кто говорил об этом прежде нас; раз говорившие сами были, по их словам, потомками богов, они должны были отлично знать своих прародителей. Детям богов отказать в доверии никак нельзя, даже если говорят они без правдоподобных и убедительных доказательств, ибо, если они выдают свой рассказ за семейное предание, приходится им верить, чтобы не ослушаться закона»².

Итак, верить в существование богов, которые существуют помимо «родителя Вселенной», «Демииурга», Платону приходится, чтобы «не ослушаться закона», хотя «правдоподобных» и «убедительных» доказательств этому нет.

Ставя перед собой задачу увидеть множество как целое, Платон преодолевал мифологическое в своем сознании. Поиск первоначальной суб-

станции (вода, огонь, число и так далее) в рамках языческого мифологического сознания вел к поиску единого Бога. Но именно Платон совершил решающий прорыв на этом направлении, предположив в качестве единого идеи-эйдосы. Идеи – источник бытия. Переход к идеализму стал, по сути, переходом от политеизма к монотеизму.

Климент Александрийский на рубеже II–III вв. еще пытался примирить философию Платона с христианским учением, доказывая, что один и тот же Логос вдохновлял философов, говорил устами пророков и воплотился в Христе³. Согласно Клименту Александрийскому, греческие философы (в первую очередь Платон) знали Логос, но трактовали его неверно из-за неполного понимания. В «Строматах» Климент проводит параллели между мыслями Платона и Священным писанием, находя их созвучными. Богослов отмечает: «Относительно необходимости внесения в мои заметки некоторых эллинских мнений, когда это нужно, отвечу моим критикам следующим образом. Во-первых, если бы греческая философия была бесполезна, то даже никчемность ее полезно было бы доказать, а значит, говорить о ней имеет смысл хотя бы поэтому. Во-вторых, не годится голословно осуждать эллинов, не попытавшись даже проникнуть в смысл их учений»⁴.

Вследствие синкретического религиозного сознания Климент, вероятно, не был готов полностью отказаться от античного наследия, пытаясь увязать его с активно распространяющимся христианством, приходит к следующему заключению: «Возможно, философия изначально была даром Бога эллинам до того, как он обратился к ним явно. Ибо философия для эллинов – это то же, что закон для иудеев, а именно: наставник, ведущий их к Христу. Итак, философия является пропедевтическим учением, пролагающим и выравнивающим путь к Христу, который приводит ученика к совершенству»⁵.

Следует иметь в виду, что позднеантичные христианские мыслители писали свои труды в условиях слома прежней мировоззренческой системы, доминировавшей в Римской империи. Сама римская религия переживала состояние глубокого кризиса, что выражалось в постоянном поиске новых идей и основ. Обоожествление римских императоров явилось одним из проявлений этого кризиса. Как отмечал О. Шпенглер, культ императора был фактически последним религиозным созданием античной эпохи, сформировавшимся в то время, когда античное самосознание еще не было сломлено восточными элементами⁶.

Поздняя античность мыслила категорией «боги», но не «Бог». Именно поэтому пантеистические обобщения с трудом находили свое место, встречая сопротивление со стороны мифологического религиозного сознания. Идея же одного Бога вообще была ему непонятна. О. Шпенглер писал по этому поводу: «Природа, как ее ощущал и познавал античный человек, не могла ни в какой другой форме получить одушевление и обоожествление. Римлянин находил в притязании Иеговы быть единым Богом что-то атеистическое. Один Бог для него совсем не был богом»⁷.

Платонизм на протяжении поздней античности и средневековья так или иначе затрагивался христианскими мыслителями, поскольку, по словам Блаженного Августина, «никто не приблизился к нам более, чем философы его школы»⁸. Уже со II в. у христианских авторов повторяется предание о том, что Платон во время своего путешествия по Египту якобы познакомился с Моисеевой Книгой Бытия и фактически списал с нее свое «программное» произведение «Тимей». Все тот же Климент Александрийский был полностью уверен, что Платон читал священные книги евреев. Т.Ю. Бородай отмечает: эта уверенность ранних христианских авторов была обусловлена тем, что они не допускали мысли, будто «учение о всеблагом, всемогущем и всеведущем Боге, сотворившим мир исклю-

чительно по причине своей благодати, не могло без откровения свыше возникнуть в языческой голове»⁹.

Тем не менее развитие философии от патристики к схоластике происходило в рамках религиозного мировоззрения, главной особенностью которого являлось понимание истины как Священного писания. Средневековая философская мысль постулировала идею Откровения, согласно которой человек должен постичь божественную истину ради нее самой, так как истина – это и есть Бог. Человеческий разум изначально понимался как элемент высшей реальности. Утверждение образа Создателя формировало специфическую картину мира, в которой человек, по словам Блаженного Августина, должен «веровать, чтобы понимать» и «понимать, чтобы верить». Постепенно вера становилась выше разума, что вело к всеобъемлемости религиозного сознания.

Воззрения Блаженного Августина имеют принципиальное значение, так как именно он явился «создателем» христианского религиозного сознания, которое господствовало на Западе вплоть до Фомы Аквинского.

Согласно Августину, вера (*fides*), основанная на внешнем авторитете, и разум (*ratio*), имеющий твердое основание в себе самом, – это два пути, ведущие к одной и той же цели. Вера есть принятие той или иной мысли с согласием (*consensione*). По времени (*tempore*) первична вера, а по существу дела (*reautem*) – разум, ибо вера есть лишь предварительная ступень знания. Именно поэтому от веры в истины христианства следует восходить к познанию этих истин: «*Credimus ut cognoscamus*» (Мы верим, чтобы познать). Это утверждение Блаженного Августина дополняется им же: «*Credamus tantum et si capere non valemus*» (Будем же верить, даже если не можем уразуметь)¹⁰.

Таким образом, Августин не утверждал примат веры над разумом, но говорил о вере как необходимом компоненте познания. Вера не подменяет и не заменяет разумного понимания, не элиминирует его. Напротив, вера стимулирует и подвигает понимание. И наоборот, разумное понимание никогда не элиминирует веры, но цементирует ее посредством максимального прояснения. То есть вера и разум взаимодополняемы¹¹.

Данная теологическая максима того времени, относящаяся к богопознанию, на наш взгляд, может быть экстраполирована и на все религиозное мировоззрение раннего средневековья. Философия постепенно превращалась в служанку богословия. Процесс познания мира становился возможен лишь посредством познания Бога, через него и с ним.

Одной из основных задач патристики было разведение причин веры людей в языческих богов и единого Бога. Принципиально важным было объяснить, что источники этой веры различны. Пытаясь оправдать истинность христианства, патристика невольно разрабатывала далекие от теологии вопросы, связанные с земным происхождением веры, которую сама она считала ложной.

Одним из первых к проблеме религиозного сознания язычников обратился Тертуллиан. Вопрос о политеизме язычников рассматривался Тертуллианом преимущественно в сочинении «К язычникам». В начале второй книги он обращается к противникам по вере: «Теперь, жалкие язычники, нашему оправдательному сочинению предстоит с вами схватиться по поводу ваших богов, дабы справиться у самой вашей совести, — истинные ли это боги, как вам хотелось бы, или ложные, хотя вы этого и знать не желаете»¹².

Обобщая взгляды язычников на происхождение богов, Тертуллиан обходит мнением на этот счет римского мыслителя Марка Теренция Варрона, согласно которому всех богов можно разбить на три группы: богов, созданных учением философов, богов, рожденных фантазией древних поэтов, и богов народных верований. Тертуллиан задается вопросом: «Итак, где же здесь истина?». И тут же отвечает на него: «Быть может, истина –

в умозаклЮчениях? Но они ненадежны. В поэмах? Но они мерзки. В добровольном принятии богов? Но это слишком произвольный и обывательский источник»¹³.

Рассуждая о роли элементов и их движении, Тертуллиан объясняет, почему люди обожествляли Солнце и Луну, молнии, град и так далее, резюмируя: «Ибо по праву признают богами тех, которых следует чтить при счастливых обстоятельствах и страшиться при несчастных, поскольку они управляют помощью и вредом»¹⁴. Таким образом, он приходит к выводу, что люди обожествляли явления природы по двум причинам: в знак благодарности и из страха.

Разоблачив умозаклЮчения философов, Тертуллиан переходит к поэтам. Именно поэты в своих произведениях присваивали богам те или иные качества, очеловечивая их. Но стоит ли требовать от поэтов достоверности? Ответ Тертуллиана: нет. По его мнению, поэты приписывали божественные качества людям, которые давно умерли: «Поэты действительно лгут, но не в том, что ваши боги, когда были людьми, делали то, о чем они рассказали, и не в том, что приписали божеству мерзости, тогда как вам кажется более вероятным, что боги были не такими, как они представляют их, но в том, что вообще представляют их богами»¹⁵.

Наконец, Тертуллиан опровергает и истинность так называемых народных богов – божеств того или иного народа. Отмечая на примере различных народов (в первую очередь египтян) тенденции к обожествлению всего, вплоть до домашних животных и крокодилов, философ констатирует, что происходит это не из знания истины, а по произволу. Потому и этих богов нельзя считать настоящими.

Не оставил Тертуллиан без внимания и собственно римских богов, которых Варрон делил на «известных, неизвестных и отобранных». Говоря о «нелепости» подобного разделения («Какая нелепость!»), Тертуллиан обличает аморальность римлян, обожествивших «публичную женщину» Ларентину, выкормившую Ромула («волчицу»). Подробно анализируя родословную римских богов от Юпитера, Тертуллиан указывает на болезненное место римской религиозных представлений, связанных с ролью богов как защитников земель и городов. Но царства разрушаются и завоевываются, а значит, боги не в силах их защитить. Тертуллиан пророчески итОжит, словно предупреждая римлян: «Так что судьба времен владеет царствами. Ищите Того, Кто установил порядок времен. Он же распределяет царства и теперь сосредоточил в руках римлян высшую власть, словно деньги, взысканные со многих должников и сложенные в один сундук»¹⁶.

Спустя 300 лет вслед за Тертуллианом в полемику с Варроном вступает и Блаженный Августин в своей работе «О граде Божьем». Рассуждая о логике Варрона, Августин отмечает, что «о человеческих вещах он написал вначале, а о божественных потом потому, что вначале появились государства, а затем уже ими были установлены божественные вещи»¹⁷. Однако государства, по мнению Августина, появились позже вещей божественных. Таким образом, «Варрон хотел предпочесть не человеческие вещи вещам божественным, а вещи истинные вещам ложным»¹⁸. Августин задается вопросом: если Варрон основывался на исторических рассказах о «вещах человеческих», когда писал о них, то на чем он основывался, когда писал о вещах божественных? Ответ он находит в заблуждении Варрона.

Следуя в своих рассуждениях по стопам Тертуллиана (упоминая и Юпитера, и «блудницу Ларентину»), Августин последовательно критикует три типа теологии, предложенные Варроном, которые сам Августин именует баснословной (творения поэтов), естественной (размышления философов) и гражданской (народные боги). Отец Церкви замечает, как и Тертуллиан, что многие из богов Варрона – это обожествленные люди, которые были обожествлены с подачи Дьявола: «Все эти боги – или люди,

за свою жизнь или смерть удостоенные культов и празднеств по подстрекательству и настоянию демонов, или же, по крайней мере, нечистые духи, при всяком удобном случае подкрадывающиеся к человеку, чтобы склонить его ум к заблуждению»¹⁹.

Таким образом, языческое религиозное сознание по Августину – порождение «демонов» или «нечистого духа», «заблуждение». Это уже чисто теологическая трактовка вопроса, не подразумевающая философской рефлексии, поиска естественных причин. Мир патристики четко разделяется на божественное и дьявольское.

Ранее, на рубеже III-IV вв., Лактанций изложил свои взгляды на сущность язычества. В «Божественных установлениях» он отверг истинность размышлений философов прошлого («Итак, отбросив авторитеты той земной философии, ничего правдивого не сообщившие...»²⁰), диалектично заметив при этом, что «никакую религию нельзя принять без философии, и никакая философия не может быть понята без религии»²¹.

Лактанций, как и другие Отцы Церкви, основывает свою критику язычества на произведениях античных поэтов, которые сами показывали богов в таком свете, что вопрос об их божественности отпадает сам собой. Если Геркулес, «охваченный бешенством и безумием, убил жену свою вместе с детьми», можно ли считать его богом? Если Аполлон, «полюбив прекрасного мальчика, обесчестил его, а во время игры с ним убил», можно ли считать его богом? И так далее. Согласно Лактанцию, античная поэзия сама, не подозревая того, показывает всю ложность языческих религиозных представлений. Но поэты не только невольно обличали религию, но и сами творили ее: «Ведь те поэты рассказывали о людях, но, чтобы прославить тех, память чью они славили, говорили о них, что те являются богами»²².

Лактанций, опираясь на Цицерона, приходит к выводу, что языческие боги – результат деятельности самих людей, их же и сотворивших. Он пишет: «Так постепенно появились религии, когда те первые [люди], которые тех [правителей] признали [за богов], приучили к тому своих детей и внуков, затем [это перешло] и к другим поколениям»²³.

Таким образом, согласно Лактанцию, в основе религиозного сознания язычников лежит заблуждение, вызванное передаваемыми из поколения в поколение ложными представлениями. Языческие боги – это обожествленные правители древности, в обожествление которых решающий вклад внесли поэты, которые, «слагая для наслаждения поэмы, подняли тех людей на небо»²⁴.

Важно отметить, что Лактанций одним из первых ранних христианских мыслителей заявил о четком разделении философии и религии, что в дальнейшем получит свое развитие в схоластике: «Итак, поскольку философия не содержит религию, то есть высшего благочестия, она не является истинной мудростью»²⁵.

Другой представитель патристики – Афанасий Великий – писал, что изначально человек был создан богом безгрешным, а помыслы его были устремлены к истинному Богу. «Но люди, вознерадев о совершеннейшем и поленившись постигнуть его, охотнее взыскали того, что ближе к ним; ближе же к ним были тело и телесные чувства. Посему уклонили они ум свой от мысленного, начали же размышлять самих себя»²⁶. В результате же душа человека, «исполнившись всяких плотских вожделений и смущаемая уважением к чувственному, наконец, того Бога, Которого предала забвению в уме, воображает в телесном и чувственном, имя Божие при-своив видимому, и то одно прославляя, что ей кажется угодным и на что взирает она с приятностию»²⁷.

Указывая в качестве истинного источника религиозного сознания изначальное знание людей о едином Боге, Афанасий Великий предполагает, что природа языческого религиозного сознания кроется в увлечении людьми телесным и чувственным, переориентацией с истинно божественного на

видимое. Как результат – обожествление сначала неба, солнца, луны и звезд, затем эфира, воздуха и того, что в воздухе, позже – тепла, холода, сухости и влажности. «И как совершенно упавшие, влачатся по земле, подобно земляным улиткам, так злочестивейшие из людей, пав и унизившись в представлении о Боге, в число богов включили, наконец, людей и изображения людей как еще живых, так уже и умерших»²⁸.

Свои мысли по вопросу происхождения языческих верований и зарождения языческого религиозного сознания высказывали и другие видные представители патристики. Так, во второй половине II в. Афинагор Афинянин писал, что языческие боги – это обожествленные цари. Афинагор выдвинул «поэтическую» версию: «Итак, я утверждаю, что Орфей, Гомер и Гесиод дали и имена и генеалогию тем, кого называют они богами»²⁹. Одним из первых же он высказал мысль и о том, что корнем языческого религиозного сознания является его демоническая природа. Демоны заставляли одних людей обожествлять других: «Демоны, о которых мы говорили, привлекают язычников к идолам; ибо они привязаны к крови жертв и ею услаждаются; а боги, которые правятся толпе и коих имена даны статуям, были люди, как можно видеть из их истории»³⁰.

Наступление следующей стадии развития христианской философии, схоластики, куда в меньшей степени было связано с разработкой проблемы происхождения религиозного сознания. Перед схоластикой уже не стояла задача выяснения природы языческого религиозного сознания, так как патристика в полной мере раскрыла данный вопрос. Что же касается христианского религиозного сознания, то, с точки зрения схоластики, оно носит тотальный характер, то есть подменяет собой сознание как таковое. Схоластика окончательно провозглашает примат веры над разумом. Если до этого вера рассматривалась лишь как предварительная ступень знания, то теперь вера – это и есть знание.

Отцы Церкви внесли значительный вклад в возведение фундамента теологии, заложив основные направления развития христианской философии на многие века вперед. Находясь под влиянием античности, они, тем не менее, пытались отказаться от ее наследства, постепенно меняя местами знание и веру. Как отмечает французский религиозный философ-неотомист Э. Жильсон, «ни один из древнегреческих философов не мог бы помыслить о том, чтобы сделать религиозную веру в какую-то бы ни было Бого-откровенную истину стартовой позицией рационального знания»³¹. Патристика же преодолела древнегреческий рационализм, заявив, что понимание «есть вознаграждение веры».

Объяснение религиозного сознания его божественной природой в патристике – единственно возможное для своего времени в рамках формировавшейся христианской догматики. Отсутствие научных знаний и догмат о тварности мира не давали возможности Отцам Церкви увидеть иные возможные аспекты возникновения и наличия религиозной веры – социальные, психологические. Сознание в понимании мыслителей раннего средневековья – это и есть душа, данная Богом. Тем не менее ранние христианские авторы, несмотря на значительные самоограничения с точки зрения познания, все же внесли свой вклад в разработку проблемы происхождения религиозного сознания через критику языческого мировосприятия. Отстаивая истинность христианства, они сумели вычленить целый ряд причин языческой веры в богов, которые впоследствии станут основой для критики религии как таковой со стороны следующих поколений мыслителей.

Библиографический список

- Августин Блаженный. О Граде Божием. – Мн.: Харвест: М.: АСТ, 2000.
Антисери Д., Реале Дж. Западная философия от истоков до наших дней. – Т. 2: Средневековье. – ТОО ТК «Петрополис», 1994.

Афинагор Афинский. Прощение о христианах Афинагора Афинянина, христианского философа Марку Аврелию Антонину и Люцию Аврелию Коммоду, самодержцам армянским, сарматским и, что всего выше, философам // Памятники древней христианской письменности в русском переводе. – Т. 5. Сочинения древних христианских апологетов. – М., 1864.

Жильсон Э. Разум и Откровение в Средние века // Хрестоматия по западной философии. – М., Астрель, 2003.

Квинт Септимий Флорент Тертуллиан. Избранные сочинения / пер. с лат.; общ. ред. и сост. А.А. Столярова. – М.: Изд. группа «Прогресс», «Культура», 1994.

Климент Александрийский. Строматы. – Книги 1-3. – СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2003.

Князьский И.О. Император Диоклетиан и закат античного мира. – СПб.: АЛТЕЙЯ, 2010.

Лактанций. Божественные установления. – Книга I-VII / пер. с лат., вступ. ст., коммент. и указатель В.М. Тюленева. – СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2007.

Новая философская энциклопедия. – М.: Мысль, 2010.

Платон. Тимей // Собр. соч. в 4-х т. – Т. 3. – М.: Мысль, 1994.

Православная энциклопедия. – М.: Церковно-научный центр РПЦ «Православная энциклопедия», 2000.

Творения иже во святых отца нашего Афанасия Великого, Архиепископа Александрийского. Часть первая. – Изд. 2-е, испр. и доп. – М.: Издание Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994.

Цельс. Правдивое слово // Ранович А. Б. Первоисточники по истории раннего христианства. Античные критики христианства. – М.: Политиздат, 1990.

Шпенглер О. Закат Европы. – Новосибирск: ВО «Наука»; Сибирская издательская фирма, 1993.

¹ Цельс. Правдивое слово // Ранович А. Б. Первоисточники по истории раннего христианства. Античные критики христианства. – М.: Политиздат, 1990. – С. 263–331.

² Платон. Тимей // Собр. соч. в 4-х т. – Т. 3. – М.: «Мысль», 1994. – С. 443.

³ Новая философская энциклопедия. – М.: Мысль, 2010. – С. 260.

⁴ См.: Климент Александрийский. Строматы. Книги 1-3. – Т. 1. – СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2003. – С. 87.

⁵ Там же. – С. 92.

⁶ См.: Князьский И.О. Император Диоклетиан и закат античного мира. – СПб.: АЛТЕЙЯ, 2010.

⁷ Шпенглер О. Закат Европы. – Т. 2. – Новосибирск: ВО «Наука»; Сибирская издательская фирма, 1993. – С. 530.

⁸ Августин Блаженный. О Граде Божием. – Мн.: Харвест; М.: АСТ, 2000. – С. 363.

⁹ Новая философская энциклопедия. – М.: Мысль, 2010. – С. 242.

¹⁰ См.: Православная энциклопедия. – Т. 1. – М.: Церковно-научный центр РПЦ «Православная энциклопедия», 2000. – С. 93-109.

¹¹ Антисери Д., Реале Дж. Западная философия от истоков до наших дней. – ТОО ТК «Петрополис», 1994. – Т. 2: Средневековье. – С. 54.

¹² Квинт Септимий Флорент Тертуллиан. Избранные сочинения / пер. с лат.; общ. ред. и сост. А.А. Столярова. – М.: Изд. группа «Прогресс», «Культура», 1994. – С. 60.

¹³ Там же. – С. 61.

¹⁴ Там же. – С. 66.

¹⁵ Там же. – С. 69.

¹⁶ Там же. – С. 82.

¹⁷ Августин Блаженный. О Граде Божием. – Мн.: Харвест; М.: АСТ, 2000. – Кн. 6. – С. 279.

¹⁸ Там же. – С. 281.

¹⁹ Там же. – С. 293.

²⁰ Лактанций. Божественные установления. Книга I-VII / пер. с лат., вступ. ст., коммент. и указатель В.М. Тюленева. – СПб.: «Изд-во Олега Абышко», 2007. – Кн. 1 «О ложной религии». – С. 36.

- ²¹ Там же. – С. 37.
²² Там же. – С. 63.
²³ Там же. – С. 77.
²⁴ Там же. – Кн. 4 «Об истинной мудрости». – С. 239-240.
²⁵ Там же. – С. 270.
²⁶ Творения иже во святых отца нашего Афанасия Великого, Архиепископа Александрийскаго. Часть первая. / Изд. 2-е, испр. и доп. – М.: Издание Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994. – С. 128.
²⁷ Там же. – С. 134.
²⁸ Там же. – С. 136.
²⁹ Афинагор Афинский. Прощение о христианах Афинагора Афинянина, христианского философа Марку Аврелию Антонину, и Люцию Аврелию Коммоду, самодержцам армянским, сарматским и, что всего выше, философам // Памятники древней христианской письменности в русском переводе. – М., 1864. – Т. 5. Сочинения древних христианских апологетов. – С. 33.
³⁰ Там же. – С. 61.
³¹ Жильсон Э. Разум и Откровение в Средние века // Хрестоматия по западной философии. – М.: Астрель, 2003. – С. 588.

Герасименко А.П.

ВЛАДИМИР СОЛОВЬЕВ О РЕЛИГИОЗНЫХ КОРНЯХ МОРАЛИ

Аннотация. Историко-философское изучение наследия Владимира Сергеевича Соловьева (1853–1900) может быть плодотворно продолжено через анализ поставленных им конкретных вопросов. В «Оправдании добра» русский философ указал на происхождение религии из присущего человеку чувства благоговения перед предками – сначала матерью, потом отцом, затем перед всеми ушедшими поколениями своего народа. В «Критике отвлеченных начал», «Теоретической философии», в других работах он сформулировал ряд положений о строении человеческой души, которые получили развитие в психологии и могут при соответствующей интерпретации помочь в дальнейшем изучении религиозных корней морали.

Ключевые слова: Вл.С. Соловьев, этика, христианская этика, мораль, нравственность, происхождение религии.

За последних полвека специалистами в самых разных областях знаний накоплено немало достоверных сведений о природе человека. И хотя эти знания сами по себе способны отрезвить любого человеколюбца, особенно горькими они становятся, когда размышляешь о нескончаемых военных столкновениях, повсеместных актах террора и немотивированного вооруженного насилия, за которыми можно следить уже в прямом эфире. Многие связывают это с кризисом морали из-за секуляризации механизма социокультурного регулирования.

Действительно, если в XX в. численность населения Земли выросла в 3,7 раза, то число неверующих – в 241 раз. Правда, столь впечатляющий процесс как-то отвлекает внимание от того, что верующими себя считают 80% людей; 20% неверующих – это все-таки на 13,5% меньше христиан и лишь на 0,5% больше мусульман. Мало того – если количество приверженцев всех основных конфессий растет примерно в том же темпе (в 3–5 раз), что и общая численность населения, то есть такие религии (как бахаизм), количество сторонников которых выросло за минувшее столетие в 70 000 раз¹. По данным Института социологии РАН, к православным себя относит 89,7% населения нашей страны, еще 1% – к католикам, 0,2% – к баптистам, 5,3% – к мусульманам и 0,4% – к буддистам².

Социально-политические и нравственно-этические коллизии активно обсуждались в нашей стране и на рубеже XIX–XX вв. Особенно злободневными они оказались в связи с не утихавшими тогда спорами вокруг «Трех разговоров о войне, прогрессе и конце всемирной истории» автора трактата «Оправдание добра» В.С. Соловьева (1853–1900), опубликованных незадолго до его преждевременной кончины. Самобытный философ и литератор В.С. Соловьев жил на виду, о нем писали в газетах, перед ним преклонялись, его проклинали. Обширные работы о миросозерцании, жизни и творческой эволюции друга и дяди опубликовали Е.Н. Трубецкой и С.М. Соловьев. Как вспоминала А.А. Тахо-Годи, до последних дней писал книгу о Соловьеве А.Ф. Лосев, завершивший ее словами – «Спасибо ему»³. С тех пор в отечественной морально-этической полемике несложно различить позиции как бы общенаучные (атеистические, эволюционистские) и вероисповедные (теистические, креационистские). Впрочем, можно быть как верующим эволюционистом, так и неверующим креационистом. Тот же Соловьев писал, что нравственная философия не зависит всецело от положительной религии, потому что моральные дебаты ведутся на едином нормативном основании, не зависящим от религиозных и вероисповедных различий спорящих сторон. Тем не менее его этика вполне очевидно была христианской, а не мусульманской или буддистской.

Религиозно-нравственная проблематика постоянно обсуждалась и в Советской России. При этом на передний план вышли вопросы не столько конфессиональных, сколько социальных и политических различий в морали. После многолетних дебатов был принят «Моральный кодекс строителя коммунизма», включенный в утвержденную в 1961 г. Программу Коммунистической партии Советского Союза, он стал единственным источником «самой справедливой и благородной морали всего трудящегося человечества»⁴.

Если вернуться к началу прошлого века, то можно обнаружить, что в спорах с эволюционистами марксистского толка Э. Дюркгейм заявил: «Все большее число социологов и историков сходятся в том, что религия – наиболее первобытное из всех социальных явлений. Именно из нее путем последовательных трансформаций возникли все другие проявления коллективной деятельности: право, мораль, искусство, наука, политические формы и т.д. В принципе все религиозно»⁵ (В середине XX в. на этот счет недвусмысленно выразился К. Ясперс: «Жизнь едва ли не всего человечества, доступная исторической памяти, религиозна; это – указание на истину и сущность, заключающиеся в религии, игнорировать которую невозможно»⁶. Крупный немецкий философ был верующим человеком, он знал русскую литературу, пережил две мировых войны). Авторитетный французский социолог, скорее всего, не читал «Оправдание добра», но тем убедительнее почти текстуальное совпадение представлений о соотношении общества и личности двух современников.

Соловьев считал, что «разрыв между личностью и обществом как таковыми – лишь болезненный обман сознания. Общество есть дополненная, или расширенная личность, а личность – сжатое, или сосредоточенное общество. Человек изначально является как существо лично-общественное, а вся история есть лишь постепенное углубление, возвышение и расширение двусторонней, лично-общественной жизни»⁷. Похожим образом рассуждал Дюркгейм: «Между Богом и обществом надо сделать выбор. Не стану рассматривать здесь доводы в пользу того или иного решения; оба они близки друг другу. Добавлю, что, с моей точки зрения, этот выбор не очень существен, так как я вижу в божестве лишь общество, преобразованное и мыслимое символически»⁸.

Даже если считать, что 20% современных людей, считающих себя неверующими, живут исключительно по нормам светской морали, то они в явном меньшинстве среди тех, которые живут по нормам религиозной

морали. Наверное, кто-то может заметить, что когда-то и первые буддисты, христиане, мусульмане были в явном меньшинстве. Может быть, и нынешнее меньшинство состоит из тех, кто еще не подобрал себе подходящего пророчества? В любом случае делать им это приходится в информационно насыщенной среде, но во вполне различных культурно-исторических ареалах, каждый из которых имеет свою религиозную основу.

Напомним, что В.С. Соловьев, раскрывая начала нравственности, свел их к триединому основанию, заключенному в «трех основных чувствах, присущих человеческой природе и образующих ее натуральную добродетель: в чувстве стыда, охраняющем наше высшее достоинство по отношению к захватам животных влечений; в чувстве жалости, которое внутренне уравнивает нас с другими, и, наконец, в чувстве благоговения (религиозном чувстве), в котором сказывается наше признание высшего Добра»⁹. Если философ еще не знал об амбивалентности чувства как такового¹⁰, то не зная о совершенно естественных для любого ребенка бесстыдстве, жестокости, своеволии он никак не мог, потому что для этого вовсе не обязательно быть ученым, а достаточно обычной наблюдательности. Сомнительно, чтобы стыдом, жалостью и благоговением человек напитывался уже в пренатальном состоянии, но то, что он с младенчества обретает эти чувства лишь в общении с другими людьми, оспорить трудно.

Размышляя о религиозных корнях морали в связи с философией В.С. Соловьева, мы не можем не высказаться о существовании самой морали. В современном русском языке слова «нравственность», «мораль», «этика» в стилистико-риторических контекстах обычно используются как синонимы. Одним исконно русским словом «нравственность» зачастую обойтись невозможно. Поэтому в целях уточнения и украшения текстов привлекаются иноязычные «мораль» и «этика»¹¹. Вместе с тем, никто не спорит по поводу принадлежности «этики» к европейской философии, в которой она обычно вместе с «эстетикой» следует после «онтологии» и «гносеологии», т.е. этикой считается часть философии, сосредоточенная на изучении нравов.

Классическая европейская ученость покоится на древнегреческой и латинской. В области философии незыблемость древнегреческих языческих авторитетов, подкрепленная латинской схоластикой христиан-католиков, могла приводить в ярость Мартина Лютера¹² и забавлять Томаса Джефферсона¹³, но даже эти христиане-протестанты не решались выходить за пределы устоявшихся классификаций. Известно, что в наследии Аристотеля были три сочинения, еще в древности названных «Ethika» (Никомахова, Евдемова и Большая), т.е. отсылавших к нравам, нравственности-ethos¹⁴. В переводе на латынь это означало «Moralis», восходившее к moris – все тем же нравам¹⁵. Понадобился гений еще одного христианина-протестанта – Гегеля, назвавшего свою этику «Философия права» (три части этого трактата названы им соответственно «абстрактное право», «моральность», «нравственность»), чтобы подогреть схоластические споры о соотношении «морали» и «нравственности», продолжающиеся в нашей литературе до сих пор.

Об «этике» в том русском языке, на котором вырос Соловьев, В.И. Даль ничего не пишет. О «морали» в его словаре сказано, как о слове французского происхождения, означающем нравоучение, нравственное учение, правила для воли, совести человека, а также нравственные истины. «Нравственность» восходит к русскому слову «нрав». Заметим, что именно так переводится на русский греческое «ethos» и латинское «moris», которые превращаются в привычно-обычные и уже больше непереводаемые «этика» (а то и просто «этос») и «мораль».

По-русски «нрав» – вообще одна половина или одно из двух основных свойств духа человека: ум и нрав слитно образуют дух (душу, в высшем

значении); к нраву относятся как понятия подчиненные: воля, любовь, милосердие, страсти и пр., а к уму: разум, рассудок, память и пр. «Согласный союз нрава и ума, сердца и думки образуют стройность, совершенство духа; раздор этих начал ведет к упадку». Такого единства человек должен достигать убеждением, обузданием страстей и умничанья, сознанием долга. Производное от «нрава» – «нравственный – противоположный телесному, плотскому; духовный, душевный. Относящийся к одной половине духовного быта, противоположной умственному, но составляющий общее с ним духовное начало: к умственному относится истина и ложь, к нравственному – добро и зло»¹⁶. Нравственный – значит добронравный, добродетельный, благонравный; согласный с совестью, с законами правды, с достоинством человека, с долгом честного и чистого сердца гражданина.

«Всякое самоотвержение есть поступок нравственный, доброй нравственности, доблести. Христианская вера заключает в себе правила самой высокой нравственности. Нравственность веры нашей выше нравственности гражданской: первая требует только строгого исполнения законов, вторая же ставит судьей совесть и Бога», – заключает Даль. Нравовучение – учение о нравственности, нравственная философия¹⁷. Недаром В.С. Соловьев, знавший гораздо лучше многих современников древнюю и новую, восточную и западную философию, собиравшийся сделать новый русский перевод Платона, назвал свой трактат «Оправдание добра» не этикой, а нравственной философией.

К сказанному трудно что-то добавлять, да, наверное, и не нужно. В любом случае, этика – это учение о действительно существующих явлениях нравственного или морального свойства. Не стоит называть этику наукой. Специалисты давно обнаружили в этике по меньшей мере четыре направления – метафизическое, натуралистическое, гедонистическое, утилитарное – и дали им подробную характеристику¹⁸. Никакая наука не может представлять одновременно и одинаково успешно в теологическом, неопозитивистском, марксистском, экзистенциалистском, неопрейдистском вариантах, причем не дополняющих, а опровергающих друг друга. Точнее будет понимать под этикой не больше чем теорию морали, которая разрабатывается на различных культурно-исторических и философско-мировоззренческих позициях в постоянной апелляции к хозяйственно-бытовым и социально-политическим обстоятельствам и отношениям.

Что касается морали, то она представляет собой социально-культурное регулятивное явление, воплощенное в единстве нравственного сознания, нравственной практики, нравственных отношений. В наиболее общем виде нравственные требования к человеку выражены в категориях добра, долга, чести, достоинства, совести, подразумевающих такие действия, без которых невозможно нормальное функционирование общества. Моральные нормы – одновременно как ограничения, так и образцы, побуждающие человека быть вежливым, тактичным, скромным, честным, деликатным, щедрым, отзывчивым, великодушным, почтительным и т.д.¹⁹.

Первоначально правильное поведение связывается людьми с общепринятым поведением. Чуть позднее они начинают отличать правильное как должное, подобающее человеку, от правильного как общепринятого фактически. Можно сказать, что в этом случае различаются поведение идеально правильное и поведение реально правильное. И первое, и второе называются одними и теми же словами – моральное, нравственное, этическое. Может быть, точнее будет правильное общепринятое поведение называть нравственным, правильное должное поведение – моральным, а учение о нравственном и моральном – этическим. Наиболее влиятельны буддистские, христианские, мусульманские учения о нравственности (этики), и связывают они свои концепции с деятельностью Сиддхартхи Гаута-

мы, Иисуса Христа, Мухаммеда. Посвященная им литература огромна. Непредвзятый анализ любого этического учения неизбежно укажет на его религиозные корни.

Возвращаясь к христианской этике Соловьева, оставим пока стыд и жалость и обратимся к благоговению, русские смыслы которого раскрываются следующим образом: «Смесь страха и уважения, смирения и покорности». Благоговеть – значит «страшиться и покоряться; смиряться в ничтожестве своем перед высшим; оказывать безусловное уважение и повиновение; раболепствовать; признавать и безмерно ценить чьи достоинства»²⁰. Именно так любой ребенок относится к взрослым людям. И в этом нетрудно усмотреть зародыш религии, что и делает Соловьев, утверждая, что религия вырастает не из фетишизма и не из мифологии, а из любви к родителям – «сначала относительно матери, потом отца»²¹. При всех различиях религиозных представлений и способов богочитания – от первобытного культа родовых предков и до христианского поклонения в духе и истине единому всемирному Отцу Небесному – нравственная сущность религии остается одна и та же: дикий каннибал и совершенный праведник, поскольку они оба религиозны, сходятся в сыновнем отношении к высшему и в решении творить не свою волю, а волю Отца. Такая естественная религия есть неотъемлемая часть закона, написанного в сердцах наших, и без нее невозможно осмысленное исполнение других нравственных требований»²². Согласимся – это весьма правдоподобное объяснение истоков религии, из зародышевого состояния которой (тотем и табу) постепенно выделились мораль и право, и от родимых пятен которой ни мораль, ни право, похоже, никогда не смогут избавиться.

Соловьев писал: «Когда дело идет о первоначальном образовании какого-нибудь основного понятия в человеческом сознании, нужно иметь в виду не взрослого человека, а ребенка». Это очень эвристичное положение он сам и применил для прояснения смысла религии, указав, что «в живом образе родителей впервые воплощается для младенствующего человека идея Божества»²³. По словам племянника, рассуждая о матери (женщине)/отце (мужчине), философ полагал каждого человека как бы вмещающим в себе трех людей: человека духовного, человека разумного, человека душевного. Нормальный пол человека душевного – это женский пол. Пол человека разумного, поскольку разум есть супруг души, – мужской пол. Дух выше этих различий²⁴. Возникающие при этом ассоциации с фрейдизмом отогнать невозможно. Приведем по этому же источнику отрывок из письма В.С. Соловьева А.А. Кирееву (6 апреля 1880 г.): *«Все существующее для нас принадлежит к трем различным областям и может быть сведено к трем различным началам. Во-первых, мы находим в себе нечто такое, что мы признаем безусловным и высшим себя, что есть в нас, но не от нас, нечто такое, чему мы свободно подчиняемся, как высшему идеалу, для нас внутренне обязательному, – это начало божественное в человеке, делающее человека более, чем человеком (Ну чем не «Сверх-Я»? – А.Г.) Вместе с ним мы находим в себе некоторое другое данное, также от нас независимое, но с противоположным характером, нечто такое, что мы признаем условным, случайным и низшим себя, подчиненным, – это есть природное или материальное начало, в нас но не от нас, существующее и делающее человека менее, чем человеком (Самое настоящее «Оно». – А.Г.) Между этими двумя противоположными началами сознание находит самого себя, как нечто содержащее в себе оба первых начала, но от них отличающееся, могущее так или иначе к ним относиться, давать им в себе то или другое место. (А это – «Я». – А.Г.) Таким образом, самосознание, как таковое, представляет некоторое особенное начало – начало рациональное или чисто человеческое...»*²⁵.

В его статье о Тютчеве можно прочитать: «В душе отдельного человека светлое духовное начало имеет против себя темную хаотическую основу, которая еще не побеждена, еще не подчинилась высшим силам, – которая еще борется за преобладание и влечет к смерти и гибели»²⁶. Иронизируя над Декартом, он заметил, что субъект «существует, конечно, не потому, что мыслит, а потому, что его мать родила»²⁷. Тем не менее свою книгу «Оправдание добра» он подписал так: «Посвящается моему отцу историку Сергею Михайловичу Соловьеву и деду священнику Михаилу Васильевичу Соловьеву с чувством живой признательности и вечной связи». Деда в семье Соловьевых считали святым, он учил внука читать по Библии.

Был ли В.С. Соловьев последовательным в раскрытии религиозных корней морали, да и возможна ли в таком деле последовательность? Мысль антропологов о том, что и в случае с человеком онтогенез (индивидуальное развитие) повторяет филогенез (видовое развитие), ему не чужда. В своей нравственной философии, в полном соответствии с европейскими канонами, характеризуя развитие семьи, нации, права, государства, человечества, он оперирует теми фактами, что позволяют понимать людей (от первых до современных) филогенетически. Хотя было бы последовательней держаться онтогенеза – оперировать фактами, связанными с жизненным циклом (от рождения до смерти) отдельного человеческого существа. Развитие человеческого рода и развитие человеческого индивида не совпадают в самом главном для любого человека – в личном опыте. Каждый человек обнаруживает себя в данной стране, а не где-то среди неизвестных ему людей и поколений. Опыт каких-нибудь экзотичных племен или отечественных пращуров ему доступен только при специальном изучении. Но нормальный обыватель никогда этим не занимается. Как и все, он рождается, живет, умирает в конкретно-исторической среде.

Соловьев справедливо считал: «Всемирный смысл жизни, или внутренняя связь отдельных единиц с великим целым, не может быть выдуман нами, она дана от века. От века даны твердыни и устои жизни: семья... отечество... церковь». Не менее справедливо он указывал и на то, что семья, отечество, церковь историчны, т.е. «они становились, мы не имеем никакого разумного основания утверждать, что они стали окончательно и во всех отношениях». Но он совершенно несправедлив, когда пишет: «При отсутствии единства и неизменности в исторической форме вечного добра приходится выбирать между многими различными»²⁸. Все дело в том, что каждый обнаруживает себя именно в исторически конкретных и единственных для него семье, отечестве, церкви и не способен, оставаясь человеком, перенестись ни назад, ни вперед, ни влево, ни вправо, ни вверх, ни вниз. Не выбираем мы себе ни семьи, ни отечества, ни церкви, мы способны только принимать или не принимать те, в которых обнаружили себя.

Взгляд В.С. Соловьева отвечает самым высоким меркам европейского гуманизма, когда он видит в человеческой личности такое безусловное свойство, как «внутренняя возможность бесконечного совершенства через восприятие и усвоение абсолютной полноты бытия»²⁹. Достижение полноты бытия и есть безусловная и окончательная цель человека. Человек, воспринимаемый как средство достижения самых возвышенных идеалов, лишается тем самым своего достоинства. Человеческое достоинство каждого лица есть его свойство быть нравственным существом. При этом: «Недостаточность субъективного добра и необходимость его собирательного воплощения слишком очевидно доказывается всем ходом человеческой истории»³⁰. Но ведь «собирательно» человеческая история – это, в основном, все и вся мерзости, среди которых заслуживают умиления только единичные и редчайшие воплощения именно «субъективного» добра. Приводимое им сравнение гомеровской Греции с США и Россией

второй половины XIX в. невероятно наивно, потому что «маньяки» и «профессиональные преступники» не только были всегда, но значительно выросли в числе после отмены рабства у нас и за океаном. Он пишет: «Предоставить злым и безумным людям полную свободу истреблять людей нормальных отнюдь не есть правильный путь для осуществления совершенного общества. Желательна здесь не свобода зла, а организация добра»³¹. Как раз «организация добра» и есть то зло, что гарантирует невыносимость земной жизни. И до Соловьева, и после него только при большом желании можно не увидеть, как чистейше христианские требования превратить то или иное общество в «организованную нравственность» неизменно превращали это общество в ад кромешный. Прав был З. Фрейд, сказавши: «С тех пор как апостол Павел положил в основу своей христианской общины всеобщее человеколюбие, предельная нетерпимость христианства ко всем оставшимся вне общины стала неизбежным следствием»³².

«Всеединство» Соловьева – это, как у большинства христианских мыслителей, всего лишь «три в одном», где даже человек, вопреки засвидетельствованному его племянником убеждению в двуполости, – это два мужчины и дух, который хоть и выше различий, но явно тоже мужского пола. Мы действительно всегда обнаруживаем что-то единичное и единое – будь то личность, толпа, государство или что-то еще, которое оказывается либо добрым (положительным), либо злым (отрицательным). На самом деле это единичное одновременно добро-злое. Возобладало добро или возобладало зло – обнаружить несложно, если твердо знать, что такое добро и что такое зло. Соловьев не только знает, но втайне считает себя пророком. Но ведь точно так же можно рассуждать по поводу истинности-ложности, красоты-безобразия, правды-неправды и пр. Если точка отсчета (мерило) – «Абсолют», то сам этот абсолют разнится в определенно и очевидно не совпадающих культурах. Так, он разный у христиан и мусульман. Христиане и мусульмане могут по-разному понимать добро-зло, истину-ложь, красоту-безобразие, правду-неправду. И Соловьев не может этого не знать, он посвятил мусульманству специальную работу – «Магомед, его жизнь и религиозное учение». О расхождениях по принципиальным вопросам в самом христианстве между православными и протестантами, католиками и протестантами, православными и католиками он много писал почти всю жизнь, осторожно публикуясь больше за границей. К тому же одними и теми же священными текстами, в которых обнаруживается Абсолют, пользуются не только все христиане, но и все иудеи. Впрочем, не столь зияющие, но все же очевидные расхождения в трактовке своего священного текста есть между мусульманскими суннитами и шиитами, да, вроде бы, и отвергаемый ими бахаизм вышел отсюда.

В любом случае попытки построить общезначимую нравственную философию (этику) на одной конфессиональной основе, как это делает В.С. Соловьев, останутся небезопасными опытами, достойными уважения, но несостоятельными в притязании на всеобщность. На самом деле, его понимание буддизма, признание одного в качестве мировой религии, резюмируется им же лаконично – «универсализм монашеского ордена»³³. Но уж ему-то стыдно забывать, что «собрать воедино все части человечества и образовать из них новое царство высшего порядка» в христианском порыве стремился и стремится не какой-то один, а несколько монашеских орденов, каждый из которых претендует на исключительную призванность к всечеловеческому универсализму. При этом сам Соловьев указывал на очень простое, но удивительным образом всегда забываемое и ускользаемое обстоятельство – «не одна, а несколько религий утверж-

дают безусловную достоверность своей истине, требуя выбора в свою пользу»³⁴.

Для философии В.С. Соловьев сделал много. Особенно – для русской философии. Долгие годы у нас в стране его либо просто замалчивали, либо пренебрежительно поносили как отсталого реакционера. Сегодня интерес к философу обострился и расширился. Поднятые им вопросы, как мы пытались показать, не утратили значения и нуждаются в дальнейшей разработке.

Библиографический список

Джефферсон Т. Письмо Д. Адамсу 5 июня 1814 г. // Американские просветители. – М.: Прогресс, 1969. – Т. 2.

Дробницкий О.Г. Понятие морали. Историко-критический очерк. – М.: Наука, 1974.

Дюркгейм Э. Социология. Ее предмет, метод, предназначение. – М.: Канон, 1995.

Кропоткин П.А. Этика: Избранные труды. – М.: Политиздат, 1991.

Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. – М.: Молодая гвардия, 2009.

Лосский Н.О. Условия абсолютного добра: Основы этики. – М.: Политиздат, 1991.

Лукашева Е.А. Человек, право, цивилизации: нормативно-ценностное измерение. – М.: Норма, 2009.

Лютер М. К христианскому дворянству немецкой нации об исправлении христианства // М. Лютер. Время молчания прошло. – Харьков, 1992.

Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соч. В 2-х т. – Т. 1. – М.: Мысль, 1990.

Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Соч.: В 2-х т. – Т. 1. – М.: Мысль, 1990.

Соловьев В.С. Теоретическая философия // Соч.: В 2-х т. – Т. 1. – М.: Мысль, 1990.

Соловьев В.С. Поэзия Ф.И. Тютчева // В.С. Соловьев. Философия искусства и литературная критика. – М.: Искусство, 1991.

Соловьев С.М. Владимир Соловьев: жизнь и творческая эволюция. – М.: Республика, 1997.

Фрейд З. Неудовлетворенность культурой // З. Фрейд. Основной инстинкт. – М.: Олимп, 1997.

Ясперс К. Философская вера // К. Ясперс. Смысл и назначение истории. – М.: Политиздат, 1991.

¹ См.: Лобжанидзе А.А., Горохов С.А., Заяц Д.В. Этногеография и география религий. – М., 2005. – С. 84–85.

² См.: Мир религий. – М., 2006. – С. 111.

³ См.: Лосев А.Ф. Вл. Соловьев и его время. – М.: Молодая гвардия, 2009.

⁴ См.: XXII съезд Коммунистической партии Советского Союза. 17-31 октября 1961 года. Стенографический отчет. – М.: Политиздат, 1962. – Т. 3. – С. 317–318.

⁵ Дюркгейм Э. Социология. Ее предмет, метод, предназначение. – М.: Канон, 1995. – С. 206.

⁶ См.: Ясперс К. Философская вера. 1948 // К. Ясперс. Смысл и назначение истории. – М.: Политиздат, 1991. – С. 457.

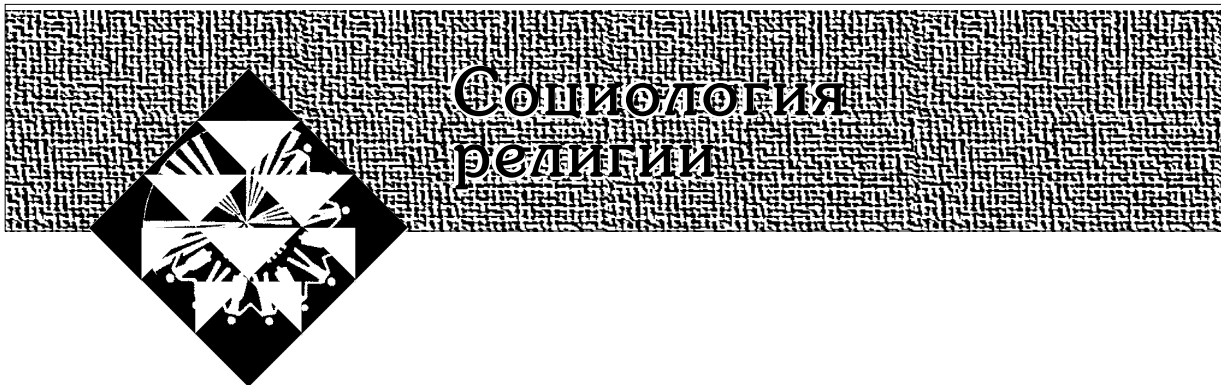
⁷ Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соч.: В 2-х т. – М.: Мысль, 1990. – Т. 1. – С. 64–65.

⁸ Дюркгейм Э. Социология... – С. 337.

⁹ Соловьев В.С. Оправдание добра... – С. 544.

¹⁰ Правда, в 1880 г. в «Критике отвлеченных начал» он обращал внимание на то, что есть отрицательная общность между стыдом и бесстыдством, между одухотворением тел и овеществлением душ, между воскресением плоти и умерщвлением духа. См.: В.С. Соловьев. Соч.: В 2-х т. – Т. 1. – С. 536–538.

- ¹¹ См.: Словарь русского языка: В 4-х т. – М.: Русский язык, 1981. – Т. 4.
- ¹² Лютер назвал Аристотеля «слепым языческим наставником», властвующим в университетах, и предлагал полностью изъять из оборота его книги, «которые до сих пор считались лучшими, вместе со всеми другими, славословящими естественные вещи, хотя на основании их нельзя изучить ни естественные, ни духовные предметы». Со свойственным ему красноречием великий христианский реформатор продолжал: «Я осмелюсь сказать, что любой гончар имеет более глубокие знания о естественных вещах, чем можно почерпнуть из книг Аристотеля. Мое сердце скорбит, что проклятый, высокомерный, лукавый язычник своими лживыми словами совратил и одурачил столь многих истинных христиан. Так Бог изводит нас Аристотелем из-за наших грехов». См.: М. Лютер. К христианскому дворянству немецкой нации об исправлении христианства // Время молчания прошло. – Харьков, 1992. – С. 68.
- ¹³ Т. Джефферсон писал Д. Адамсу: «Я развлекался серьезным чтением платоновского «Государства». Пробираясь через причуды, ребячество и непостижимый уму жаргон этого труда, я часто откладывал его, чтобы спросить себя, как могло случиться, что мир так долго соглашался принимать всерьез такую бессмыслицу, как эта». См.: Джефферсон Т. Д. Адамсу. 5 июня 1814 г. // Американские просветители. – М.: Прогресс, 1969. – Т. 2. – С. 102.
- ¹⁴ См.: Кессиди Ф.Х. Этические сочинения Аристотеля // Аристотель. Соч.: В 4-х т. – М.: Мысль, 1984. – С. 5.
- ¹⁵ См.: Новый латинско-русский и русско-латинский словарь. – М.: Дом славянской книги, 2011.
- ¹⁶ См.: Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4-х т. – СПб.: ТОО Диамант, 1996. – Т. 2. – С. 558.
- ¹⁷ Там же.
- ¹⁸ Сошлемся на корифеев: П.А. Кропоткин. Этика: Избранные труды. – М.: Политиздат, 1991; Н.О. Лосский. Условия абсолютного добра: Основы этики. – М.: Политиздат, 1991; О.Г. Дробницкий. Понятие морали. Историко-критический очерк. – М.: Наука, 1974.
- ¹⁹ См.: Лукашева Е.А. Человек, право, цивилизации: нормативно-ценностное измерение. – М.: Норма, 2009; Ее же, но гораздо раньше: Право, мораль, личность. – М.: Наука, 1986.
- ²⁰ Даль В.И. Словарь живого великорусского языка... Т. 1. – С. 92.
- ²¹ Много лет спустя Карен Хорни писала: «Родители – объекты не только любви и ненависти, но и инфантильных актов детских и отроческих лет. В значительной мере наша совесть, особенно ее бессознательная часть, именуемая Сверх-Я, обязана своим происхождением внедрению в нашу личность устрашающих образов родителей». См.: Хорни К. Психология женщины // Собр. соч.: В 3-х т. – М., 1997. – Т. 1. – С. 177.
- ²² Соловьев В.С. Оправдание добра... – С. 55–56.
- ²³ Там же. – С. 174.
- ²⁴ Соловьев С.М. Владимир Соловьев: жизнь и творческая эволюция. – М.: Республика, 1997. – С. 116.
- ²⁵ Там же. – С. 116.
- ²⁶ См.: Соловьев В.С. Поэзия Ф.И. Тютчева // Философия искусства и литературная критика. – М.: Искусство, 1991. – С. 475–476.
- ²⁷ Соловьев В.С. Теоретическая философия // Соч.: в 2-х т. – М., 1990. – Т. 1. – С. 827.
- ²⁸ См.: Соловьев В.С. Оправдание добра... – С. 89–90.
- ²⁹ Там же. – С. 307.
- ³⁰ Там же. – С. 331.
- ³¹ Там же. – С. 398.
- ³² См.: Фрейд З. Неудовлетворенность культурой // Основной инстинкт. – М.: Олимп, 1997. – С. 481–482.
- ³³ Там же. – С. 314.
- ³⁴ См.: Соловьев В.С. Теоретическая философия... – С. 763.



Воронина А.С., Забияко А.П.,
Завадская Е.А., Пелевина О.В.

**«ОСНОВЫ РЕЛИГИОЗНЫХ КУЛЬТУР И СВЕТСКОЙ ЭТИКИ»
В АМУРСКОЙ ОБЛАСТИ В КОНТЕКСТЕ
ОБЩЕЙ РЕЛИГИОЗНОЙ СИТУАЦИИ В РОССИИ И В РЕГИОНЕ**

Аннотация. В статье приведены результаты проведенного авторами социологического опроса среди участников образовательного процесса (учеников и их родителей, а также учителей г. Благовещенска) о введении в школьную программу нового учебного курса «Основы религиозных культур и светской этики» (ОРКСЭ). Исследование сосредоточено главным образом на отношении участников образовательного процесса к курсу ОРКСЭ и мотивов, которыми руководствовались родители при выборе того или иного модуля. Также выявляются корреляции между выбором модуля и отношением родителей к религии, их личной религиозностью, частотой посещаемости ими культовых мест и т.д. Авторы сопоставляют результаты проведенного мониторинга с соответствующими обобщенными данными по другим регионам, анализируют причины предпочтения родителями «нейтральных» модулей курса ОРКСЭ в контексте религиозной ситуации в России в целом и в Амурской области в частности.

Ключевые слова: «Основы религиозных культур и светской этики», этика, религиозное образование, социологический опрос, мониторинг, школьное образование, духовно-нравственное воспитание, религиозная ситуация в России, религиозная ситуация на Дальнем Востоке, Амурская область.

Исследование выполнено в рамках государственного задания № 6.1014 «Религии Дальнего Востока в контексте межкультурного взаимодействия (история и современность)»

Введение

Образование, как известно, должно быть направлено не только на усвоение учащимися конкретных теоретических знаний и практических навыков, но и на формирование духовного мира личности, воспитание нравственных и гражданских чувств. Эта функция относительно успешно осуществлялась в советских школах, где воспитательная работа занимала заметное место. Однако после распада СССР воспитательная функция школ постепенно отошла на второй план, а к концу 90-х существенно нивелировалась. Бремя воспитания перекладывалось на плечи родителей, занятых в те годы по большей части проблемой физического выживания. Дети, по сути, оказались предоставленными самим себе и далекому от идеала телевидению. В начале 2000-х гг. в обществе и властных структурах все чаще стал подниматься вопрос о необходимости исправления ситуации путем возвращения школе воспитательных функций, что привело к многочисленным дискуссиям – многие видели в этом откат к советской

системе образования и претензию на насаждение определенной идеологии в школах.

Активную роль в этих дискуссиях принимали члены и сторонники Русской православной церкви, настаивавшие на том, что в школах должен быть введен факультативный предмет «Основы православной культуры»¹, вести который должны были, по их мнению, православные священнослужители. Эта позиция вызывала активное противостояние со стороны приверженцев идеи светского государства, настаивавших на неприемлемости интеграции церкви и школы, что, по их мнению, противоречит Конституции РФ. Хорошо известно, что на протяжении почти 10 лет велись споры между сторонами, пока, наконец, к концу 2000-х не было принято решение: в школах вводится новый курс, но включает он не только основы православной культуры, но и основы других «традиционных» религий России, а также модуль по светской этике и мировым религиозным культурам. Причем вести его должны, как регулярно подчеркивается в соответствующих официальных заявлениях², не священники, а школьные учителя, прошедшие переподготовку специалисты с педагогическим образованием, поскольку курс носит не религиозный, а культурологический характер. Курс получил название «Основы религиозных культур и светской этики» (ОРКСЭ)³.

Цель данного учебного курса – формирование у учащихся мотивации 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. Учебный курс включает в себя 6 модулей: «Основы православной культуры», «Основы исламской культуры», «Основы буддийской культуры», «Основы иудейской культуры», «Основы мировых религиозных культур» и «Основы светской этики». Предмет является обязательным, но школьники и их родители вправе выбрать любой из этих модулей (поэтому курс именуется «элективным»). Выставление оценок по этому предмету не предусмотрено. Изначально преподавание курса было рассчитано на четвертую четверть 4-го класса и первую четверть 5-го класса.

С 1 апреля 2010 г. по распоряжению Президента РФ в общеобразовательных учреждениях 19 субъектов⁴ Российской Федерации началась апробация нового комплексного учебного курса. К изучению курса ОРКСЭ тогда приступили 242902 учащихся четвертого класса в 9980 общеобразовательных учреждениях Российской Федерации, что составляет 95% от всех четвероклассников в указанных регионах. В случае успешной апробации эксперимента с 2012 г. данный курс планировали ввести во всех регионах страны. 7 ноября 2011 Общественный совет при Минобрнауки России обсудил итоги апробации учебного курса «Основы религиозных культур и светской этики». По итогам модуль «Основы светской этики» выбрали 42% семей, «Основы православной культуры» – 30%, «Основы мировых религиозных культур» – 18%, «Основы исламской культуры» – 9%, «Основы буддийской культуры» – 1% и «Основы иудейской культуры» – менее 1%⁵.

В итоге эксперимент официально был признан успешным. Весной 2012 г. было принято решение о введении курса ОРКСЭ во всех российских школах, причем изучать его было решено в 4-м классе, чтобы не разбивать предмет между начальным и средним звеньями школы⁶.

Однако уже на первом этапе эксперимента возник ряд серьезных проблем:

острая нехватка квалифицированных педагогических кадров, подготовленных к ведению курса «Основы религиозных культур и светской этики»; система преподавателей-тренеров оказалась не вполне эффективной, а сроки (двухнедельные курсы) – недостаточными для качественной подготовки учителей;

недостаточно высокий, по мнению многих экспертов, уровень учебников и пособий по соответствующим модулям курса «Основы религиозных культур и светской этики»: подчеркивается религиозная и политическая ангажированность некоторых частей текста; недостаточно продуманная структура учебников; уклон в сторону вероучения той или иной религии вместо ознакомления с соответствующей религиозной культурой; изложение материала с точки зрения лишь одного из течений, существующих в той или иной религии; сложность и несоответствие стиля изложения возрасту учеников 4-5-х классов и др.⁷;

отсутствие систематического, тщательно проработанного методического материала и единой понятной системы оценки эффективности реализации курса, а в связи с этим – недостаточная мотивация детей при его изучении;

проблемы организационного и финансового характера, связанные с организацией рабочего графика (в связи с насыщенностью школьной программы новый курс вводят за счет шестидневной недели, удлинения рабочего дня или даже учебного года) и полноценной оплаты работы учителей, ведущих различные модули курса «Основы религиозных культур и светской этики»: так, при выборе классом сразу нескольких модулей учитель оказывается перегруженным и вынужден работать внеурочно (отметим, что сетевое (межшкольное) группирование учеников по модулям невозможно в условиях небольших поселений, поэтому часто вопрос соответствующей оплаты остается нерешенным);

неоднозначная и зачастую негативная реакция на введение курса «Основы религиозных культур и светской этики» со стороны религиозных организаций, особенно тех, которые не были учтены в программе курса (например, католиков и протестантов).

Несмотря на попытки решения этих проблем работниками системы образования, они по большей части существуют и сегодня, когда курс уже ведется во всех⁸ школах страны.

Кроме того, у многих экспертов вызывают сомнение и само содержание курса, и его структура: в частности, часто указывается, что разбивка курса на модули не способствует повышению уровня толерантности, а, напротив, ведет к разобщению учеников по признаку отношения к религии⁹. Недостатки в содержании «первого поколения» учебников вызвали к жизни проект внедрения учебников нового типа, – например, подготовленного в издательстве «Просвещение» учебника М.М. Шахнович и Т.В. Чумаковой «Основы духовно-нравственной культуры народов России. Основы мировых религиозных культур»¹⁰. Значительная часть специалистов также критикует содержание модуля «Светская этика», указывая на размытость самого понятия светской этики и неадекватное задачам курса наполнение соответствующего учебника. Заметим, что и здесь ситуация с учебниками движется в направлении вариативности: издательство «Просвещение» выпустило во второй линейке учебник по светской этике (автор – А.И. Шемшурина), а также по ОПК (автор – А.В. Муравьев). Кроме того, появились учебники издательства «Дрофа» и некоторых других издательств. Кроме того, часто возникают обоснованные опасения по поводу возможности внедрения на практике вероучительного подхода (вместо заявленного культурологического) верующими учителями, что нарушает принцип светскости образования, заложенный в Конституции РФ¹¹.

Здесь прения затрагивают еще одну важную и актуальную проблему, которая связана с новым курсом и отражает нарастающие сегодня в обществе противоречия между носителями светского (иногда – атеистического) мировоззрения и мировоззрения религиозного: если первые опасаются клерикализации¹² системы образования и навязывания религии в государственных школах, то вторые, напротив, усматривают признаки на-

вызывания школьникам доставшегося в наследство от советской эпохи атеистического мировоззрения. Эту проблему должен, по замыслу российских законодателей, ввести в область правового регулирования новый Закон об образовании (2012 г.). Жизнь покажет, в каком направлении закон и конкретизирующие его нормативные акты будут формировать отношения школы и религиозных организаций.

Результаты выбора модулей в 2012/13 учебном году

Весьма показательными (и для многих – неожиданными) стали результаты выбора родителями будущих четвероклассников модулей курса в 2012/13 учебном году. Вопреки ожиданиям инициаторов внедрения нового курса большинство (65,9%) российских родителей предпочли для своих детей не «Основы православной культуры» (как можно было бы подумать на основании многолетних соцопросов об отношении к религии), а «нейтральные» модули – «Основы светской этики» (44,7% – 600135 уч.) либо «Основы мировых религиозных культур» (21,2% – 281329 уч.)¹³. При этом «Основы православной культуры» предпочли меньше трети родителей (31,7% – 412602 уч.), «Основы мусульманской культуры» – 4% (51156 уч.), а модули «Основы буддийской культуры» и «Основы иудейской культуры» выбрали менее одного процента от общего числа родителей (0,4% – 5887 и 0,1% – 296 уч. соответственно)¹⁴. Обратим внимание на то, что в целом результаты выбора 2012/13 гг. (более 1 млн. 300 тыс. учащихся) хорошо коррелируют с результатами выбора в рамках апробации курса в 2010/11 гг. (тогда в эксперименте участвовало около 240 тыс. учащихся).

Однако результаты вызвали споры вокруг того, *свободно ли родители на практике осуществляют выбор* в пользу того или иного модуля. В частности, сомнение в этом выразил глава РПЦ МП патриарх Кирилл на очередных Рождественских чтениях: «Поступают обоснованные жалобы на то, что многие родители не имеют возможности в полной мере распорядиться правом выбора того или иного модуля для своих детей, включая православную культуру. <...> это зачастую происходит вследствие неверной трактовки некоторыми руководителями образовательных учреждений и органов управления образованием понятия светскости государства, а также оказанием давления на родителей, с тем, чтобы они выбрали для своих детей основы светской этики или основы мировых религиозных культур»¹⁵. Отметив, что именно РПЦ предложила ввести модуль по светской этике, патриарх добавил: «Делая такой правильный шаг навстречу людям нерелигиозным, мы представить не могли, что этот предмет станет использоваться для того, чтобы лишить православных людей возможности изучать свою собственную культуру. Полагаю, что эти перекосы будут, несомненно, исправлены»¹⁶. Выступление патриарха Кирилла поставило важные вопросы, которые нуждаются во всестороннем рассмотрении. Поиск ответов на результаты выбора модулей не может, разумеется, ограничиваться пределами административных «перегибов на местах».

Каковы причины состоявшегося выбора? Сводятся ли они к «неверной трактовке», «давлению» и «перекосам»? Конечно, влияние субъективных факторов такого рода нельзя исключать. Может показаться, что критикуемые результаты противоречат объективным социологическим данным о религиозной ситуации в России. Известно, по материалам некоторых соцопросов, значительная часть россиян относит себя к православным. Так, по данным Левада-центра, в 2009 г. доля православных в России составляла 80%, в 2010 г. – 76%, в 2011 г. – 76%, в 2012 г. – 74%¹⁷. Такого рода обобщенные показатели, тиражируемые по многим опросам, способны, будучи вырванными из контекста, формировать мнение о подавляющем приоритете православия в образовательных, воспитательных и иных мотивациях россиян. Но, с другой стороны, эти же опросы показывают, что

большинство тех, кто самоаттестуется в анкетах или интервью в качестве «православных», являются невоцерковленными верующими – они, например, не участвуют в жизни церкви – таковых может быть около 90%, очень редко или никогда не посещают храм – 55%, не участвуют в богослужениях – 80%¹⁸, не знакомы с основами православного вероучения¹⁹. Зачастую при ответе на вопрос о вероисповедании опрашиваемые руководствуются принципом «русский – значит, православный»²⁰. Более того, согласно проведенному в 2012 году Левада-центром опросу значительная часть тех, кто называет себя православными, вообще не верит в Бога (30%), и лишь 40% не сомневается в его существовании²¹.

Существенно проясняют ситуацию результаты фундаментального социологического исследования «Атлас религий и национальностей России», который был проведен фондом «Общественное мнение» в 2012 г. в рамках опроса по методике МегаФОМ (проекта «Арена» службы «Среда»). Исследование охватило практически все регионы России, кроме четырех, выборка составила 56900 человек. Куратором этого масштабного проекта выступал Р. Лункин. Сведения о мировоззренческом выборе, конфессиональной принадлежности респондентов в данном исследовании носили достаточно четко дифференцированный характер, что позволило существенно уточнить качественные и количественные характеристики того, что в обобщенном виде называется «религиозностью», «православием», «исламом» и т.д. Реальная картина, реконструированная опросом, оказалась неожиданной для тех, кто привык оперировать общими суждениями, но довольно близкой к результатам выбора модулей ОРКСЭ. Так, оказалось, что православных, которые принадлежат к Русской православной церкви в России, в России 41%, а не 60–70% или даже более, как зачастую декларируется. Именно столько – 41% – являются православными, которые осознанно относят себя к Церкви²². Обратим внимание, что модуль «Основы православной культуры» в 2012 г. предпочли 31,7% родителей. В свете тех данных, которые проанализированы в исследовании «Атлас религий и национальностей России», результаты выбора модуля ОРКСЭ оказываются вполне закономерными и соответствующими реалиям мировоззренческих предпочтений населения России.

Этот вывод полностью применим к результатам выбора модуля «Светская этика». То, почему большинство родителей выбрали именно светскую этику, во всей конкретике проясняется при внимательном прочтении специальной литературы по теме²³, а также многих родительских и учительских интернет-форумов. Первая заключается в том, что многие родители боятся навязывания детям религию в школе, поскольку сами с осторожностью, сдержанно относятся к религии. Заметим, что согласно данным «Атласа религий и национальностей России», значительная часть россиян (25%) является «латентными» верующими, т.е. верит в существование какой-то высшей силы (Бога, Абсолюта, Космического сознания и т.д.), но не спешит причислять себя к какой-либо конфессии и делать религию значимой частью своей жизни²⁴. Еще 13% считают себя атеистами²⁵. По-видимому, таких людей не может не настораживать конфессиональное название и содержание модуля. Светская этика кажется многим родителям более нейтральной и понятной, часто она вообще ассоциируется у них исключительно с этикетом и «правильным поведением».

Кроме того, многих родителей, высказывающих свое мнение на интернет-форумах, смущает тот факт, что преподаванием столь тонкого и сложного предмета как конфессиональная культура будут заниматься обычные учителя, которые своей зачастую слабой подготовленностью, а иногда – предвзятостью к материалу могут испортить дело воспитания их ребенка. В таком случае они высказываются за более «безопасный», нейтральный модуль – светскую этику. (Заметим, что порой так поступают и воцерковленные родители, рассуждая, например: «Православию/исламу/

буддизму/иудаизму я и сам(а) научу ребенка, о других религиях ему лишнего знать не нужно, пусть лучше уж светскую этику учит»). Кстати, такой позиции придерживаются и некоторые официальные представители религиозных организаций. В этом ключе высказывался главный муфтий России Равиль Гайнутдин: «Буду с вами откровенен, мы и сами рекомендуем родителям выбирать модуль «История мировых религий» или «Основы светской этики», поскольку мы не всегда удовлетворены качеством учебников и уровнем подготовки педагогов»²⁶. Представители РПЦ тоже упоминают о том, что неверующие и плохо подготовленные учителя могут создать у школьников искаженное представление о православии.

Судя по суждениям на форумах, родители обычно не хотят, чтобы класс разбивался на группы по признаку отношения к религии – это, как они полагают, вызовет расслоение и будет нарушать устоявшиеся к четвертому классу дружеские связи между детьми. Зачастую (и, надо сказать, во многом обоснованно) они опасаются, что если они выберут для своего ребенка другой модуль, нежели большинство родителей в их классе, то их ребенок станет «белой вороной» и будет предметом насмешек. В этом случае модуль «Основы светской этики» воспринимается как «золотая середина» – некий консенсус, который устраивает всех и никого не обижает. Это, кстати, объясняет тот факт, что многие школы единогласно выбирают «Светскую этику».

Наконец, есть еще один фактор, о котором необходимо упомянуть: это безусловное влияние педагогов на выбор родителей. Причем вовсе не обязательно, что педагоги оказывают прямое давление или устраивают информационную блокаду при осуществлении родителями выбора модуля (хотя такие случаи тоже описываются на форумах, – например, когда родители просто не знают о своей возможности выбирать либо, что чаще бывает, выбирают модуль простым большинством голосов). Мнение педагога (а чаще всего это классный руководитель), его аргументация, личный авторитет, несомненно, тоже влияют на результаты выбора.

Чем же привлекателен модуль «Основы светской этики» для педагогов? Во-первых, это уже упомянутая выше «нейтральность» модуля, которая облегчает задачу педагога и избавляет его от опасности «сказать что-то не так», ошибиться в ответах на вопросы детей (зачастую очень непростых!), запутавшись в тонкостях вероучений. Кроме того, это позволяет избежать конфликтов и разобщенности класса по признаку отношения к религии.

Во-вторых, это относительная простота модуля с методической точки зрения: несмотря на недостатки соответствующего учебника и размытость содержащихся в нем понятий, готовиться к занятиям по светской этике намного проще, чем, например, к «Основам мировых религиозных культур» (этот модуль, по признанию многих учителей, перегружен и слишком сложен) или любому другому «религиозному» модулю.

В-третьих, часто учителя отмечают, что самим детям будет усвоить общие этические представления, чем вдаваться в подробности истории и вероучения отдельных религий, насыщенных новыми, непонятными для ребенка словами.

В-четвертых, учителю проще убедить родителей выбрать один нейтральный и устраивающий всех модуль, чем вести параллельно несколько модулей сразу (что в условиях чрезмерной загруженности графика учителей практически неосуществимо). Это особенно актуально для школ, расположенных в небольших населенных пунктах, где отсутствует возможность отправить ребенка на занятия по определенному модулю ОРКСЭ в другую школу. Сюда же можно отнести и проблему обеспеченности учебниками по модулям: понятно, что если в текущем году выбор большин-

ства родителей в той или иной школе пал на «Светскую этику», то, скорее всего, в следующем году наличие в школьной библиотеке учебников именно по этому блоку будет весомым аргументом на родительских собраниях по выбору модуля.

Всесторонний охват ситуации убеждает, что выбор большинством российских родителей «Основ светской этики» не является ситуативным следствием субъективных факторов административного характера.

Однако стоит учитывать, что распределение по модулям далеко не одинаково в разных российских регионах. Так, в Южном федеральном округе «Основы православной культуры» выбрали 63% родителей, в Уральском – 59% предпочли «Основы светской этики», в Северо-Западном – 54%, в Сибирском – 53% (вместе с модулем «Основы мировых религиозных культур» – соответственно 83%, 74% и 74%)²⁷. Распределение неравномерно и по конкретным субъектам внутри отдельно взятых федеральных округов. Так, по официальным данным, в Чеченской Республике 99,9% и в Республике Ингушетия 100% обучающихся изучают модуль «Основы исламской культуры», а в целом в Северо-Кавказском ФО этот модуль выбрали 40%. В Кабардино-Балкарской Республике вообще выбраны только два модуля – «Основы мировых религиозных культур» и «Основы светской этики»²⁸. Такая же ситуация и в Чукотском автономном округе²⁹.

Что касается Дальневосточного федерального округа, то здесь выбор родителей распределился следующим образом: 51,16% (33327 уч.) родителей выбрали «Основы светской этики», 27,11% (17664 уч.) – «Основы православной культуры», 21,56% (14046 уч.) – «Основы мировых религиозных культур», 0,07% (47 уч.) – «Основы исламской культуры», 0,05% (34 уч.) – «Основы буддийской культуры», 0,05% (30 уч.) – «Основы иудейской культуры»³⁰. Как видим, ситуация с выбором модулей в Дальневосточном федеральном округе в целом коррелирует с общероссийской статистикой, а в особенности схожа с ситуацией в Уральском, Северо-Западном и Сибирском округах, – в частности, значительным преобладанием «нейтральных» модулей (в сумме – 72,72%).

В Дальневосточном федеральном округе распределение модулей очень неоднородно: если в Чукотском автономном округе, как уже упоминалось, выбраны вообще только «нейтральные» модули (83% родителей выбрали светскую этику, 17% – мировые религиозные культуры³¹), то в Приморье, например, «Основы православной культуры» изучают 62% четвероклассников³². Последний факт, по-видимому, связан с многолетней практикой преподавания «Основ православной культуры» на региональном уровне (причем, как уже упоминалось ранее, не только в школах, но и в детских).

Амурская область включилась в апробацию ОРКСЭ вначале в сжатом формате – преподавался только модуль «Основы православной культуры» и только в четырех школах (в полноценной апробации курса в 2010 г. участвовали лишь два субъекта в составе ДФО – Еврейская автономная область и Камчатский край). Тогда в ней приняли участие г. Благовещенск (МОУ СОШ №12), г. Свободный (МОУ СОШ №11), Ромненский район (МОУ Ромненская СОШ), Октябрьский район (МОУ СОШ пос. Восточный). Всего в эксперименте участвовали 100 амурских учеников и 8 учителей³³.

В 2012/13 учебном году в Амурской области курс ОРКСЭ преподавался уже 9373 учащимися в 361 школе. По состоянию на 1 сентября 2012 г. модули распределились следующим образом: 63,84% (5984 уч.) выбрали «Основы светской этики», 22,38% (2098 уч.) – «Основы мировых религиозных культур», 13,25% (1242 уч.) – «Основы православной культуры», 0,2% (19 уч.) – «Основы иудейской культуры», 0,18% (17 уч.) – «Основы исламской культуры», 0,13% (13 уч.) – «Основы буддийской культуры»³⁴.

В связи с изменениями в учебных программах некоторых школ и участием ряда классов в региональной апробации курса часть учеников завершила изучение курса раньше других. По данным на апрель 2013 г., количество учеников в Амурской области, изучающих курс ОРКСЭ, сократилось до 9233, а число школ – до 355. Распределение модулей также изменилось: «Основы светской этики» во втором полугодии изучали 69,89% (6453 уч.), «Основы мировых религиозных культур» – 16,81% (1552 уч.), «Основы православной культуры» – 13,23% (1222 уч.), «Основы исламской культуры» – 0,06% (6 уч.). Модули «Основы буддийской культуры» и «Основы иудейской культуры» не изучал во втором полугодии 2013 г. никто из учащихся³⁵.

Таким образом, к началу 2012/13 учебного года 86,22% родителей Амурской области выбрали для своих детей нейтральные модули – «Основы светской этики» и «Основы мировых религиозных культур». Надо сказать, что это один из самых высоких показателей в стране по выбору «нейтральных» модулей. Причины такого распределения выбора модулей и его взаимосвязь с религиозной ситуацией на Дальнем Востоке в целом и в Приамурье в частности мы рассмотрим в конце статьи, а пока перейдем к анализу результатов проведенного нами социологического исследования.

Отношение к «Основам религиозных культур и светской этики» со стороны участников образовательного процесса

В феврале 2013 г. исследовательской группой кафедры религиоведения Амурского государственного университета было проведено социологическое исследование, направленное на изучение предварительных итогов введения курса «Основы религиозных культур и светской этики» (ОРКСЭ) в общеобразовательных школах г. Благовещенска³⁶. Предварительные результаты исследования были представлены авторами на региональной научно-практической конференции «Учебный курс «Основы религиозных культур и светской этики» в школах Приамурья: предварительные итоги и перспективы», прошедшей в г. Благовещенске 12 февраля 2013 г.

Целью исследования являлось выявление отношения участников образовательного процесса (учителей, учеников и их родителей) к курсу ОРКСЭ, а также мотивов, которыми руководствовались родители при выборе того или иного модуля.

В задачи исследования входило:

- выявление отношения учеников, их родителей и учителей к курсу ОРКСЭ;

- выявление возможной корреляции между выбором модуля и отношением родителей к религии, их личной религиозностью, частотой посещения ими культовых мест, источников, из которых они черпают информацию о религии и другими факторами;

- сопоставление результатов проведенного мониторинга с соответствующими обобщенными официальными данными по Амурской области, другим регионам и России в целом;

- анализ причин предпочтения родителями «нейтральных» модулей курса ОРКСЭ в контексте религиозной ситуации в России в целом и в Дальневосточном федеральном округе и Амурской области в частности.

Рабочая гипотеза исследования заключалась в предположении, что выбор подавляющим большинством амурчан для своих детей модулей «Основы светской этики» (63,84%) и «Основы мировых религиозных культур» (22,38%) является не результатом административного давления со стороны руководства школ, а естественным следствием общей религиозной ситуации на Дальнем Востоке и в Амурской области в частности.

Анкеты были разработаны специалистами кафедры религиоведения Амурского государственного университета на основе критериев и показа-

телей, рекомендованных социологическим центром Российской академии государственной службы при Президенте Российской Федерации³⁷, с некоторыми изменениями и дополнениями.

В соответствии с программой исследования опрос осуществлялся среди учеников 4-х классов, их родителей и учителей. Анкетирование проводилось в восьми школах, в нем приняли участие школьники из 28 классов. Всего Амурской области курс в 2012/13 учебном году изучали 9233 школьника в 355 школах, из них 13 школ в г. Благовещенске.

Выборка составила 1019 человек, в том числе 545 учеников, 457 родителей и 17 учителей, преподающих курс ОРКСЭ в общеобразовательных учреждениях Амурской области. Из розданных 768 анкет родителями были заполнены чуть больше половины (59,5%). Учащимися было заполнено 545 анкет, что составляет 71% общего количества анкет.

Анализ результатов опроса осуществлялся с использованием пакета SPSS Statistics 17.0.

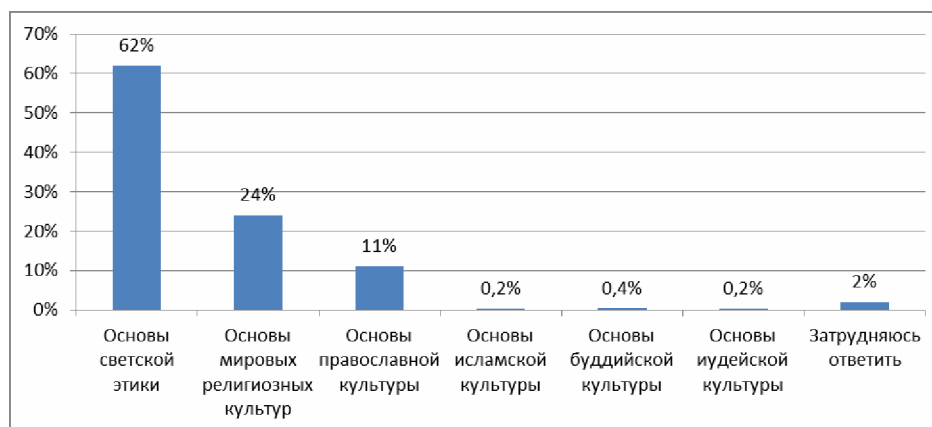
Перейдем к рассмотрению результатов анкетирования.

Анкеты, адресованные *школьникам*, содержат 20 вопросов. Вопросы ориентированы на выявление возможных трудностей, возникающих при изучении новой дисциплины, отношения детей к курсу, особенностей восприятия материалов модулей, отношения детей к религии.

В соответствии с результатами исследования (Диаграмма 1) 62% (338 уч.) опрошенных школьников изучают модуль «Основы светской этики»; 24% (136 уч.) – «Основы мировых религиозных культур»; 11% (58 уч.) – «Основы православной культуры». Менее 1% опрошенных учащихся изучают модули «Основы исламской культуры» (1 уч.), «Основы иудейской культуры» (1 уч.), «Основы буддийской культуры» (2 уч.). Около 2% (9 уч.) школьников затруднились ответить, какой из модулей они изучают.

Диаграмма 1

Результаты ответов на вопрос: «Какой модуль курса ты изучаешь?»

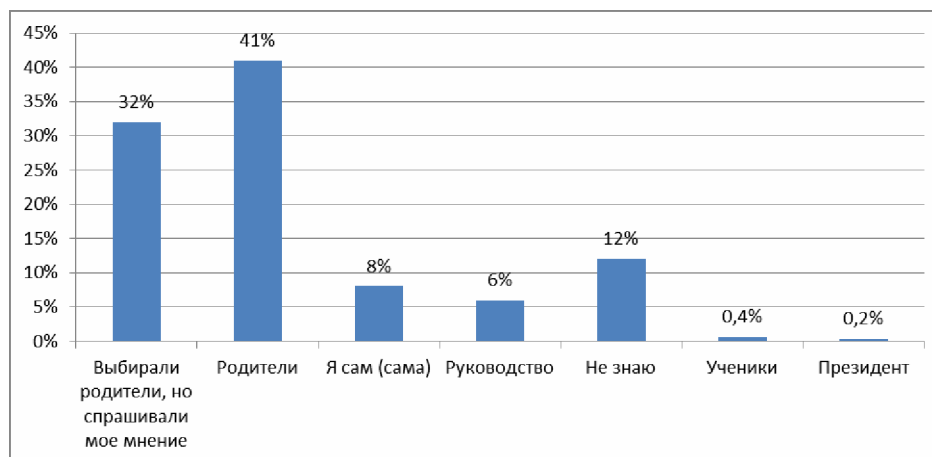


Как видим, выбор модулей в соответствии с результатами исследования в целом не противоречит соответствующей официальной статистике по Амурской области.

Ученикам благовещенских школ предлагалось ответить, кто выбирал модуль курса, который они изучают (Диаграмма 2). Подавляющее большинство их (73%) ответили, что выбор был сделан родителями. При этом 32% школьников указали, что при выборе модуля родители учитывали их мнение. Более того, 8% учеников ответили, что сами выбрали модуль курса; 12% учеников не знают, кто выбирал изучаемый модуль; 7% предложили свои варианты ответов на поставленный вопрос, среди которых «Руководство», «Ученики», «Президент».

Диаграмма 2

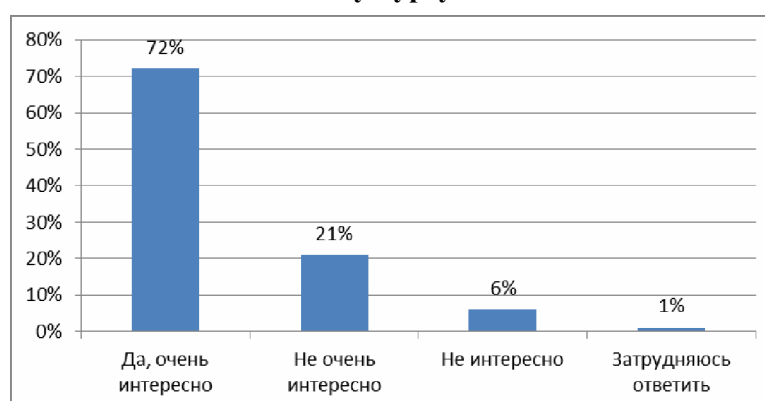
Результаты ответов на вопрос: «Кто выбирал модуль курса, который ты изучаешь?»



Следующий блок вопросов анкеты ориентирован на выяснение отношения школьников к содержанию и к процессу изучения модулей курса (Диаграмма 3).

Диаграмма 3

Результаты ответов на вопрос: «Тебе интересно на уроках по новому курсу?»



На вопрос «Тебе интересно на уроках по новому курсу?» большинство школьников (72%) ответили утвердительно. Почти треть респондентов (28%) предпочла варианты «не очень интересно» или «неинтересно». Большинство родителей (74%) заметили, что их детям нравится изучаемый предмет. И только 14% взрослых респондентов ответили, что дети не проявляют к нему интереса.

Последующие вопросы анкеты дают возможность понять, почему ученикам неинтересно на уроках по курсу ОРКСЭ. Почти треть респондентов (33%) ответили, что темы, поднимаемые на уроках, им непонятны, они встречают много незнакомых слов. Следующий по популярности ответ «Я многое уже знал (а)» – 26%. Часть учеников (14%) объяснили отсутствие интереса к модулю курса тем, что на уроках было скучно.

Вместе с тем при ответе на вопрос «Понятны ли тебе тексты учебника?» подавляющее большинство опрошенных школьников (73%) ответили, что все понятно. Однако некоторым учащимся тяжело восприни-

мать тексты учебника («не все понятно» – 24%), а 2% школьников признались, что ничего не понимают из текста учебников.

Несмотря на обозначенные сложности, возникающие у некоторых учеников благовещенских школ при изучении модулей, большинство опрошенных (66%) ответили, что хотели бы продолжать изучать этот курс в будущем. При этом почти половина учащихся (51%) не желает менять изучаемый курс модуля на иной; примерно треть респондентов (27%) хотела бы поменять изучаемый модуль курса. Не хотят изучать данный курс в будущем 11% школьников. Для сравнения заметим, что больше половины родителей школьников (57%) также считают, что нет необходимости менять изучаемый модуль, 11% родителей выбрали бы другой модуль, а 32% затруднились с ответом.

В целом большая часть школьников проявляет интерес к изучению разных религий, а не одной. На вопрос «Хотел бы ты изучать разные религии?» большинство респондентов (58%) ответило утвердительно, 26% дали отрицательный ответ, 16% затруднились с ответом.

Вопрос «Что тебе больше всего нравится на уроках по этому предмету?» предполагал несколько вариантов ответа. Многие из учеников (64%) выбрали вариант «Беседы о хороших и плохих поступках людей», 50% школьников нравится изучать праздники и традиции, 46% учеников признают значение «Беседы о нравственных качествах человека (доброта, ответственность и т.д.)».

Результаты ответов на вопрос: «Что тебе больше всего нравится на уроках по этому предмету?»

Варианты ответов	Количество ответивших респондентов, %
Изучение праздников и традиций	50
Беседы о хороших и плохих поступках людей	64
Беседы о нравственных качествах человека (доброта, ответственность и т.д.)	46
Игры и театральные инсценировки	18
Работа на компьютере	11
Знакомство с памятниками культуры (картины, священные книги, здания и т.д.)	31
Рассказывать, отвечать на вопросы	0,3
Просмотр фильмов, мультфильмов	0,3

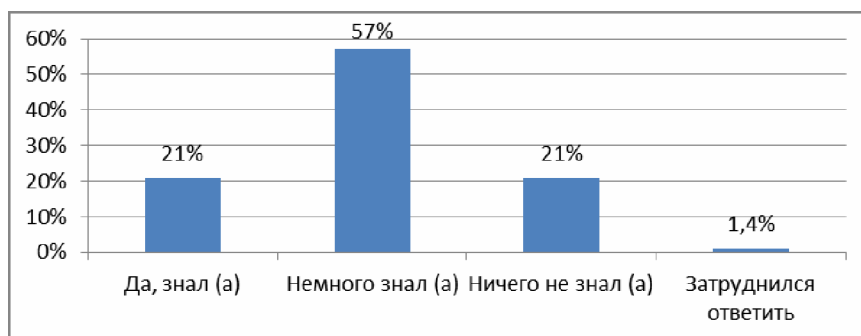
Как уже упоминалось, данный курс базируется на культурологических основаниях. Третья часть опрошенных благовещенских школьников (31%) предпочитает занятия, во время которых можно увидеть памятники культуры, истории, посетить культовые здания. При этом чуть более половины учителей благовещенских школ (52,9%) на вопрос «Прибегаете ли Вы к таким формам занятий по курсу ОРКСЭ как экскурсии в музеи, храмы и т.д.?» ответили положительно, остальные 47,1% дали отрицательный ответ. Школьникам нравятся интерактивные формы работы на уроках, 18% респондентов привлекают темы, дающие им возможность поиграть во время урока и поучаствовать в театральных инсценировках. Работу на компьютере выбрали 11% учеников. Результаты опроса свидетельствуют, что многим ученикам нравится новый предмет; темы, изучаемые школьниками, актуальны и востребованы, детей привлекают современные методы обучения.

В анкетный лист для учеников также были включены вопросы, которые позволяют определить, насколько хорошо благовещенские школьники

владеют информацией о существовании в нашей стране различных народов, культур, традиций; часто ли они общаются с родителями и другими родственниками на темы, касающиеся религии, морали и этики (Диаграмма 4).

Диаграмма 4

Результаты ответов на вопрос: «Знал (а) ли ты что-нибудь о религии до того как стал (а) изучать этот предмет?»

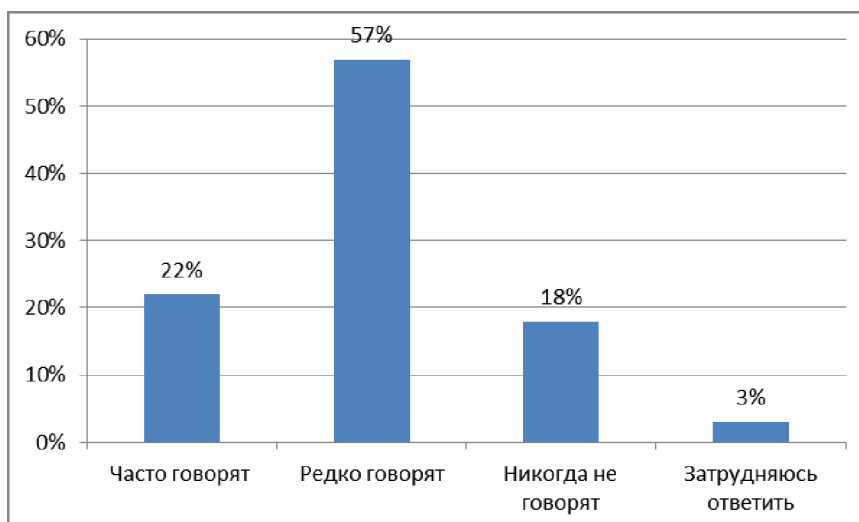


Подавляющее большинство благовещенских школьников (78%) признались, что до введения нового курса почти ничего не знали о мировых религиях. Лишь пятая часть учеников (21%) ответила, что до того, как приступили к изучению данного предмета, имели какое-то представление о религиях.

На вопрос «Говорят ли когда-нибудь о религии, о Боге в твоей семье?» (Диаграмма 5) только 22% школьников ответили утвердительно. Очевидно, что лишь пятая часть благовещенских школьников получает информацию о религиях в семьях. Остальные ответили, что у них дома никогда не говорят на религиозные темы (18%) либо говорят очень редко (57%). 3% опрошенных учеников затруднились ответить на этот вопрос.

Диаграмма 5

Результаты ответов на вопрос: «Говорят ли когда-нибудь о религии, о Боге в твоей семье?»



Результаты анализа ответов на вопрос «Ходишь ли ты с родителями в храм (церковь, мечеть, дацан, синагогу)?» подтверждают описанную выше ситуацию. Только 14% учеников признались, что часто бывают в

культовых местах. Редко посещают религиозные объекты 56% благовещенских школьников. И почти треть опрошенных (29%) никогда там не была. 1,2% опрошенных учеников затруднились ответить на вопрос.

Введение нового курса, по замыслу его инициаторов, должно способствовать сохранению семейных ценностей и традиций. При выполнении домашнего задания по некоторым темам школьникам рекомендуется обсуждать те или иные вопросы курса со своими старшими родственниками. Лишь пятая часть благовещенских учеников (20%) никогда не обсуждает уроки ОРКСЭ с родителями, бабушками или дедушками. Однако большинство детей либо иногда (56,3%), либо всегда (23,1%) обращаются за помощью к старшим. Ответы детей подтверждают взрослые. Многие родители (67,4%) обсуждают с детьми изучаемый материал, треть опрошенных взрослых (28,7%) честно призналась, что не делают этого. Остальные либо не ответили на вопрос (3,2%), либо участвуют в обсуждении тем курса крайне редко (0,7%).

Итак, анализ ученических анкет подтверждает официальную статистику по выбору модулей курса ОРКСЭ в Амурской области и свидетельствует о том, что в целом дети хорошо относятся к введению нового курса, многие считают его интересным и хотят продолжать изучать его в будущем. Более половины учащихся хотели бы изучать несколько религий, а не одну. Однако при этом около четверти учеников испытывают трудности с усвоением учебного материала, в том числе по причине обилия незнакомых слов; четверти учеников было скучно либо они уже знали этот материал. Необходимо также отметить, что подавляющее большинство учеников указали на то, что модуль выбирали их родители, в том числе с учетом их мнения. Наконец, лишь незначительное количество (менее четверти) учеников указали на то, что в их семье говорят о Боге и религии и что они часто посещают культовые места. Подавляющее же большинство делают это либо редко, либо никогда.

Рассмотрим теперь ответы *учителей* на вопросы предложенных им анкет.

Мнения учителей по поводу формы преподавания курса ОРКСЭ разделились: 41,2% считают, что этот предмет должен изучаться в качестве обязательного; 35,3% ответили, что предмет следует изучать на уровне факультатива; 23,5% затруднились с ответом. Почти единодушно педагоги высказались по вопросу оценки работы школьников по данному предмету: 70,6% учителей считают, что оценки по новому курсу выставляться не должны. Среди прочих предлагаемых педагогами вариантов оценки деятельности ученика были: с выставлением отметок (23,5%), рейтинговая система без отрицательных результатов (5,9%).

Большинство опрошенных учителей (52,9%) для своих детей выбрали бы модуль «Основы светской этики»; 41,2% – «Основы мировых религиозных культур»; 5,9% – «Основы православной культуры».

94,1% учителей указали, что разногласий по поводу преподавания курса между родителями и учителями практически не возникает (с этим утверждением согласны большинство родителей – 91,2%).

Опасения родителей по поводу возможного навязывания религиозного мировоззрения в школе, если судить по учительским ответам, не имеют реальных оснований. Анализ анкет, заполненных учителями благовещенских школ, свидетельствует, что педагоги³⁸ придерживаются преимущественно светских принципов в преподавании данного курса. В частности, 63,7% педагогов высказались против участия представителей религиозных организаций в учебном процессе. Учителя руководствуются законодательством Российской Федерации и программой курса «Основы религиозных культур и светской этики»³⁹, в пояснительной записке к которой говорится, что информация об основах религиозных культур рассматривается в рамках культурологического подхода. Нейтрально к участию

представителей религиозных организаций в образовательном процессе относятся 23,5% опрошенных, лишь 11,8% учителей допускают такую возможность. О своей религиозной принадлежности большинство учителей (58,8%) ничего не сообщили; 5,9% считают себя неверующими; 35,3% идентифицируют себя с православием.

Большинство принявших участие в опросе респондентов по специальности являются учителями начальной школы (76,5%). Среди респондентов были учителя истории и обществознания (11,8%), а также музыки (5,9).

Заметим, что большинство педагогов (88%) положительно оценивает введение курса ОРКСЭ.

Отвечая на вопрос *«В чем Вы видите положительное значение введения курса?»*, многие учителя признали значимость предмета для расширения кругозора детей (70,6%); повышения их нравственности (70,6%); воспитания культуры межнационального общения, уважения к культурным, религиозным традициям народов России (70,6%); духовного и культурного развития детей (64,7%); формирования уважительного отношения к различным религиям и религиозным убеждениям (58,8%); формирования патриотизма и гражданской солидарности (47,1%); формирования уважительного отношения к старшим (35,3%).

Таким образом, учителя благовещенских школ признают, что данный курс, имеющий комплексный характер, позволит ученикам начальной школы получить знания об основах различных мировоззрений и быть готовыми к диалогу с представителями иных народов и культур. Кроме того, учителя ощущают потребность в курсе, способствующем морально-нравственному воспитанию школьников. По их мнению, знания об общепринятых этических принципах должны быть достоянием каждого школьника. Более половины респондентов (64,7%) считают, что курс ОРКСЭ соответствует психологии и возрастным особенностям учащихся 4-5 классов: именно в этом возрасте, по их мнению, можно заложить основу нравственного поведения школьников, толерантного отношения к культурным и религиозным традициям нашей страны, уважительного отношения к старшему поколению, а также к своим сверстникам. Вместе с тем почти треть респондентов (29,4%) считает, что темы уроков во многом имеют философский характер, требуют специальной подготовки, осознанного отношения, поэтому данный предмет следует преподавать в старших классах.

Значительная часть учителей (41,2%) не считает, что введение данного курса может привести к каким-либо негативным последствиям. Тем не менее третья часть учителей (29,4%) согласна с некоторыми родителями в том, что введение нового курса увеличит нагрузку на школьников. Есть еще одна категория учителей, которых беспокоят возможные проблемы, обусловленные мировоззренческими, духовными, межконфессиональными аспектами введения данного курса. Некоторые учителя (17,6%) опасаются, что введение курса ОРКСЭ вызовет обособление представителей разных национальностей и религий. Столько же педагогов (17,6%) считают, что данный предмет станет причиной формального отношения подрастающего поколения к религии, вере.

Следующий блок вопросов касался содержательного наполнения учебников по 6 модулям курса. Учителям предлагалось ответить на вопросы о том, носят ли воспитательный, нравственно-развивающий характер учебные пособия по каждому из 6 модулей. По мнению большинства учителей (88,2%), наилучшим образом базовые морально-нравственные принципы изложены в учебниках по курсу «Основы светской этики»; 52,9% респондентов отметили, что воспитательным и нравственно-развивающим характером наделены тексты учебных пособий по модулям «Основы мировых религиозных культур» и «Основы православной культуры». Лишь 23,5% опрошенных учителей видят морально-нравственный потенциал в текстах

учебников по модулям «Основы исламской культуры», «Основы иудейской культуры», «Основы буддийской культуры».

Объяснение данной ситуации можно найти, обратившись к анализу следующего вопроса: «*Оцените качество (смысловое содержание) учебных пособий по модулям курса по десятибалльной шкале (1 – очень низкое качество, 10 – очень высокое качество, прочерк – не знаком с содержанием пособия)*». Подавляющее большинство опрошенных учителей (82%) оценили учебник по модулю «Основы светской этики», 18% дали оценку учебнику по модулю «Основы мировых религиозных культур». Напротив остальных модулей курса респонденты поставили прочерки, что позволяет предположить, что благовещенские учителя, принявшие участие в опросе, имеют слабое представление о содержании учебников по четырем из шести модулей курса ОРКСЭ.

Свои знания о буддизме, иудаизме, исламе до введения курса ОРКСЭ многие учителя оценили как поверхностные; знания о православии до введения курса ОРКСЭ большинство педагогов оценивают выше, отмечают, что и ранее были знакомы с основными положениями этой религии либо даже имели четкое представление о содержании вероучения и практики.

До сих пор остается актуальным вопрос о кадровом обеспечении курса «Основы религиозных культур и светской этики». Респондентам было предложено проранжировать различные виды подготовки к ведению курса ОРКСЭ по степени их значимости. В результате наиболее значимыми формами являются: *курсы переподготовки, ведущиеся при поддержке Института развития образования; самоподготовка по книгам, справочникам, словарям и т.д.; использование материалов в сети интернет, в том числе сайтов религиозных организаций*. Наименьшей популярностью у респондентов пользуются: *изучение подготовленных другими учителями материалов (презентаций и т.д.); общение с учителями, имеющими опыт преподавания курса ОРКСЭ в других регионах; работа с рекомендованными Минобром учебными пособиями по курсу*.

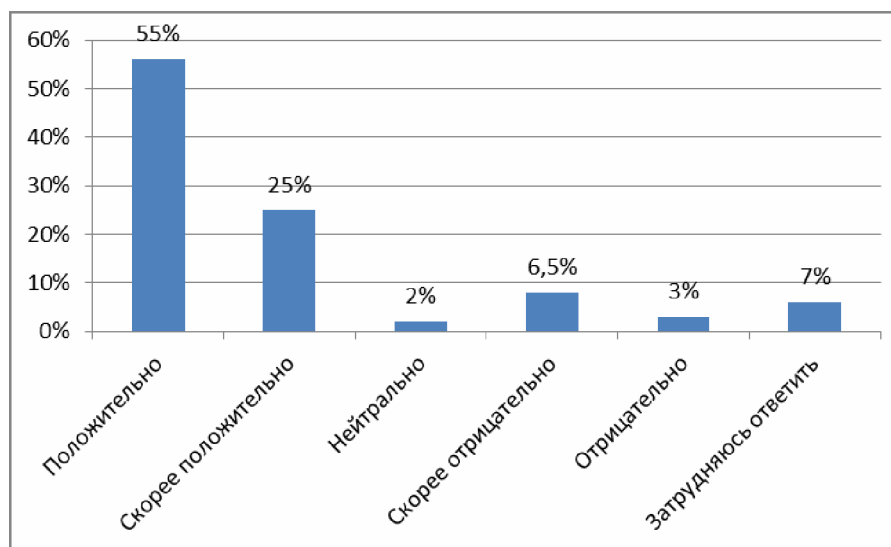
По оценкам большинства учителей (76,5%), трудностей при подготовке к занятиям по новому курсу практически не возникает. Те не менее 23,5% учителей все же признаются, что сложности в ходе подготовки к урокам имеют место. Вероятно, это обусловлено новизной курса, отсутствием философско-религиоведческой подготовки в педагогических вузах. Следовательно, необходимо более активно привлекать к работе по курсу ОРКСЭ выпускников со специальным философско-религиоведческим образованием, программа обучения которых включает фундаментальные курсы, посвященные и мировым религиям, и светской этике.

Итак, исходя из вышеописанных данных, можно сказать, что учителя, преподающие ОРКСЭ в школах г. Благовещенска, в целом положительно относятся к введению курса, считают его интересным и полезным для поднятия нравственного уровня детей. При этом некоторые из них полагают, что курс довольно сложен для четвероклассников. Что касается уровня подготовки учителей, то многие из них оценивают свои знания в области преподаваемого ими предмета как поверхностные, что говорит о необходимости привлечения специализированных религиоведческих кадров для их дальнейшей переподготовки и преподавания курса ОРКСЭ.

Для нашего исследования не менее, а может даже более интересен анализ анкет, заполненных *родителями*, поскольку именно они в конечном итоге определялись с выбором того или иного модуля (Диаграмма 6).

Многие родители из 457 опрошенных согласны с тем, что их детям не хватает знаний в области мировых религиозных культур и светской этики. Большинство родителей благовещенских школьников, принявших участие в опросе, либо положительно (55% – 254 чел.), либо скорее положительно (25% – 115 чел.) относятся к введению данного курса в школе.

Результаты ответов на вопрос: «Как Вы относитесь к введению данного курса в школе?»



Отрицательно к введению курс относится 3%, скорее отрицательно – 6,5%, затруднились ответить на вопрос 7% опрошенных родителей, 2% относятся к введению курса нейтрально.

Подавляющее большинство родителей (64%) считает, что данный курс должен быть факультативным и вестись только по желанию учащихся и их родителей, 23% опрошенных родителей согласны с позицией Министерства об обязательности изучения предмета для всех учащихся, 4% опрошенных считают, что этот предмет вообще не должен вестись в школах, еще около 8% затруднились с ответом.

Опять-таки, большинство родителей (61,5%) считает, что по данному предмету не должны выставляться оценки. За выставление оценок по предмету высказались 24,3% респондентов, 11,6% взрослых в этом вопросе полагаются на опыт педагогов.

В качестве положительных сторон курса большинство родителей отмечают расширение кругозора детей (64%), их духовное и культурное развитие (44%), воспитание культуры межнационального общения, уважения к культурным, религиозным традициям народов России (40%), повышение нравственности (34%), формирование уважительного отношения к старшим (25%). 8 человек (1%) указали, что не видят в курсе положительных моментов.

Несмотря на положительное отношение к введению курса ОРКСЭ большинства родителей, принявших участие в опросе, лишь около 14% ответили, что не видят рисков, связанных с введением данного курса. Остальные родители признаются, что обеспокоены возможными негативными последствиями его изучения.

Интересно также выявить отношение родителей к учебникам по выбранным ими модулям. На вопрос «Носит ли воспитательный, нравственно-развивающий характер учебное пособие по выбранному модулю курса?» менее половины (42%) ответили положительно, еще около трети (30%) – скорее положительно, 2% ответили отрицательно и еще 8% – скорее отрицательно. 9% родителей затруднились с ответом и еще 5% признались, что не знакомы с содержанием курса. При этом на отдельный вопрос «Имеете ли Вы представление о содержании учебных пособий по остальным модулям курса?» 67% опрошенных ответили, что не

имеют его вообще, 22% – что имеют представление о содержании только некоторых учебников, лишь 7% указали, что знакомы с содержанием всех учебников. 1% родителей с ответом затруднились.

Результаты ответов на вопрос: «В чем Вы видите риски, связанные с введением курса?»

Варианты ответов	Количество ответивших респондентов, %
Дополнительная нагрузка на школьника	35
Принудительное навязывание веры, религии	28
Обособление представителей разных национальностей и религий	8
Формирование формального отношения к религии, вере	7
Не вижу рисков	14
Затрудняюсь ответить	27

В ответах на вопрос, проводились ли в школе мероприятия, связанные с организацией и внедрением нового учебного курса, большинство родителей (67,2%) назвали родительские собрания. Заметим, что многие учителя (88,2%) также считают родительские собрания основной формой знакомства взрослых с новым курсом. Интересно при этом, что большинство учителей (76,5%) полагают, что родители, выбирая модуль курса, имели представление о его содержании, но только третья часть их (32%) подтверждает это мнение. О значимости заседаний школьного совета при выборе модуля курса заявило 11,8% педагогов и лишь 2% родителей отметили данный вариант ответа в своих анкетах. Пятая часть родителей (19,5%) вообще не знает, какие мероприятия проводились школой по поводу введения ОРКСЭ; 1,8% респондентов с уверенностью заявили, что по данной теме никаких форм работы с взрослыми в школе не проводится. Лишь 7% родителей знали, кто из учителей школы будет вести занятия по данному курсу, а подавляющее большинство респондентов не знакомо с педагогами. Данный факт, на наш взгляд, отчасти объясняет причины беспокойства взрослых по поводу возможного принудительного навязывания школьникам религиозного мировоззрения на уроках.

По всей видимости, родители благовещенских учеников имеют слабое представление о законодательной базе Российской Федерации в сфере духовного образования детей. Одной из форм организации работы по реализации задач курса ОРКСЭ является экскурсионно-образовательная деятельность, сопряженная с посещением культовых мест. Без письменного согласия родителей такие занятия приобретут противозаконный характер. Только половина родителей (51,2%) ответила, что давали письменное согласие на изучение курса; 9,4% указали, что дали разрешение в устной форме. Пятая часть респондентов (21,2%) затруднилась с ответом; примерно столько же человек (17,7%) заявили, что их согласие вообще не требовалось, были и те (0,4%), кто переложил свою ответственность на родительский комитет.

На вопрос «Какой модуль Вы выбрали для своего ребенка?» 56% (258 чел.) указали светскую этику, 23% (106 чел.) – основы мировых религиозных культур, 10% (49 чел.) – основы православной культуры, 0,6% (3 чел.) – основы буддийской культуры, 0,2% (1 чел.) – основы исламской культуры. 4 человека (0,8%) не дали ответа на этот вопрос, а 55 человек (12%) ответили, что не участвовали в выборе модуля. Последний факт может быть связан с отсутствием респондентов на родительском собрании, где принималось решение о выборе модуля, но может быть вызван и иными причинами.

Результаты ответов на вопрос: «Какой модуль курса Вы выбрали для своего ребенка?»

Варианты ответов	Количество ответивших респондентов, %
Основы светской этики	56
Основы мировых религиозных культур	23
Основы православной культуры	10
Основы буддийской культуры	0,6
Основы исламской культуры	0,2
Основы иудейской культуры	0
Не участвовал(а) в выборе предмета курса	11

На вопрос, испытывали ли они трудности при выборе модуля, подавляющее большинство родителей (67% – 310 чел.) ответило, что трудностей не испытывали, 15,7% (72 чел.) ответили положительно и еще 15,9% ответили на данный вопрос. Вместе с тем при ответе на более конкретный вопрос «С чем были связаны трудности выбора модуля?» лишь 36% родителей подтвердили свою позицию об отсутствии затруднений при выборе курса. Среди конкретных причин, затруднивших выбор модуля, относительное большинство родителей (38% – 176 чел.) указали желание, чтобы ребенок изучал сразу несколько модулей; 10% (47 чел.) указывали на недостаточность информации о содержании модулей курса; 6% (28 чел.) связали трудность выбора со своей настороженностью по отношению к новому курсу, недоверием к нововведениям. Лишь в 2% (10 чел.) случаев затруднения при выборе модуля обусловлены различным мировоззрением членов семьи. 1% (9 чел.) указали, что не желают, чтобы их ребенок вообще изучал этот курс.

Сравним ответы на этот вопрос с ответами учителей. Большая часть учителей (64,7%) считает, что взрослые сделали выбор в пользу какого-либо модуля без затруднений. Почти треть педагогов (29,4%) объясняет имевшиеся затруднения родителей при выборе модуля курса настороженным отношением к предмету, недоверием к нововведениям; 23,5% признают, что родителям не хватает информации о содержании предмета; 5,9% сослались на сложности, обусловленные различным мировоззрением членов семьи.

В ответе на вопрос «Что повлияло на Ваш выбор именно этого модуля курса?» более трети (35%) родителей указали на уклад жизни семьи, семейные традиции; еще четверть родителей (26%) – на интерес ребенка к изучению именно этого модуля курса. Около 12% опрошенных назвали в качестве фактора, повлиявшего на их выбор, мнение классного руководителя или других педагогов, 7% – мнение родителей других школьников, 6% – пожелание руководства школы. Еще 6% (28 чел.) в графе для собственного варианта ответа указали, что выбрали модуль «Основы светской этики» потому, что он не имеет отношения к религии и вере и что Россия – светское государство. Встретился и такой ответ: «Из зла выбрали наименьшее», также имея в виду светскую этику. 4 человека (0,8%) указали, что модуль выбирали не они.

На вопрос «Хотели бы Вы поменять в дальнейшем модуль курса?» 36% опрошенных ответили «Нет», еще 20% «Скорее нет, чем да». Поменять модуль хотели бы 7%, еще 4% также склоняются к смене модуля. Примечательно, что почти треть опрошенных затруднились ответить на данный вопрос.

Чуть меньше половины родителей (45%) отметили, что их детям нравится изучать выбранный модуль, еще около 30% – что скорее нравится. Около 14% опрошенных указали, что детям не нравится (7%) или скорее не нравится (7%) изучать выбранный модуль. 12% затруднились отве-

тить на вопрос. При этом больше половины родителей (53%) указали, что они хотели бы, что их ребенок понемногу изучал все религии, а не только одну; один респондент согласился с этим при условии, что это будет осуществляться в сознательном возрасте; 41% – что не хотели бы этого.

Анализируя рассмотренную эту часть родительской анкеты, можно сделать следующие выводы:

большинство родителей положительно либо скорее положительно относятся к курсу, но полагают, что он должен быть факультативным, т.е. изучаться школьниками только по желанию, и обязательно безопеночно;

большинство родителей видят положительные стороны курса ОРКСЭ, но лишь около 14% не видят в его введении рисков (в том числе – в дополнительной нагрузке на школьников и принудительном навязывании веры);

учебные пособия по курсу одобряет менее половины опрошенных родителей, но при этом подавляющее большинство не знакомо с их содержанием;

в целом родители признают свою плохую осведомленность о содержании курса, несмотря на проводившиеся специальные родительские собрания;

только половина родителей давала обязательное по нормам письменное согласие на проведение экскурсий для детей к культовым местам;

в качестве главной трудности при выборе модуля 38% родителей указали на желание, чтобы ребенок изучал сразу несколько модулей; 12% – на то, что вообще не участвовали в выборе модуля курса ОРКСЭ для своего ребенка;

при выборе модуля родители руководствовались в основном семейными традициями и желанием ребенка; около четверти родителей указали также на мнение учителя/руководства школы или родителей других школьников;

большинство родителей указали на то, что их детям нравится или скорее нравится изучать выбранный модуль и что они скорее не хотят менять модуль;

чуть больше половины родителей хотели бы, чтобы их дети изучали сразу несколько религий.

В целом можно констатировать амбивалентное отношение родителей благовещенских школьников к курсу «Основы религиозных культур и светской этики». Подавляющее большинство опрошенных признает значимость духовно-нравственного воспитания детей. При этом новизна предмета, недостаток информации, обусловленный отсутствием личного опыта изучения подобных курсов, и боязнь религиозной пропаганды на уроках вынуждают многих родителей настороженно относиться к новоявленным школьным предметам. Зачастую взрослые осознанно стремятся не выбирать модули с конфессиональным содержанием.

Кроме того, в анкете для родителей был блок вопросов, связанный с отношением к религии, конфессиональной принадлежностью, частотой посещения культовых мест и с источниками, из которых они черпают сведения о религии.

На вопрос «Считаете ли Вы себя верующим человеком?» 29% указали, что являются верующими; 47% опрошенных выбрали ответ, в котором специально оговаривается, что респондент верит в Бога, но ни к какой конфессии себя не относит; 16% – что являются неверующими; 7% не ответили на вопрос. Показатель 47%, фиксирующий мировоззренческий выбор в пользу веры в Бога, но вне конфессиональных рамок, весьма показателен и важен для понимания особенностей современной религиозности.

Здесь, однако, не обходится без видимых противоречий. На вопрос «Какой конфессии Вы себя относите?» 65% (300 чел.) опрошенных ответили в анкетах, что относят себя к Русской православной церкви, 1,1% (5 чел.) считают себя католиками, 1,1% (5 чел.) – мусульманами, 0,7% (3

чел.) – буддистами, 0,4% (2 чел.) – протестантами, 0,2% (1 чел.) – иудеями. Ни к какой конфессии себя не относят 8,1% (37 чел.) опрошенных родителей. Без ответа вопрос оставили 103 человека (22,5%). Один респондент (0,2%) указал, что в его семье несколько религий.

Результаты ответов на вопрос: «Считаете ли Вы себя верующим человеком?»

Ответ	Частота, чел.	Процент
Да, я верующий	133	29,1
Я верю в Бога, но ни к какой конфессии не отношусь	219	47,9
Я неверующий	73	16,0
Не указано	32	7,0

Результаты ответов на вопрос: «К какой конфессии Вы себя относите?»

Ответ	Частота, чел.	Процент
Православие (Русская православная церковь – Московский Патриархат)	300	65,6
Католичество	5	1,1
Протестантизм	2	0,4
Буддизм	3	0,7
Ислам	5	1,1
Иудаизм	1	0,2
Ни к какой	37	8,1
Не указано (<i>этот вопрос было предложено пропустить неверующим и «верующим без конфессии»</i>)	103	22,5
в семье несколько религий	1	0,2

Заметим, что если при ответе на предыдущий вопрос верующими признали себя лишь 133 человека, то при ответе на этот вопрос к каким-либо конфессиям себя причислили уже 316 человек, 300 из которых назвали себя православными. Рассмотрим подробнее, как соотносятся между собой ответы респондентов на эти два вопроса:

Считаете ли Вы себя верующим человеком?	К какой конфессии Вы себя относите?								
		Православие (РПЦ МП)	Католичество	Протестантизм	Буддизм	Ислам	Иудаизм	Ни к какой	Не указано
	Да, я верующий	111	3	2	3	2	0	2	10
	Я верю в Бога, но ни к какой конфессии не отношусь	151	2	0	0	0	1	9	56
	Я неверующий	25	0	0	0	2	0	25	21
Не указано		13	0	0	0	1	0	1	16

Из таблицы видно, что лишь 111 человек (т.е. 37%) из числа родителей, назвавших себя православными, признают себя верующими и соотносят с этой конфессией. Еще 151 православный (т.е. 50,7%) изначально не причислил себя ни к одной конфессии, но в следующем вопросе указал на православие. Более того, 25 человек (8,3% от православных) изначально указали, что они неверующие. 13 человек (2,8% от православных) вообще не ответили на вопрос, верующие они или нет (видимо, этот вопрос остается для них нерешенным).

Среди католиков 3 из 5 указали, что они верующие, и 2 отметили, что они верят в Бога, но не причисляют себя ни к одной конфессии. Все родители, назвавшие себя протестантами (2 чел.) или буддистами (3 чел.), указали, что они верующие. Из 5 мусульман верующих и неверующих оказалось поровну (один из них не указал, верующий он или нет). Иудей указал, что он верит в Бога, но не относит себя ни к какой конфессии.

Среди тех, кто не причисляет себя ни к какой конфессии, верующих оказалось 67 человек (2+9+56); с определенными оговорками к ним можно добавить еще 10 человек, которые указали «Да, я верующий» при ответе на первый вопрос, но не дали ответа на вопрос о конфессии. Таким образом, в целом количество внеконфессиональных верующих составляет около 16,8% от общего числа опрошенных. Неверующих среди «внеконфессиональных» оказалось 46 человек (10%). Один из респондентов на вопрос, верующий он или нет, не ответил, а в ответе на следующий вопрос указал, что не относится ни к какой конфессии. 16 человек не ответили на оба вопроса.

На вопрос «Как часто Вы посещаете храм (церковь/мечеть/синагогу/дацан и др.)?» более половины – 50,7% (232 чел.) опрошенных ответили, что посещают храм раз в год или реже, более трети – 37% (172 чел.) – раз в несколько месяцев или реже. Всего 5,7% (26 чел.) посещают храм реже одного раза в неделю и лишь 2% (9 чел.) – чаще одного раза в неделю. Никогда не посещают храм 3,9% опрошенных (18 чел.). В целом эти данные согласуются с ответами школьников о религиозности их семьи.

Результаты ответов на вопрос: «Как часто Вы посещаете храм (церковь/мечеть/синагогу/дацан и др.)?»

Ответ	Частота, чел.	Процент
Чаще 1 раза в неделю	9	2,0
Реже 1 раза в неделю	26	5,7
Раз в несколько месяцев или реже	172	37,6
Раз в год или реже	232	50,7
Никогда не посещаю	18	3,9

Интересны также результаты, полученные при сопоставлении частоты посещаемости культовых мест опрошенными с их религиозной самоидентификацией и принадлежностью к конфессии (см. таблицу). Из этого сопоставления, например, следует, что примерно одинаково малая часть верующих (3,7%) и неверующих (2,7%) и еще меньшая часть «верующих вне конфессии» (0,9%) посещают храм чаще одного раза в неделю⁴⁰. Причем из 300 заявленных православных храм чаще раза в неделю посещают лишь 2 человека (0,6% от числа православных), реже 1 раза в неделю – 20 человек (6,6% от числа православных), раз в несколько месяцев или реже – 144 человека (48% от числа православных), раз в год или реже – 43,6% от числа православных. Никогда не посещают храм трое опрошенных православных (1%). Больше других (чаще раза в неделю) посещают храм буддисты (2 из 3) и мусульмане (2 из 5)⁴¹.

Как часто Вы посещаете храм?	Чаше 1 раза в неделю	Реже 1 раза в неделю	Раз в несколько месяцев или реже	Раз в год или реже	Никогда не посещаю	Итого
Считаете ли Вы себя верующим человеком?						
Да, я верующий	5	17	71	38	2	132
Я верю в Бога, но ни к какой конфессии не отношусь	2	8	91	113	1	219
Я неверующий	2	0	5	65	1	73
Не указано	0	1	5	12	14	32
К какой конфессии Вы себя относите?						
Православные	2	20	144	131	3	300
Католики	1	0	1	3	0	5
Протестанты	0	1	1	0	0	2
Буддисты	2	0	0	1	0	3
Мусульмане	2	0	0	3	0	5
Иудеи	0	0	1	0	0	1
Не относящие себя ни к какой конфессии	1	2	1	32	1	37
Не указано	1	3	24	61	14	102

На вопрос «Откуда Вы чаще всего получаете информацию о религиях?» (были возможны несколько вариантов ответа) большинство родителей вне зависимости от их отношения к религии ответило «телевидение» (65%), далее по популярности шли ответы «книги, справочники» (27%), «интернет» (26%), «газеты» (19%), «познавательные фильмы» (17%), «личный опыт» (16%). При этом 5 человек (1%) указали, что не интересуются информацией о религиях, в том числе: 2 неверующих, 2 «верующих вне конфессии» и 1, не ответивший на вопрос, верующий он или нет.

Что касается корреляции между заявленной религиозностью родителей и их отношением к введению курса ОРКСЭ, то она практически не прослеживается: среди верующих и среди «верующих без религии» 81% и 83% соответственно положительно либо скорее положительно относятся к введению нового курса. У атеистов этот показатель несколько ниже – 73%, а еще чуть ниже (71%) у тех, кто затруднился ответить, верующий он или нет. То есть в целом и верующие, и неверующие относятся к курсу по большей части положительно.

Проблемы с выбором модуля возникли у 71% верующих, 68% «верующих без религии», 62% неверующих и 57% не указавших свое отношение к вере. Треть верующих (33,8%) в качестве трудности при выборе назвали желание изучать несколько модулей – для «верующих без религии» этот показатель равен 39,2%, для неверующих – 40%, для не ответивших на вопрос о вере – 48%. То есть у неверующих и сомневающихся чаще проблема выбора связывается с желанием изучать разные модули. При этом желают, чтобы их ребенок изучал все религии понемногу: 54% верующих (против – 40%), 55% «верующих без религии» (против – 40%) и 43% неверующих (против – 47%). Из числа неопределившихся в вере 48% – за и 36% – против этого.

Отметим, что по конфессиям такие корреляции вообще не прослеживаются либо попадают в пределы статистической погрешности. Что касается корреляции между выбором модуля и образованием родителей, то она прослеживается, но слабо: так, высшее образование имеют 54% выбравших «Основы светской этики», 57% выбравших «Основы мировых религиозных культур» и 48% выбравших «Основы православной культуры» (остальные модули находятся в пределах статистической погрешности).

Итак, мы рассмотрели важные для нашего исследования ответы на вопросы, касающиеся религиозности родителей школьников, изучающих курс ОРКСЭ. Из ответов респондентов можно сделать следующие выводы:

уровень религиозности опрошенных родителей в целом довольно низкий; неверующие составляют 16% от опрошенных. Многие тяготеют к вере в Бога вне конфессии (47%, за вычетом «этнических» православных – 16,8%);

большинство (65,6%) респондентов указало, что относит себя к православным, но при этом только треть из них признает себя верующими внутри этой конфессии и еще половина не относит себя ни к одной конфессии, но причисляет себя к православным. Около 8% православных указали, что являются неверующими, а еще почти 3% вообще не указали, верующие они или нет;

низкий уровень воцерковленности респондентов: более половины опрошенных посещают храм крайне редко (раз в год и реже), еще более трети – раз в несколько месяцев и реже, всего 2% посещают храм чаще 1 раза в неделю, никогда не посещают храм почти 4% опрошенных. При этом из 300 заявленных православных храм чаще раза в неделю посещает лишь менее процента православных респондентов, реже 1 раза в неделю – более 6%, раз в несколько месяцев или реже – почти половина православных и столько же их посещает храм раз в год или реже;

основным источником сведений о религиях для респондентов является телевидение⁴².

Чтобы оценить репрезентативность полученных данных, сравним полученные данные с результатами отмеченного выше масштабного социологического исследования, проведенного в 2012 г. ФОМ по заказу службы «Среда» в рамках проекта «Арена»⁴³ практически на всей⁴⁴ территории Российской Федерации.

Как видно из таблицы, для Дальневосточного федерального округа в целом в сравнении со средними цифрами по стране характерно меньшее количество приверженцев православия (28% в ДФО против 41% в России). В Амурской области этот уровень и того меньше – 25%. При этом для нее характерно гораздо более широкое распространение «веры без религии» – более 41% респондентов здесь на вопрос о вероисповедании ответили «верю в Бога (в высшую силу), но конкретную религию не исповедую» (ср.: по России их количество в среднем составляет 25%, по ДФО – 27%). В этом Амурская область, кстати, лидирует среди всех дальневосточных субъектов РФ. Наконец, в Дальневосточном федеральном округе и в Амурской области в частности гораздо больше количество атеистов (по стране в среднем – 13%, в ДФО – 26%, в Амурской области – 24%). Таким образом, относительно небольшое количество православных, большое количество неверующих либо «верующих без религии», которое отразилось в нашем исследовании, не является случайным и в целом хорошо коррелирует с более масштабными социологическими исследованиями религиозности.

Рассмотрим еще одну таблицу из проекта «Арена», свидетельствующую о низком уровне традиционной религиозности и воцерковленности в Амурской области и ДФО в целом.

Из данной таблицы следует, что амурчане на 11% чаще, чем россияне в целом, и на 6% чаще, чем все дальневосточники, склонны верить в приметы, гадания и судьбу. Они на 2% реже, чем в среднестатистический россиянин, и на 6% реже, чем среднестатистический дальневосточник, мучаются от осознания недостаточно крепкой у себя веры. Они на 4% реже россиян и на 6% реже дальневосточников молятся, на 12-13% по сравнению с россиянами и дальневосточниками реже соблюдают религиозные предписания. Наконец, амурчане на 6% реже, чем россияне и дальневосточники, признают, что религия играет важную роль в их жизни.

**Данные из проекта «Арена» (служба «Среда»)
по общей религиозной ситуации в России, на Дальнем Востоке
и в Амурской области⁴⁵**

Вероисповедание	По РФ, %	По ДФО, %	По Амурской области, %
Исповедую православие и принадлежу к Русской православной церкви	41	28	25
Верю в Бога (в высшую силу), но конкретную религию не исповедую	25	27	41
Не верю в Бога	13	26	24
Исповедую ислам, но не являюсь ни суннитом, ни шиитом	5	1	1
Исповедую христианство, но не считаю себя ни православным, ни католиком, ни протестантом	4	4	5
Исповедую ислам суннитского направления	2	0	0
исповедую православие, но не принадлежу к Русской православной церкви и не являюсь старообрядцем	1,5	1	<1
Исповедую традиционную религию своих предков, поклоняюсь богам и силам природы	1,2	3	0
Исповедую буддизм	<1	<1	<1
Исповедую православие, являюсь старообрядцем (старовером)	<1	<1	0
Исповедую протестантизм (лютеранство, баптизм, евангелизм, англиканство)	<1	<1	<1
Исповедую ислам шиитского направления	<1	0	0
Исповедую католицизм	0	0	0
Исповедую иудаизм	0	0	0
Исповедую восточные религии и духовные практики	0	0	0
Исповедую пятидесятничество	0	<1	0
Другое	<1		<1

Данные из проекта «Арена» (служба «Среда») по религиозной практике в России, на Дальнем Востоке и в Амурской области

Религиозная практика	Δ со средним по РФ, %	Δ со средним по ДФО, %
Я верю в приметы, гадания, судьбу	+11	+6
Я поддерживаю традиционные семейные устои, когда главой семьи является мужчина	+4	
Я хотел бы верить в Бога больше, чем верю сейчас	- 2	-6
Я молюсь каждый день положенными молитвами или своими словами	-4	-6
Религия играет важную роль в моей жизни	-6	-6
Я по возможности соблюдаю все религиозные предписания (в соответствии с моим вероисповеданием)	-13	-12

Такая ситуация, конечно, не случайна, а обусловлена целым рядом объективных исторических причин. Это, прежде всего, исторические обстоятельства освоения русскими Приамурья: сюда отправлялись либо любители вольницы, часто – бежавшие от наказания за совершенные преступления, либо искатели приключений или наживы, либо религиозные

маргиналы (молокане, духоборы, старообрядцы и т.д.), либо ссыльные политические и уголовные заключенные. В XX в. миграционные потоки только подчеркнули религиозную специфику региона: сюда вновь большими волнами отправлялись заключенные, а позже – и комсомольцы-романтики на «стройку века» – БАМ. Все эти социальные слои, как известно, обычно были достаточно далеки от официального православия. По-видимому, они и сформировали менталитет и тип отношения к религии, свойственный жителям Приамурья⁴⁷.

Отсюда, собственно, и такой рекордно высокий показатель по выбору «нейтральных» модулей курса ОРКСЭ среди амурчан. Напомним, это 63,84% «Светской этики» и 22,38% «Основ мировых религиозных культур» – итого 86,22% против 65,9% в среднем по России и 72,7% в среднем по ДФО.

Заключение

В целом результаты исследования демонстрируют на региональном уровне достаточно успешные и конструктивные итоги первого этапа интеграции нового предмета в систему образования. Позитивное отношение к предмету явно доминирует над негативной реакцией по его поводу.

Согласно проведенному нами исследованию, подавляющее большинство родителей выбирали модуль самостоятельно и руководствовались при выборе семейными традициями и желанием своих детей. Конечно, нельзя полностью исключить, что какая-то часть родителей при выборе модуля действительно испытывала давление со стороны руководства школы, склоняющего их к выбору «нейтрального» модуля. Но, с другой стороны, нет гарантии, что в других школах они не испытывали бы подобного принуждения, но уже в сторону выбора «Основ православной культуры». Поэтому фактор «давления» следует отнести применительно к изученной ситуации в разряд вероятностных и малосущественных причин.

Следует подчеркнуть важность региональной специфики в процессе введения ОРКСЭ. На примере Амурской области мы попытались показать, что в регионе, где исторически сложилось особое отношение к религии в целом и к православию в частности, выбор «нейтральных» модулей курса ОРКСЭ подавляющим большинством родителей – 86% – является не девиацией, наводящей на мысль о принудительном выборе, а вполне закономерным явлением. Представляется очень важным проводить мониторинг по результатам выбора модулей курса ОРКСЭ в других регионах тоже с учетом религиозной специфики конкретного субъекта Российской Федерации. Очевидно, что не только на первом этапе внедрения ОРКСЭ, но и по мере дальнейшей интеграции этого предмета в систему образования региональная специфика будет играть заметную роль в количественных и качественных показателях образовательного процесса.

Библиографический список

Внедрение комплексного учебного курса «Основы религиозной культуры и светской этики» в образовательных учреждениях в 2012– 2013 учебном году: проблемы, решения и перспективы: Материалы научно-практической конференции / сост. Э.М. Никитин. – М.: АПКППРО, 2012. – 96 с.

Арена. Атлас религий и национальностей. Российская Федерация. – Исследовательская служба «Среда», 2012. URL: <http://sreda.org/arena-v-pdf>. – С. 22.

Методическое пособие по использованию апробированной в ходе социологического исследования системы унифицированных показателей и индикаторов с приоритетом историко-культурологической и гражданско-этической составляющей для постоянного сопоставительного мониторинга эффективности курса ОРКСЭ в масштабах Российской Федерации и на

региональном уровне. Министерство образования и науки Российской Федерации. Социологический центр Российской академии государственной службы при Президенте Российской Федерации. – М., 2010.

Данилюк А.Я. Основы религиозных культур и светской этики. Программы общеобразовательных учреждений 4-5 классы. – М.: Просвещение, 2010. – 24 с.

Гладун И.А. Нормативная база преподавания и опыт внедрения курса ОРКСЭ в Амурской области (пленарный доклад) // Учебный курс «Основы религиозных культур и светской этики» в школах Приамурья: предварительные итоги и перспективы. Региональная научно-практическая конференция (г. Благовещенск, 12 февраля 2013 г.)

Протокол заседания коллегии Минобрнауки России от 20 марта 2012 г. URL: <http://www.orkce.org> (Дата обращения: 01.06.2013 г.).

Презентация к докладу сотрудника центра А. Багриной «Среда» на научном семинаре «Религиозный ренессанс и гражданская активность», организованном Центром исследований гражданского общества и некоммерческого сектора НИУ ВШЭ // ОРЕС.ru | ОПЕК.ru. Экспертный портал Высшей школы экономики. URL: <http://ores.ru/1462826.html> (Дата публикации: 28.02.2013 г.).

Дубин Борис, Малашенко Алексей. Образ православного верующего в современной России (обзор доклада по данным «Левада-центра») // Московский центр Карнеги. 08 июня 2012 г. URL: <http://www.carnegie.ru/events/?fa=3725> (Дата обращения: 01.06.2013 г.).

История Амурской области с древнейших времен до начала XX века. – Благовещенск, 2008. – 424 с.

¹ В 15 регионах России курс «Основы православной культуры» велся с 2006 г., а в некоторых регионах (например, в Смоленской области) – с 1991 г. Более того, в Приморье, например, православный компонент был введен в учебную программу не только школ, но и некоторых детских садов.

² См., напр.: Медведев: основы религии в школе должны вести педагоги, а не теологи // РИА «Новости» <http://ria.ru> (Дата обращения: 01.06.2013 г.).

³ Вплоть до недавнего времени курс имел «двойное» название, именуясь во многих документах также «Основы духовно-нравственной культуры народов России», что отразилось, в частности, в названиях ряда учебников. Однако было решено закрепить название ОРКСЭ, о чем 18 декабря 2012 г. был издан соответствующий приказ.

⁴ Позже к ним были добавлены еще два региона – Республика Марий Эл и Ярославская область.

⁵ Онлайн-интервью с министром образования и науки Андреем Фурсенко // Министерство образования и науки Российской Федерации [Официальный сайт]. 2011. URL: <http://mon.gov.ru> (Дата обращения: 01.06.2013 г.). См. также: http://rmc.ucoz.ru/FGOC/orkse/prezentacija_remorenko_itogi_aprobacii_orkseh.pdf (дата обращения 10.06.2013).

⁶ См. Протокол заседания коллегии Минобрнауки России от 20 марта 2012 г. URL: <http://www.orkce.org> (Дата обращения: 01.06.2013 г.).

⁷ См., напр., рецензии на учебники ОРКСЭ сотрудников Института философии РАН: Учебник «Основы религиозных культур и светской этики» // Институт философии РАН [Официальный сайт]. URL: <http://iph.ras.ru/uchebnik.htm#> (Дата обращения: 01.06.2013 г.). См. также обзор рецензий и отзывов на учебники по ОРКСЭ: Усыскин Л. Основы религиозных культур и светской этики. Первый год обучения // Полит.ру [Информационно-аналитический портал]. URL: <http://polit.ru/article/2013/02/25/books/> (Дата обращения: 01.06.2013 г.).

⁸ Кроме специальных (коррекционных) общеобразовательных учреждений VIII вида и вечерних школ.

⁹ Такого мнения придерживаются в том числе и официальные представители ряда традиционных религий России – напр., иудаизма и ислама.

¹⁰ См. подробнее: http://www.prosv.ru/info.aspx?ob_no=31396 (Дата обращения 10.06.2013).

¹¹ См. по этому поводу, напр.: Чернухина Ю. Крест на образовании // The New Times. – № 30 (257) от 24 сентября 2012 г. URL: <http://newtimes.ru/articles/detail/57438> (Дата обращения: 01.06.2013 г.).

¹² Здесь можно упомянуть известное «Письмо десяти академиков» против преподавания религии в школе, вызвавшее большой общественный резонанс.

¹³ Первые итоги введения комплексного учебного курса для общеобразовательных учреждений «Основы религиозных культур и светской этики» в субъектах Российской Федерации (по итогам мониторинга первой четверти) (презентация) // Основы религиозных культур и светской этики [Официальный сайт] URL: http://www.orkce.org/sites/default/files/file/itog_mntrng.pdf (Дата обращения: 01.06.2013 г.) – данные на 1 ноября 2012 г. См. также: Религиозные культуры распределили по школам // Независимая газета от 29.12.2012. URL: http://www.ng.ru/religion/2012-12-29/11_schools.html (Дата обращения: 01.06.2013 г.).

¹⁴ Там же.

¹⁵ РПЦ беспокоят показатели выбора основ православной культуры в школах // РИА Новости. URL: <http://ria.ru> (24.01.2013 г.). (Дата обращения: 01.06.2013 г.)

¹⁶ Там же.

¹⁷ См.: В России 74% православных и 7% мусульман // Левада-центр. Аналитический центр Юрия Левады. URL: <http://www.levada.ru/17-12-2012/v-rossii-74-pravoslavnykh-i-7-musulman> (Дата публикации: 17.12.2012 г.)

¹⁸ Левада-центр: количество православных в России уменьшилось, мусульман стало больше // Газета.ру URL: <http://www.gazeta.ru/social/2012/12/17/4894681.shtml> (Дата публикации: 17.12.2012 г.).

¹⁹ См., напр.: Евангелие читали лишь 7% от «церковных людей» (т.е. тех, кто причислил себя именно к членам РПЦ). См.: Презентация к докладу сотрудника центра А. Багриной «Среда» на научном семинаре «Религиозный ренессанс и гражданская активность», организованном Центром исследований гражданского общества и некоммерческого сектора НИУ ВШЭ // ОПЕС.ру | ОПЕК.ру. Экспертный портал Высшей школы экономики. URL: <http://opes.ru/1462826.html> (Дата публикации: 28.02.2013 г.).

²⁰ Их также называют «православные по самоидентификации» См.: Презентация к докладу сотрудника центра А. Багриной «Среда» на научном семинаре «Религиозный ренессанс и гражданская активность»... // Там же. См. также: Дубин Борис, Малащенко Алексей. Образ православного верующего в современной России (обзор доклада по данным «Левада-центра») // Московский центр Карнеги. 08 июня 2012 г. URL: <http://www.carnegie.ru/events/?fa=3725> (Дата обращения: 01.06.2013 г.).

²¹ Дубин Борис, Малащенко Алексей. Образ православного верующего в современной России... // Там же.

²² См., напр.: Арена. Атлас религий и национальностей. Российская Федерация. – Исследовательская служба «Среда», 2012. URL: <http://sreda.org/arena-v-pdf>.

²³ См., напр.: Внедрение комплексного учебного курса «Основы религиозной культуры и светской этики» в образовательных учреждениях в 2012-2013 учебном году: проблемы, решения и перспективы: Материалы научно-практической конференции / сост. Э.М. Никитин. – М.: АПКИППРО, 2012. – 96 с.

²⁴ См. Арена. Атлас религий и национальностей. Российская Федерация. – Исследовательская служба «Среда», 2012. URL: <http://sreda.org/arena-v-pdf>. – С. 22.

²⁵ Там же. – С. 24.

²⁶ Главный муфтий РФ призвал возводить больше мечетей в России, не запрещать хиджабы в школах и отметил рост количества мусульман // NEWSru.com. Религия и общество. 20 марта 2013 г. URL: <http://www.newsru.com/religy/20mar2013/islam.html> (Дата обращения: 01.06.2013 г.).

²⁷ Первые итоги введения комплексного учебного курса... // Там же.

²⁸ Там же.

²⁹ Исключительно эти модули выбраны также в Татарстане и Белгородской области, но там соответственно исламская и православная культура изучаются в обязательном порядке на региональном уровне.

³⁰ Процентное соотношение по модулям в ДФО авторы составили самостоятельно на основании абсолютных количественных данных, представленных на официальном сайте «Основы религиозных культур и светской этики» (URL: http://www.orkce.org/sites/default/files/file/itog_mntrng.pdf), поскольку именно по ДФО относительные данные в указанном отчете отсутствуют. За общее количество участвующих в проекте четвероклассников в ДФО было принято 65148 учащихся.

³¹ Данные приведены в соответствии со «Справкой о введении комплексного учебного курса для общеобразовательных учреждений...», подготовленной к заседанию Минобрнауки России 20 марта 2012 г. URL: <http://old.mon.gov.ru/files/materials/9354/12.03.20-spravka.pdf>.

³² Основы православной культуры в Приморье будут изучать 62% школьников // Официальный сайт Владивостокской епархии РПЦ. URL: http://vladivostok.eparhia.ru/society/obraz_deyatelnost/?id=6901 (25.04.2012).

³³ Гладун И.А. Нормативная база преподавания и опыт внедрения курса ОРКСЭ в Амурской области (пленарный доклад) // Учебный курс «Основы религиозных культур и светской этики» в школах Приамурья: предварительные итоги и перспективы. Региональная научно-практическая конференция (г. Благовещенск, 12 февраля 2013 г.)

³⁴ Данные предоставлены авторам И.А. Гладун. См.: Гладун И.А. Нормативная база преподавания и опыт внедрения курса ОРКСЭ в Амурской области... // Там же.

³⁵ Данные предоставлены авторам Амурским областным Институтом развития образования 06.06.2013 г.

³⁶ В анкетировании участвовали 7 школ г. Благовещенска и 1 школа с. Константиновки. Общее количество учеников Константиновской школы составляет 3,6% от общего числа опрошенных учеников, т.е. практически не влияет на общий результат исследования.

³⁷ Методическое пособие по использованию апробированной в ходе социологического исследования системы унифицированных показателей и индикаторов с приоритетом историко-культурологической и гражданско-этической составляющей для постоянного сопоставительного мониторинга эффективности курса ОРКСЭ в масштабах Российской Федерации и на региональном уровне. Министерство образования и науки Российской Федерации. Социологический центр Российской академии государственной службы при Президенте Российской Федерации. – М., 2010.

³⁸ Так, один из 17 опрошенных учителей указал в качестве положительного значения курса «приобщение молодежи к вере».

³⁹ Данилюк А.Я. Основы религиозных культур и светской этики. Программы общеобразовательных учреждений 4-5 классы. – М.: Просвещение, 2010. – 24 с.

⁴⁰ Конечно, такие малые цифры находятся в пределах статистической погрешности, но сами по себе они интересны.

⁴¹ Эти данные также находятся в пределах статистической погрешности.

⁴² По данным центра «Среда» (на основе комплекса опросов 2011–2012 гг. ФОМ, проекта «Арена» и др. данных), не более 5% тех, кто считает себя православными, черпают информацию о православии из православных СМИ, остальные – из светских СМИ. См.: Презентация к докладу сотрудника центра А. Багриной «Среда» на научном семинаре «Религиозный ренессанс и гражданская активность», организованном Центром исследований гражданского общества и некоммерческого сектора НИУ ВШЭ // ОПЕС.ru | ОПЕК.ru. Экспертный портал Высшей школы экономики. URL: <http://opes.ru/1462826.html> (Дата публикации: 28.02.2013 г.).

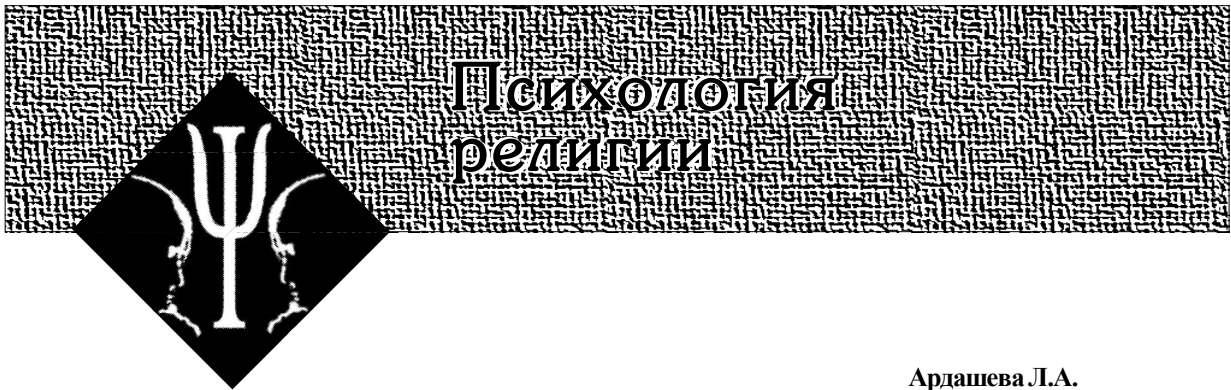
⁴³ См.: Арена. Атлас религий и национальностей. Российская Федерация. – Исследовательская служба «Среда», 2012. URL: <http://sreda.org/arena-v-pdf>.

⁴⁴ За исключением лишь 4 субъектов РФ.

⁴⁵ См.: Арена. Атлас религий и национальностей... С. 136–137, 157. Таблица составлена авторами путем сопоставления данных, указанных в сборнике отдельно для ДФО и Амурской области.

⁴⁶ Там же.

⁴⁷ Об особенностях религиозности населения Приамурья, фронтальной ментальности см. подробнее: Забияко А.П. Русские в условиях дальневосточного фронта: этнический опыт XVII века // История Амурской области с древнейших времен до начала XX века. – Благовещенск, 2008. – С. 214–224; Забияко А.П. Русские в условиях дальневосточного фронта: этнический опыт XVII – начала XX вв. // Забияко А.П., Кобызов Р.А., Понкратьева Л.А. Русские и китайцы: этномиграционные процессы на Дальнем Востоке. – Благовещенск, 2009. – С. 9–36.



Ардашева Л.А.

ОСНОВНЫЕ ПАРАДИГМЫ В ИЗУЧЕНИИ РЕЛИГИОЗНОГО ОБРАЩЕНИЯ

Аннотация. В статье освещаются основные подходы к изучению религиозного обращения (конверсии), рассматриваются мотивы и факторы, влияющие на религиозное обращение; представлены две главенствующие парадигмы в исследовании религиозного обращения и духовной трансформации.

Ключевые слова: религиозное обращение, классическая парадигма, современная парадигма, духовная трансформация, мотивы обращения, личностные изменения.

На протяжении полутора веков религиозное обращение является предметом научного интереса множества исследователей: антропологов, социологов, психологов, религиоведов и т. д. Используемая методология во многом зависит от понимания природы религиозного обращения и целей, преследуемых учеными. В психологии религии тема религиозного обращения является одной из ключевых. В этой области на данный момент преобладают две наиболее распространенные парадигмы, в рамках которых проводится изучение обращения: классическая и современная.

Количество исследований, посвященных религиозному обращению, стремительно растет, что во многом вызвано интересом к новым религиозным движениям представителей социологической ветви социальной психологии¹. (Следует отметить, что большинство эмпирических исследований в области психологии религии проводят представители социальной психологии². В рамках этой дисциплины принято различать направления психологическое и социологическое; проблемой обращения занимаются преимущественно психологии социологической направленности). Так, в 1983 г. Дж. А. Бекфордом и Дж. Т. Ричардсоном была составлена основная библиография по новым религиозным движениям, которая включала, по крайней мере, 145 работ, относящихся к обращению, причем 95% из них были написаны в период 1973-1983 гг.³ В 1982 г. была опубликована библиография работ, посвященных проблеме обращения, подготовленная Л. Рембо; она содержала 252 источника, и лишь 38% из них были опубликованы до 1973 г.⁴ Также Б. Бейт-Халами и М. Аргайл указывают на то, что в свое время обращение (конверсия) было «классической темой для психологии религии»⁵. Сейчас мы видим возрождение интереса к проблеме обращения; оно вновь становится центральной темой для современной социальной психологии религии, причем последняя вновь выступает преимущественно в своей социологической версии.

Многие исследователи, наряду с религиозным обращением, говорят также о духовной трансформации и прослеживают как параллели, так и различия между ними. Одними духовная трансформация понимается как «изменение веры», выражающееся в разрыве связей с Церковью и установлении ею правил и взглядами⁶. Человек не перестает быть верующим, однако он отрицает свою принадлежность к какой-либо конфессии. Таким образом, духовная трансформация отличается от религиозного обращения тем, что в ней отсутствуют серьезное и кардинальное из-

менение религиозных взглядов и переживаний индивидуума. Другая же трактовка рассматривает духовную трансформацию как «постепенное религиозное обращение»⁷. Для нее характерен более плавный переход в новую религиозную традицию и общину, не подразумевающий резких эмоциональных и психических потрясений и изменений (в отличие от «внезапного обращения»). П. Гранквист отмечает, что духовная трансформация похожа на приобретение новых полезных привычек или стереотипов поведения и мышления; она больше сопряжена с процессом социализации и поиском смысла жизни⁸.

В последнее время духовная трансформация все чаще оказывается в поле зрения исследователей (чаще, чем собственно обращение), что отражает, по меткому определению Х. Гурен, «дисциплинарные предпочтения»⁹.

Большинство психологов определяет «религиозное обращение» как «радикальное изменение личности»; подобные дефиниции подчеркивают интраперсональные процессы. Кроме того, ранние исследователи, – такие как Каттен и Дж. Пратт, – обращают внимание на то, что подобные определения особенно характерны для протестантского подхода, для которого обращение Савла (Павла) по дороге в Дамаск выступает моделью всех обращений¹⁰.

Понимание случая Павла как прототипа всякого обращения характерно для классической парадигмы исследования. Об этом, с частности, говорит Дж.Т. Ричардсон в статье, посвященной различиям старой и новой парадигмы, указывая, что «опыт Павла» предстает как «классическое обращение» именно в понимании старой парадигмы. Современные ученые, однако, часто цитируют и Дж. Пратта, считавшего, что в учебниках по психологии религии обращение Павла неправомерно абсолютизируется как универсальная модель для любого случая, когда обращение происходит внезапно и ему предшествует кризис. Более того, в протестантских церквях Северной Америки бытовала такая практика, когда об истинности или иллюзорности обращения кого-то из прихожан пастор судил по тому, насколько соответствует оно модели Павла, о чем Пратт также отзывался очень критически¹¹.

Как и в психологии начала XX в., большая часть современных исследователей изучает в первую очередь христианство, в частности протестантизм. Правда, некоторые исследователи, – например, Р.Л. Горсач, – обоснованно предостерегают от распространения психологии христианства на другие религии¹². Тем не менее социальные психологи не слишком-то учитывают их предостережения: они переносят модель обращения Павла не только на другие христианские конфессии, но также и на опыт обращения в остальных религиях.

Социологически ориентированные социальные психологи, как правило, определяют обращение в понятиях, связанных с радикальным изменением в человеке. Большинство из них концентрирует внимание на изменении не религиозных аспектов личности, а ее социальных черт или общепсихологических особенностей¹³. Однако это не отменяет вопроса о том, в чем заключается собственно религиозное содержание конверсии. В эмпирическом исследовании неправомерно ставить вопрос, имело ли место божественное вмешательство¹⁴, хотя можно эмпирически исследовать заявления обращенного о его «переживании божественного вмешательства». Именно наличие подобных заявлений сообщает обращению его религиозный характер; в противном случае – если сам переживший конверсию объясняет произошедшие с ним перемены исключительно земными причинами – о религиозном обращении говорить не приходится¹⁵.

После обращения именно религиозные атрибуты становятся определяющими и образующими новую личность, они становятся главными, как бы выходя в центр сознания с его периферии, где они были до обращения. В этом смысле ранние объяснения обращения прекрасно согласуются с современными взглядами. У. Джеймс замечал, что «выражение «человек пережил обращение» означает, что религиозные мысли, которые до того находились на периферии его сознания, заняли центральное место, что религиозные стремления образовали постоянный центр его энергии»¹⁶.

В большинстве эмпирических исследований имплицитно, если не эксплицитно, применяются критерии, которые соответствуют анализу обращения, произведенному Дж. Ко. Обращение, считает Ко, – это глубокое изменение личности; это не просто вопрос личностного роста и развития – оно, как правило, отождествляется с процессом (внезапным или постепенным), в котором достигается преобразование собственного «я», изменение личности, радикальное по своим последствиям. Оно проявляется в таких вещах как пересмотр жизненных целей, интересов и поведения (в широком смысле). Приходит ощущение «нового себя», которое воспринимается как «более высокое» или как освобождение от прежних дилемм и проблем. Таким образом, обращение – это самореализация или самореорганизация, где человек принимает или находит нового себя. Однако Дж.Ф. Даунтон на примере изучения движения Divya Sandesh Parishad замечает, что меняется просто восприятие человеком реальности и себя, однако сам человек, скорее, развивается, но не трансформируется полностью¹⁷.

Следует учитывать также и то, что процесс обращения происходит в рамках определенной среды, т.е. социального контекста. Это влечет за собой, в частности, встраивание личности в (новую) религиозную парадигму, в рамках которой человек начинает действовать и описывать себя. Он начинает воспринимать самого себя и восприниматься другими людьми как обращенный (как религиозная личность). Поэтому любые сугубо интрапсихологические процессы обращения отражаются в интерпсихологических процессах, которые подтверждают их (обращение служит основой нового жизненного уклада). На этом же акцентирует внимание М.П. Стрикленд, который утверждает: «... Если из новых идеалов и жизненных установок не следуют определенные действия, то, значит, обращения не произошло»¹⁸.

Поскольку обращению должны сопутствовать определенные изменения, то природа этих изменений должна быть тщательно определена. Психологи часто фокусируют внимание на тех изменениях, которые претерпевает собственно личность новообращенного. Остановимся на двух подходах.

Первый подход развивают Р.Ф. Палутзян, Дж. М. Ричардсон и Л.Р. Рембо¹⁹.

Эмпирическое изучение обращения представлено двумя пластами литературы по психологии: литература по обращению и литература, посвященная личностным изменениям. Палутзян, Ричардсон и Рембо изучили и организовали эти два пласта литературы согласно личностным уровням: базовые функции, функции среднего уровня и функции личности по самоопределению. Независимо от того, является ли обращение внезапным или постепенным, пассивным или активным, последствия обращения наблюдаются во всех этих трех областях. Не играет роли, в какую религиозную традицию (западную или восточную) был сделан переход. Мы можем суммировать эти данные следующим образом:

Уровень или сфера личности	Последствия обращения
<i>Первый уровень:</i> базовые функции (сон, питание и т.п.)	Отсутствуют или присутствуют минимальные изменения
<i>Второй уровень:</i> функции среднего уровня (взгляды, чувства, поведение)	Значительные изменения*
<i>Третий уровень:</i> функции личности по самоопределению (цель жизни, смысл жизни, самосознание)	Коренные, глубинные изменения*

*Изменения могут быть недолговременными, если происходит ряд обращений (это характерно для активных «ищущих»)

Второй подход представлен В.Б. Гиллеспи в книге «Религиозное обращение и личностная идентичность»²⁰.

Основной тезис данной книги состоит в том, что существует множество параллелей между формированием человеческой индивидуальности, ее структурой, с одной стороны, и процессом религиозного обращения, – с другой. В своем определении обращения В.Б. Гиллеспи выделяет четыре нормативных аспекта, соотносящихся с личностными процессами. Во-первых, обращение способствует восстановлению целостности личности; во-вторых, дает личности многообразный позитивный опыт, – например, чувство свободы, чувство нравственной солидарности с нравственными идеалами; в-третьих, содействует появлению жизнеутверждающего взгляда на мир (В.Б. Гиллеспи – профессор теологии, соответственно, его взгляды на мир обусловлены христианской традицией); в-четвертых, означает, что человек принимает сознательное решение придерживаться определенного мировоззрения и образа жизни.

В.Б. Гиллеспи выделяет много факторов, влияющих на опыт обращения. Это эмоциональный опыт (конфликт, кризис, тревога, чувство вины, страх, снятие напряжения, эмоциональная разрядка и прочее), факторы роста и развития (например, процессы взросления в пубертатном периоде), индивидуальные особенности, социальное давление и культурные паттерны.

Большей частью его теоретические построения Гиллеспи основываются на базе концепции развития личности и жизненного цикла Эрика Эриксона. Как и в опыте обращения, личностный кризис вызывает переживания конфликта и борьбы, появляется приверженность определенной идеологии или картине мира. У человека возникает чувство собственной целостности, сопровождающееся ощущением спокойствия и приливом жизненных сил. Основное различие между процессом обращения и формированием личности – то, что при обращении имеет место сознательное принятие решения, которое В.Б. Гиллеспи рассматривает как центральный момент конверсии. Он считает, что в процессе формирования личности момент сознательного принятия решения если и бывает, то крайне редко.

Два наиболее изученных аспекта по данному вопросу касаются временной («темпоральной») составляющей. Первый – это возраст, в котором обращение или духовная трансформация переживается²¹. Второй относится непосредственно и к обращению, и к духовной трансформации, касаясь скорости изменения – внезапное оно или постепенное?

Ранние исследователи классифицировали виды обращения просто – как дихотомию. Наиболее очевидным основанием деления является скорость обращения. Иногда конверсия происходит быстро: человек внезапно принимает новую для себя веру. В этом случае, согласно Джеймсу, комплекс религиозных убеждений, прежде бывших на периферии сознания, становится центральным. Другие же люди постепенно возрастают и расцветают в вере, которая (в определенном смысле) всегда у них была.

Наряду с Джеймсом, внезапному обращению уделяли большое внимание такие исследователи как Старбак²², Эймс²³, Ко²⁴ и Джонсон²⁵. Взгляды этих исследователей были настолько влиятельными, что Ричардсон объединяет их в понятие «старой парадигмы обращения». Основными характеристиками обращения в этой парадигме являются²⁶:

1. Обращение Павла как прототип.
2. Обращение является внезапным и драматическим.
3. Процесс это скорее эмоциональный, чем рациональный.
4. Обращенный ощущает себя пассивным объектом действия внешней, могущественной и безличной силы.
5. Обращение влечет за собой радикальное изменение личности, происходит отрицание «старого себя» и признание «нового себя».

6. Происходит переход из одного статического состояния в другое статическое состояние.

7. Обращение происходит единожды, и его последствия долговременны.

8. Обращение происходит в подростковом возрасте и является «хорошим событием».

9. Изменение модели поведения вытекает из изменения веры.

Ричардсон обращает внимание на то, что в классической модели субъект обращения пассивен и силы, влияющие на него, могут быть по-разному обозначены. Называть ли эти силы «богом» или «бессознательным» – не играет особой роли. Обращенный не является активным участником этого процесса; напротив, доминирует иррациональное изменение его личности, внезапное изменение убеждений, и вслед за тем – соответствующие изменения в поведении.

Некоторые исследователи указывали, что внезапные обращения связаны с определенными эмоциональными состояниями. Например, Э.Т. Кларк классифицировал 2174 случая обращения (которое он называет «религиозным пробуждением»), разделив их на внезапные и постепенные²⁷. Внезапные обращения (33,9%) были подразделены на два типа: 1) «пробуждение в связи с конкретным кризисом», где за личным кризисом внезапно последовала религиозная трансформация (6,7%, преимущественно мужчины); 2) «пробуждение, вызванное эмоциями», где постепенный религиозный рост был прерван эмоционально насыщенным событием, за которым внезапно последовала религиозная трансформация (27,2%, в равных количествах мужчины и женщины). Постепенное обращение было описано как «постепенное пробуждение» – размеренное, прогрессирующее, медленное возрастание, выливающееся в постепенную религиозную трансформацию (66,1%, количество женщин немного больше). Кларк связывает внезапное обращение со страхом и тревожностью. Кроме того, 41% числа таких обращений происходило во время религиозных бдений, которые представляются крайне эмоционально насыщенными. Неофиты испытывают в основном радостные переживания, которые Кларк признал результатом смягчения негативных эмоций, присутствующих до обращения. Этот исследователь полагает, что негативные эмоциональные состояния могут предшествовать религиозному опыту и что обращение способствует последующему избавлению от них. Данной точке зрения также соответствует тезис Джеймса-Старбака, где обращение признается своего рода инструментом снятия бремени греха и вины, которые кажутся невыносимыми до обращения. При этом не следует интерпретировать такие эмоции как чувство вины, греха и стыда в качестве признаков психического нездоровья²⁸.

МакКалистер отмечает, что наше знание об обращении не может быть полным в связи с тем, что новообращенным приходится прибегать к формату рассказа при реконструкции своего опыта обращения, который ограничивает возможность передачи момента эмоционального переживания обращения²⁹.

Стрикленд следовал традиции, проводившей различие между постепенным и внезапным обращением. В постепенном обращении основной упор делается на сознательное стремление к цели. Это согласуется с поставленным Палутзяном акцентом на поисках смысла жизни и с общими его выводами (как и других исследователей) насчет того, что изменения в личности человека затрагивают взгляды и поведение (второй уровень) и касаются смысла и назначения жизни (третий уровень). В отличие от внезапного обращения здесь невозможно указать конкретный момент, когда обращение начинается и когда заканчивается. Не наблюдается никакого эмоционального перелома, чувств вины и греха. Процесс является более когнитивным, чем эмоциональным, и если он происходит вне религиозных

институтов, то его скорее следует рассматривать как духовную трансформацию.

Произведенное Стриклендом разделение на постепенное и внезапное обращение послужило основой для того, что мы называем «*современной парадигмой*» обращения и духовной трансформации. Акцент на личной активности, духовном поиске стал основным для современных исследователей обращения. Нельзя сказать, чтобы какая-то из их теорий выступала как доминирующая; скорее можно говорить о том, что существует множество различных подходов, сходных между собой и отличающихся от «классической парадигмы».

Можно выделить пять основных характеристик современной парадигмы. Во-первых, исследования проводятся в основном социологами и антропологами либо же социальными психологами социологического направления, а не психологами или социальными психологами психологического направления. Во-вторых, исследования затрагивают большей частью новые религиозные или духовные движения, многие из которых имеют незападное происхождение или сферу влияния. В-третьих, исследования зачастую являются коллективными и междисциплинарными, с изучением какой-либо отдельной группы на протяжении некоторого периода времени (лонгитюдные исследования). В-четвертых, исследования фокусируются больше на постепенном обращении, чем на внезапном, и это едва ли не определяющая черта. Наконец, исследуется также процесс деконверсии, где изучаются люди, обратившиеся в НРД и впоследствии вышедшие из них.

Базовые различия между классической и современной парадигмами можно представить на схеме 1.

Схема 1

Сравнение классической и современной парадигм

Классическая парадигма	Современная парадигма
Обращение в основном внезапное	Обращение или трансформация постепенные
От среднего пубертата до позднего пубертата	От позднего пубертата до ранней зрелости
Связано с эмоциональным переживанием и внушением	Связано с когнитивной и рассудочной деятельностью
Пассивное	Активное
Освобождение от чувства вины и греха	Поиск смысла и цели жизни
Акцент приходится на интраиндивидуальные психологические процессы	Акцент приходится на интерпсихологические процессы

Следует отметить, что параметры оценки, введенные ранними исследователями³⁰, сохраняются современными учеными³¹, т.е. круг вопросов, которые ставятся по поводу обращения, был и остается примерно один и тот же.

Классическая парадигма резко противопоставляет внезапное обращение постепенному, и при этом в эмпирических исследованиях по большей части уделяется внимание внезапному обращению (его наиболее ярким случаям). Возможно, именно эта узость в ранней эмпирической литературе и стала причиной того, что зародилась новая парадигма. К тому же появление новых религиозных движений и их очевидная привлекательность

для обращенных заставили ученых совершенно иначе подойти к самому способу исследования. Обращения в рамках традиции (прежде всего христианской) уступили место обращениям в новые религиозные движения, что сместило фокус исследования с интрапсихологических процессов (изучаемых психологами) на интерперсональные (изучаемые социологами). Таким образом, некоторые исследователи отмечают, что различие между внезапным и постепенным обращением отчасти соответствует различию между «религиозным обращением» (или просто «обращением») и «духовной трансформацией».

Ниже мы обобщаем характеристики новой парадигмы в исследовании обращения/трансформации (в значительной части наш список близок к составленному Ричардсоном³², однако содержит некоторые дополнения).

1. Обращение или духовная трансформация происходят постепенно.
2. Обращение или духовная трансформация в большей степени рациональны, чем эмоциональны.
3. Обращенный является активным, «ищущим» субъектом.
4. Имеет место самореализация в гуманистическом понимании.
5. Изменение модели поведения вытекает из изменения веры.
6. Обращение или духовная трансформация не перманентны; могут происходить несколько раз.
7. Обращение или духовная трансформация происходят в ранней зрелости и продолжаются в среднем возрасте.
8. Нет какой-либо базовой модели (каковой для классической парадигмы было обращение Павла).

Однако Ричардсон и Килборн все же говорят, что постепенные обращения предполагают определенный тип людей, особенно к нему предрасположенных. Они называют их «ищущими»³³ («seekers») – это лица, активно строящие планы, принимающие решения, делающие самостоятельный выбор, деятельные по жизни; они стремятся к духовному поиску, который является способом выстраивания системы своих личностных смыслов («personhood»). «Ищущего» обычно характеризуют: 1) воля; 2) автономность; 3) поиск смысла и цели; 4) множественное обращение, или «карьера обращения»; 5) рациональная интерпретация опыта; 6) постепенное и продолжительное обращение (ряд обращений); 7) перспектива присоединения к некоторой группе и возможности социального роста в этой группе [единоверцев]; 8) изменение веры следует за изменением поведения по мере того, как человек входит в роль верующего³⁴.

Ричардсон вводит понятие «карьеры религиозного обращения» (conversion career). Оно предполагает, что в процессе конверсии человек проходит целую серию обращений, связанных с возникающими в его жизни ситуациями выбора, когда он должен испытать на практике новые религиозные убеждения и тем самым утвердить свою идентичность как верующего³⁵.

На основе теорий предшественников свою версию стадий обращения создал Рембо. Его модель вносит в модель Ричардсона как темпоральные, так и структурные изменения. Автор подчеркивает преимущественно нелинейный характер формирования религиозной идентичности, что приводит человека к «спиральному» возвращению к одним и тем же стадиям, т.е. к ключевым моментам или факторам обращения. Предпосылкой обращения является определенный контекст, который имеет как макроуровень, включающий политическое, социальное, экономическое и религиозное измерение, так и микроуровень, где особенно важными являются такие субъективные факторы как внутренняя мотивация, опыт и устремления. На фоне этих предпосылок наступает первая стадия – это кризис. Сюда могут быть отнесены все виды проблемных ситуаций, порождающих кризис жизненных смыслов и идентичности. Вторая стадия – вопрошание – соответствует активизации духовных исканий. Третья – встреча

с проповедником. Четвертая – взаимодействие с сообществом верующих. Пятая стадия предполагает принятие на себя обязательств в отношении последовательного исполнения религиозных заповедей и практик. Что касается последствий этого процесса, то тут обращается внимание на малоисследованный фактор субъективной оценки результатов своего обращения со стороны неопита³⁶.

Ниже мы приводим классификацию, авторами которой являются Лофланд и Сконовд. Она сочетает в себе черты классической и современной парадигм, т.е. психологической и социологической моделей. Ученые разработали понятие «мотив обращения» с учетом «феноменологической действительности» «целостного субъективного опыта обращения»³⁷. Они выдвинули шесть причин обращения и пять основных измерений, которые применяются к каждой причине (схема 2).

Схема 2

Мотивы обращения по Лофланду и Сконовду³⁸

Предпосылки	Разумные	Мистические	Из опыта	Эмоциональные	Влияние религиозных бдений	Принудительные
Степень социального давления	Отсутствует или низкая	Отсутствует или низкая	Низкая	Средняя	Высокая	Высокая
Продолжительность	Средняя	Короткая	Длительная	Длительная	Короткая	Короткая
Уровень эмоционального возбуждения	Средний	Высокий	Низкий	Средний	Высокий	Низкий
Эмоциональное содержание	Прозрение (инсайт)	Благоговение или любовь	Любопытство	Переживание	Любовь и страх	Страх и любовь
Последовательность изменений веры и поведения	Сначала вера	Сначала вера	Сначала поведение	Сначала поведение	Сначала поведение	Сначала поведение

Эти исследователи вводят понятие о трех «уровнях реальности». Первый (ее Лофланд и Сконовд называют «сырой реальностью») – это наглядный факт обращения, который один, собственно, и доступен для эмпирического исследования. Второй «уровень реальности» – субъективное переживание опыта обращения человеком и его собственная интерпретация этого опыта. Третий уровень – аналитическая интерпретация, которая строится исследователями. Изменение причин обращения с течением времени может сказаться на каком-то одном или же на всех уровнях реальности. Очевидный пример – исторические обстоятельства в случаях насильственного принуждения к обращению⁴⁰ или эмоциональная динамика,

обусловленная религиозными бедениями (в нынешнее время лишь в небольшой степени распространенными среди неевангельских протестантов).

Также имеется так называемая теория нарратива; в частности, Мафра указывает, что с обращение должно рассматривать как специфический нарративный жанр⁴¹.

Главный постулат ее: обращение включает в себя, наряду с другими вещами, знакомство с новыми рассказами (мифами, преданиями), которые «переписывают» индивидуальную биографию в свете новой веры, теологии и ритуалов. Реконструкция биографии приводит к новому самосознанию личности, новому пониманию Бога (или иной трансцендентной сущности, характерной для данной религии), отношений, сообщества людей и мира в целом. В таком понимании обращение означает усвоение нового предания, импонирующего неофиту, который устанавливает связи между своей «индивидуальной» историей и преданием и встраивает предание в повествование о своей жизни. Истории обращения в евангельской христианской традиции часто выглядят как личные свидетельства. Библейские сюжеты и темы часто вплетаются в историю жизни неофита, делая, таким образом, давнишние библейские истины созвучными собственному опыту верующего. Точно так же обращение в буддизм может рассматривать индивидуальный опыт пробуждения сквозь призму буддистских текстов.

Большая часть социологической литературы о процессе обращения концентрирует внимание на том, каким образом люди себя ведут, как они существенно «преобразовывают себя». В то время как классическое исследование обращения сосредоточено на том, что происходит с пассивным обращенным, современная парадигма изучает, что человек сам активно предпринимает для своего обращения. К примеру, Балч делал акцент на том, как люди учатся вести себя, подражая поведению других членов Церкви с тем же статусом⁴². Таким образом, поведенческие изменения происходят до того, как человек усваивает особенности верований и восприятия члена Церкви. Некоторые исследователи задокументировали этот факт, внедряясь в новые религиозные группы с целью их изучения. Например, Уилсон продемонстрировал такой процесс с обращенным в движении ашрам йоги⁴³, а Престон указал на такую тенденцию среди практикующих дзен⁴⁴.

В рамках эмпирического исследования понимание того, что именно изменилось в первую очередь – поведение или вера, помогает нам определить, в какой момент произошло обращение (если оно произошло вообще). Данные два рода изменений не происходят одновременно. К тому же временная составляющая конверсии может различаться для изменения веры и изменений поведения даже в рамках одного процесса обращения. Человек может постепенно входить в новую религиозную общность и в какой-то момент внезапно пережить «деавтоматизацию»⁴⁵ (перестройка привычных способов восприятия), в результате чего восприятие индивида совпадет с мировоззрением группы. Это относится в первую очередь к восточным традициям, – таким как йога и дзен, которые уделяют особое значение практике⁴⁶. В этом смысле человек не обязательно должен стремиться к деавтоматизации как к своей цели; она является продуктом успешной интеграции в группу и становится возможной тогда, когда должные техники и практики уже достаточно отработаны⁴⁷.

Таким образом, мы можем сфокусироваться на двух основных подходах к обращению и трансформации – грубо определенных в терминах «классического» (психологического) подхода и «современного» (социологического) подхода. Классический подход, выросший большей частью из социальной психологии психологической направленности, характеризовался (как отмечалось выше) преимущественным вниманием к североамериканским

риканскому протестантизму. Множество различных техник и методов характеризуют этот подход, но главным является фокусирование на интраиндивидуальных процессах в обращении. На современный же подход в большей степени повлияла социальная психология социологической направленности в изучении обращения и трансформации. Этот подход фокусируется на новых религиозных движениях или разнообразных христианских течениях; методология его менее разнообразна, а центральной его частью являются интерпсихологические процессы. Эти основные подходы не взаимоисключающи, но они дают различные (и в некоторых случаях даже противоречивые) взгляды на обращение и духовную трансформацию. Степень, в которой эти два подхода различаются, не может быть четко определена в связи с тем, что вопросы о природе обращения и процесса трансформации до сих пор далеко еще не исчерпаны.

Библиографический список

- Антонов К.М. Обращение религиозное // Религиоведение: энциклопедический словарь / под ред. А. П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. – М.: Академический проект, 2006. – 1256 с.
- Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. – М.: Издание журнала «Русская мысль», 1910.
- Beit-Hallahmi B., & Argyle M. The psychology of religious behaviour, belief, and experience. – L.: Routledge, 1997.
- Clark E.T. The psychology of religious awakening. – N.Y.: Macmillan, 1929.
- Granqvist P. Attachment theory and religious conversions: A review and a resolution of the classic and contemporary paradigm chasm // Review of Religious Research. – 2003. – Vol. 45. P. 172–187.
- Kilbourne B. and Richardson J.T. Paradigm Conflict, Types of Conversion, and Conversion Theories // Sociological Analysis. – 1989. – Vol. 50, № 1. – P. 1–2.
- McCallister B.J. Cognitive theory and religious experience // R. W. Hood, Jr. (Ed.), Handbook of religious experience (p. 312–352). – Birmingham, AL: Religious Education Press, 1995.
- Paloutzian R.F., Richardson J.T., & Rambo L.R. Religious conversion and personality change // Journal of Personality. – 1999. – Vol. 67. – P. 1047–1079.
- Rambo L.R. Current research on religious conversion // Religious Studies Review. – 1982. – vol. 8. – P. 146–159.
- Rambo L.R. Conversion: Toward a Holistic Model of Religious Change // Pastoral Psychology. – 1989. – Vol. 38 (1). P. 47–63;
- Rambo L.R. Understanding Religious Conversion. – New Haven: Yale University Press, 1993.
- Scobie G..E.W. Types of religious conversion // Journal of Behavioral Science. – 1973. – Vol. 1. – P. 265–271.
- Straus R. Religious conversion as a personal and collective accomplishment // Sociological Analysis. – 1979. – Vol. 40. – P. 158–165.
- Stephan C.W., & Stephan, W.G.. Two social psychologies. – Homewood IL: Dorsey Press, 1985.
- Zinnbauer B.J., & Pargament, K.I. Spiritual conversion: A study of religious change among college students // Journal for the Scientific Study of Religion. – 1998. – Vol. 37. – P. 161–180.

¹ См.: The psychology of religion: an empirical approach / Ralph W. Hood, Jr., Peter C. Hill, and Bernard Spilka. – 4th ed, 2009, chapter 9.

² См.: Stephan C.W., & Stephan W.G.. Two social psychologies. – Homewood, IL: Dorsey Press, 1985.

³ См.: Beckford J.A., & Richardson J.T. A bibliography of social scientific studies of new religious movements // Social Compass. – 1983. – Vol. 30. – P. 111–135.

⁴ См.: Rambo L.R. Current research¹¹¹¹ on religious conversion // *Religious Studies Review*. – 1982. – Vol. 8. – P. 146–159.

⁵ Beit-Hallahmi B., & Argyle M. The psychology of religious behaviour, belief, and experience. – L.: Routledge, 1997. – P. 115.

⁶ См.: Paloutzian R.F. Religious conversion and spiritual transformation: A meaning-system analysis // R.F. Paloutzian & C.L. Park (Eds.), *Handbook of the psychology of religion and spirituality* (p. 331–347). – N.Y.: Guilford Press, 2005. – P. 333–334.

⁷ См., в частности: Granqvist P. Religiousness and perceived childhood attachment: On the question of compensation or correspondence // *Journal for the Scientific Study of Religion*. – 1998. – Vol. 37. – P. 350–367; Granqvist P. Attachment theory and religious conversions: A review and a resolution of the classic and contemporary paradigm chasm // *Review of Religious Research*. – 2003. – Vol. 45. – P. 172–187; Paloutzian R.F. Religious conversion and spiritual transformation: A meaning-system analysis // R.F. Paloutzian & C.L. Park (Eds.), *Handbook of the psychology of religion and spirituality* (p. 331–347). – N.Y.: Guilford Press, 2005; Zinnbauer B.J., & Pargament K.I. Spiritual conversion: A study of religious change among college students // *Journal for the Scientific Study of Religion*. – 1998. – Vol. 37, pp. 161–180.

⁸ См.: Granqvist P. Attachment theory and religious conversions: A review and a resolution of the classic and contemporary paradigm chasm // *Review of Religious Research*. – 2003. – Vol. 45. – P. 172–187.

⁹ Gooren H. Reassessing conventional approaches to conversion: Toward a new synthesis // *Journal for the Scientific Study of Religion*. – 2007. – Vol. 46. – P. 347.

¹⁰ См., в частности: Richardson J.T. The active vs. passive convert: Paradigm conflict in conversion/recruitment research // *Journal for the Scientific Study of Religion*. – 1985. – Vol. 24. – P. 163–179.

¹¹ Pratt J.B. The religious consciousness: A psychological study. – N.Y.: Macmillan, 1920. – P. 153.

¹² Gorsuch R.L. Psychology of religion // *Annual Review of Psychology*. – 1988. – Vol. 39. – P. 202.

¹³ См.: Brinthaup T. M., & Lipka R. P. (Eds.). *Changing the self*. – Albany: State University of New York Press, 1994.

¹⁴ Тем не менее Рембо признает свою склонность определять как подлинное такое обращение, которое является переменной личности благодаря власти Бога, хотя он сознает, что это не вполне подходящее определение для эмпирической психологии. См.: Rambo L.R. *Understanding religious conversion*. – New Haven: CT: Yale University Press, 1993. – P. XIII.

¹⁵ См.: Snow D.A., & Machalek R. The sociology of conversion // *Annual Review of Sociology*. – 1984. – Vol. 10. – P. 167–190.

¹⁶ См.: Джеймс У., Многообразие религиозного опыта, издание журнала «Русская мысль», 1910 (Оригинальная работа опубликована в 1902 г.). – Лекция IX.

¹⁷ См.: Downton J.V., Jr. An Evolutionary Theory of Spiritual Conversion and Commitment: The Case of Divine Light Mission // *Journal for the Scientific Study of Religion*. – 1980. – Vol. 19, № 4. – P. 381–396.

¹⁸ Strickland M. P. Psychology of religious experience. – N.Y.: Abingdon Press, 1924. – P. 123.

¹⁹ См.: Paloutzian R.F., Richardson J.T., & Rambo L.R. Religious conversion and personality change // *Journal of Personality*. – 1999. – Vol. 67. – P. 1047–1079.

²⁰ См.: Rambo L.R. Religious Conversion and Personal Identity by V. Bailey Gillespie // *Journal for the Scientific Study of Religion*. – 1980. – Vol. 19, № 3. – P. 314–316.

²¹ См. более подробно: *The psychology of religion: an empirical approach* / Ralph W. Hood, Jr. Peter C. Hill, and Bernard Spilka. – 4th ed. – 2009. – Chapter 5. В этой работе показывается, что обращение чаще всего переживается в подростковом возрасте. Однако, как будет указано позже, духовная трансформация чаще происходит и продолжается уже после периода пубертата.

²² См.: Starbuck E.D. *The psychology of religion*. – N.Y.: Scribner, 1899.

²³ См.: Ames E.S. *The psychology of religious experience*. – Boston: Houghton Mifflin, 1910.

²⁴ См.: Coe G.A. *The psychology of religion*. – Chicago: University of Chicago Press, 1916.

²⁵ Johnson P.E. *Psychology of religion* (rev. ed.). – N.Y.: Abingdon Press, 1959. – P. 117.

²⁶ Richardson J.T. The active vs. passive convert: Paradigm conflict in conversion/recruitment research // *Journal for the Scientific Study of Religion*. – 1985. – Vol. 24. – P. 164–166; Kilbourne, B. and Richardson, J.T. Paradigm Conflict, Types of Conversion, and Conversion Theories // *Sociological Analysis*. – 1989. – Vol. 50, № 1. – P. 1–2.

²⁷ См.: Clark E.T. *The psychology of religious awakening*. – N.Y.: Macmillan, 1929.

²⁸ Уотсон и его коллеги представили целый ряд исследований, имеющих отношение к данному тезису. См.: Watson P.J. Apologetics and ethnocentrism: Psychology and religion within an ideological surround // *International Journal for the Psychology of Religion*. – 1993. – Vol. 3. P. 1–20;

Watson P.J., Morris R.J., & Hood R.W., Jr. Mental health, religion and the ideology of irrationality // M.L. Lynn & D.O. Moberg (Eds.), *Research in the social scientific study of religion* (Vol. 5, p. 53–88). – Greenwich: CT: JAI Press, 1993.

²⁹ См.: McCallister B.J. Cognitive theory and religious experience // R.W. Hood, Jr. (Ed.), *Handbook of religious experience* (p. 312–352). – Birmingham, AL: Religious Education Press, 1995.

³⁰ См.: Starbuck E.D. *The psychology of religion*. – N.Y.: Scribner, 1899.

³¹ См.: Richardson J.T. The active vs. passive convert: Paradigm conflict in conversion/recruitment research // *Journal for the Scientific Study of Religion*. – 1985. – Vol. 24. – P. 163–179; Granqvist P. Religiousness and perceived childhood attachment: On the question of compensation or correspondence // *Journal for the Scientific Study of Religion*. – 1998. – Vol. 37. – P. 350–367; Gooren H. Reassessing conventional approaches to conversion: Toward a new synthesis // *Journal for the Scientific Study of Religion*. – 2007. – Vol. 46 – P. 337–353.

³² См.: Richardson J.T. The active vs. passive convert: Paradigm conflict in conversion/recruitment research // *Journal for the Scientific Study of Religion*. – 1985. – Vol. 24. – P. 166–172.

³³ Впервые термин был употреблен Штраусом. См.: Straus R. *Changing Oneself: Seekers and the Creative Transformation of Experience* // J. Lofland (ed.). *Doing Social Life*. – N.Y.: Wiley, 1976; Straus R. Religious conversion as a personal and collective accomplishment // *Sociological Analysis*. – 1979. – Vol. 40. – P. 158–165.

³⁴ Kilbourne B. and Richardson J.T. Paradigm Conflict, Types of Conversion, and Conversion Theories // *Sociological Analysis*. – 1989. – Vol. 50, № 1. – P. 2.

³⁵ Richardson J.T. Conversion Careers // *Society*. – 1980. – Vol. 17(3). – P. 49.

³⁶ См.: Rambo L.R. *Conversion: Toward a Holistic Model of Religious Change* // *Pastoral Psychology*. – 1989. – Vol. 38 (1). – P. 47–63; Rambo L.R. *Understanding Religious Conversion*. – New Haven: Yale University Press, 1993.

³⁷ Lofland J., & Skonovd N. Conversion motifs // *Journal for the Scientific Study of Religion*. – 1981. – Vol. 20. – P. 374.

³⁸ Ibid. – P. 375.

³⁹ Ibid. – P. 379.

⁴⁰ См. более подробно: *The psychology of religion: an empirical approach* / Ralph W. Hood, Jr. Peter C. Hill, and Bernard Spilka. – 4th ed. – 2009. – Chapter 8.

⁴¹ Mafra C. Shared accounts: Experiences of conversion to Pentecostalism among Brazilians and Portuguese // *Mana*. – 2000. – Vol. 6. – P. 57–86.

⁴² См.: Balch R.W. Looking behind the scenes in a religious cult: Implications for the study of conversion // *Sociological Analysis*. – 1980. – Vol. 45. P. 301–314.

⁴³ См.: Wilson S.R. In pursuit of spiritual energy: Spiritual growth in a yoga ashram // *Journal of Humanistic Psychology*. – 1982. – Vol. 22. – P. 43–55.

⁴⁴ См.: Preston D.L. Becoming a Zen practitioner // *Sociological Analysis*. – 1981. – Vol. 42. – P. 47–55; Preston D.L. Meditative–ritual practice and spiritual conversion–commitment: Theoretical implications based upon the case of Zen // *Sociological Analysis*. – 1982. – Vol. 43. – P. 257–270.

⁴⁵ См.: Deikman, A. Implications of experimentally produced contemplative meditation // *Journal of Nervous and Mental Disease*. – 1966. – Vol. 142. – P. 101–116.

⁴⁶ См.: Preston D.L. Becoming a Zen practitioner // *Sociological Analysis*. – 1981. – Vol. 42. – P. 47–55; Preston D. L. Meditative–ritual practice and spiritual conversion–commitment: Theoretical implications based upon the case of Zen // *Sociological Analysis*. – 1982. – Vol. 43. – P. 257–270; Wilson S.R. In pursuit of spiritual energy: Spiritual growth in a yoga ashram // *Journal of Humanistic Psychology*. – 1982. – Vol. 22. – P. 43–55; Volinn E. Eastern meditative groups: Why join? // *Sociological Analysis*. – 1985. – Vol. 46. – P. 147–156.

⁴⁷ См.: Balch R.W. Looking behind the scenes in a religious cult: Implications for the study of conversion // *Sociological Analysis*. – 1980. – Vol. 45. – P. 301–314; Deikman A. Implications of experimentally produced contemplative meditation // *Journal of Nervous and Mental Disease*. – 1966. – Vol. 142. – P. 101–116.

ПРОБЛЕМЫ ПСИХОЛОГИИ РЕЛИГИИ В ТРУДАХ ОЙГЕНА ДРЕВЕРМАНА

Аннотация. В статье анализируются взгляды известного немецкого теолога Ойгена Древермана на психологическую природу религии. Показывается значение психологического анализа религии в трудах Древермана.

Ключевые слова: образ, страх, вера, любовь, бессознательное, архетип, психология религии, Юнг, Древерман.

Среди работ известного немецкого теолога и психоаналитика Ойгена Древермана (род. в 1940 г.) нет отдельных трудов по психологии религии. И тем не менее можно сказать, что в своих трудах – таких как «Структуры зла», «Глубинная психология и экзегеза», «Психоанализ и нравственная теология», «Клирик: психограмма одного идеала» – Древерман так или иначе довольно часто касается проблем психологического анализа религии. Анализ психологической природы религии играет в его работах важную роль, поскольку, принимая за основу свои представления о психологической природе религии, Древерман затем встраивает их в более широкий контекст и делает на этой основе важные обобщения.

В сфере психологии религии значительное воздействие на Древермана оказала психологическая теория К.Г. Юнга. Заметим, что Древерман испытал влияние не только юнгианства, но также и других направлений психоанализа, достижения и выводы которых он успешно соединяет для решения стоящих перед ним задач¹. Однако влияние Юнга следует признать определяющим. Такой вывод можно сделать исходя из того, что Древерман постоянно использует заимствованный из юнгианской традиции понятийный аппарат и опирается на юнгианский подход к интерпретации библейских текстов и сказок, творчески развивая его в своих работах. При анализе текстов или обсуждении психологической природы религии он разрабатывает параллели между сновидением и мифом, активно пользуется понятием «архетип». Древерман принимает определение архетипов, данное Юнгом, который называл архетипами «формы и образы, коллективные по своей природе, встречающиеся практически по всей земле как составные элементы мифов и являющиеся в то же самое время автохтонными индивидуальными продуктами бессознательного происхождения. Архетипические мотивы берут свое начало от архетипических образов в человеческом уме, которые передаются не только посредством традиции и миграции, но также с помощью наследственности»². В своих рассуждениях Древерман также часто прибегают к юнгианскому понятию «Самость», которое выражает итог процесса индивидуации, процесса становления человека самим собой³. Этот процесс, согласно Юнгу, за которым в этом следует Древерман, может быть символически представлен в сказках и мифах, а также в библейском тексте.

По мнению Древермана, сущность религии состоит в глубокой связи с человеческой душой, с породившими ее и оказавшими важное влияние на формирование ее символов бессознательными глубинами человеческой психики, с областью архетипов. То есть истоки религии Древерман связывает с внутренним миром человека, с его глубинными проблемами и страхами. Понять это и отказаться от односторонности при исследовании религии и мифа, увидеть их психологическую сторону, которая связана с сердцем человека и его душой, исполненной страха и надеждами – эта мысль является основой многих других размышлений в работах Древермана. Вместе с тем мы всегда должны учитывать, что человек включен

в определенное общество и что это также оказывает существенное влияние на его развитие, на становление его внутреннего мира. Внутренняя и внешняя стороны жизни человека, указанные нами, имеют важное значение для религии, а значит, неприемлемы подходы, придающие анализу какой-либо одной стороны исключительное значение⁴. По мысли Древермана, нельзя сводить религию и к ее моральному аспекту. Религиозная вера не определяется просто усилием воли, но захватывает человека. Древерман пишет: «Этика вовсе не является собственным содержанием, сущностной истиной религиозного, но, напротив, только отношение к Богу определяет значение чего-либо для человека и этическое представляет собой нечто производное, чистую функцию религиозного. Первым вопросом для человека является поэтому не вопрос о том, что я должен делать, но о том, кем я должен быть и как я должен рассматривать сам себя»⁵. Поясняя свою мысль, он говорит, что если человек не чувствует, что он принят Богом и не находит в нем опоры, то никакие нравственные требования и нормы не могут направить его к добру, ведь, как показано в библейском рассказе о Каине и Авеле, в глазах такого человека, живущего в страхе и тревогах, другой всегда будет потенциальным врагом, а исполнение моральных предписаний может служить цели подчеркнуть собственную исключительность, быть инструментом разрушения и осуждения⁶.

По мысли Древермана, анализ религии, религиозных текстов и мифов должен быть дополнен психологическим исследованием. Мы должны помнить, что основание религиозных представлений и образов лежит в области архетипов, т.е. бессознательных содержаний, которые сами по себе недоступны исследованию, но выражаются в сновидениях, сказках и мифах. Поэтому Древерман считает религию и ее образы родственными сновидению. По его мнению, религиозный текст, как и сказка или миф, является не просто текстом, но выражает нечто очень существенное и глубокое, а потому до сих пор еще захватывают наше воображение и имеют на нас, современных людей, сильное влияние. Однако что в них может трогать современного человека? Значимыми для нас оказываются заложенные в них вечные содержания и смыслы, которые несет в себе коллективное бессознательное. Древерман пишет: «если ... библейское предание в своих основных положениях снова и снова использует мифические или близкие им мотивы, чтобы сообщить самое важное, то отсюда можно сделать вывод, что для него очевидно не было более верного и подходящего пути религиозного выражения, кроме как заимствовать из глубинных слоев человеческой психики архетипические образы и таким способом *образно* выразить то, что не может быть высказано на языке фактов и понятий»⁷. Такие послания доходят до нас из прошлого, и мы стараемся раскрыть их смысл. Это похоже на диалог двух людей, живущих в разные времена, в котором один человек посылает в зашифрованном виде другому свою мысль. Чаще всего она выражена в такой форме, которая является общей для нас и тех, от кого эта мысль исходит, а потому в нас, как и в них, она пробуждает схожие эмоции и наводит на размышления. Образы, с помощью которых она передается в тексте, говорят о том, что всегда было близко человеку, выражают его страхи и надежды, его веру в возможность лучшей жизни. В библейских рассказах есть сложные общие смыслы, которые берут свое начало в сфере бессознательного, а потому увидеть их и понять в принципе может каждый человек, когда бы и где бы он ни жил. Задача психологического исследования текста состоит в том, чтобы помочь современному человеку, который в значительной мере уже утратил эту способность, в понимании глубинного содержания текстов.

Основная проблема современного западного человека – нарушение его психического равновесия в сторону большей сознательности и рацио-

нальности. Следствием этого стало пренебрежительное отношение к снам, непонимание символов и игнорирование бессознательного, которое, как учит нас психоанализ, имеет огромное значение для формирования религиозных образов и представлений. На эту особенность обращает внимание выдающийся мыслитель XX в. Эрих Фромм. Он пишет, что, с точки зрения современного человека, сны «считаются абсолютной бессмыслицей, недостойной внимания взрослого человека, который занят такими важными вещами как создание машин и который считает себя «реалистом», поскольку ничего не видит, кроме реальных вещей, которые можно использовать в своих целях; современный человек – это реалист, придумавший отдельное слово для каждого типа автомобиля, но лишь одно слово «любовь», чтобы выразить самые разнообразные душевные переживания»⁸. Здесь точно схвачено то, о чем часто говорит Древерман. Человек стал другим, – невосприимчивым к потребностям своей души и тем импульсам, которые от нее исходят. Вернуть человека к этой основе его мысли и жизни – в этом Древерман видит одну из важнейших задач, над решением которой работает психоанализ. Но пока результаты такой работы незначительны, западное мышление по-прежнему имеет односторонний характер, а западная теология – предмет острой критики Древермана – все еще, за редкими исключениями, остается абстрактной и оторванной от своего основания в душе человека⁹.

Критика западной церкви, которую Древерман связал с критикой западного стиля мышления, приобретает особую остроту, когда он анализирует особенности клерикального сознания. Древерман сам получил теологическое образование и долгое время был священником, а потому знал среду «изнутри» и понимал психологические проблемы, с которыми сталкивается человек, имеющий сан. Прежде всего в качестве одной из важнейших черт клирика он выделяет абстрактность его мышления, имеющую своей главной причиной невнимание к достижениям современных наук и, главным образом, наук о человеке. Эта абстрактность мышления и стремление во всем следовать авторитетам приводят к тому, что человек становится совершенно невосприимчивым к критике. Но такая невосприимчивость показывает, что за стеной понятий и догм человек стремится скрыть глубинный страх, который в нем живет. Он не уверен в себе и не может утвердиться в жизни иначе, кроме как обретя опору в виде догматических предписаний и канонов. Это, в свою очередь, означает отказ от самостоятельности мысли, от сомнений, ведет к подавлению собственных стремлений и желанию быть всегда оправданным¹⁰. Это также является свидетельством глубинного страха и внутренних конфликтов человека, имеющих своей основой чувство онтологической незащищенности. При этом сама проблема страха остается нерешенной. В итоге такой человек тяжело переносит критику: «на фоне онтологической незащищенности господствует постоянный страх, что все, буквально все, рухнет, если в системе Сверх-Я будет изменена одна деталь. Однако сам этот *страх* не воспринимается; он действует постоянно, но структурно встроен в систему мысли Сверх-Я таким образом, что... субъективно теологические дебаты никогда не воспринимаются как проблема страха, но представляются связанными с проблемой защиты истинной веры»¹¹. Все это может стать (и действительно часто становится) причиной лицемерия (двойственности) в отношении к тем, кто стоит выше, и постоянной уничтожающей критикой тех, кто в чем-то расходится с принятыми мнениями.

Такое состояние человека Древерман не считает нормальным. Постоянной зависимости и страху он противопоставляет свое понимание веры как укорененной в душе человека силы, которая оказывает действенное влияние на его внутренний мир и открывает ему возможность истинной любви и счастья. Вера, как назвал ее Оскар Пфистер, один из выдающихся

ся представителей пастырского душепопечения, чьи мысли родственны идеям Древермана, суть не представление и понятие, но «захваченность всей души человека»¹². Вера рождается из глубин души и приходит на помощь человеку тогда, когда он отчаялся и сомневается. Внутренний раскол и страх могут быть преодолены с помощью той психологической опоры, которую дает человеку вера. Древерман мыслит в полном согласии со словами апостола: «В любви нет страха, но совершенная любовь изгоняет страх, потому что в страхе есть мучение. Боящийся несовершенен в любви» (1 Ин 4, 18). Психологическое значение веры состоит в том, что она изгоняет из его души страхи, дает опору в жизни и помогает человеку жить, смело признавая конечность и случайность своего бытия¹³. Раз это так, то становится важной совместная работа психоаналитика и священника, которые вместе могут донести эти мысли до человека, обратившегося к ним со своими проблемами, и тем самым помочь ему. Ярким примером здесь является опять же Пфистер, который еще на заре развития психоанализа сумел оценить психологическое значение веры и написал ряд работ, прямо касающихся этих вопросов¹⁴, а также на практике реализовал идею пастырского душепопечения, основанного на психоаналитической теории¹⁵. Близки этому идеи Юнга, который писал, что «средства оказания помощи страждущим, располагаемые церковью, особенно те из них, которые ради объяснения человеку смысла происходящего вверены католическому священнику, могут оказаться... более уместными»¹⁶, чем те средства, которыми располагает обычный врач или психоаналитик и которые не могут решать вопрос о смысле и фундаменте человеческого существования.

Но религия не могла бы стать опорой человека, если бы она была абстрактным сводом правил или набором определенных представлений. Исходя из этого, Древерман понимает религиозную веру как глубоко личное отношение человека к Богу, которое можно сравнить с отношением ребенка к родителям, в особенности к матери¹⁷. Он показывает, что в религии, как и в отношениях с родителями, важную роль играет чувство любви. Значение любви тем более велико, что она представляет собой мощную созидательную силу, которая объединяет людей и дает правильный выход их стремлению любить и быть принятыми. Без любви в человеческую жизнь входят разрушение, отчуждение и страх. Но здесь имеется в виду не только человеческое чувство, ведь любовь имеет еще более глубокий метафизический аспект: это любовь к Богу, которая питает и освящает земную любовь¹⁸. Находя опору в вере, человеческая любовь становится более совершенной и чистой, а человеческой энергии дается правильное направление. В этом еще один из значимых моментов, связанных с важностью веры для жизни человека. Древерман считает веру центром религии и полагает, что как таковая она рождается из глубинных потребностей и желаний человека, которые не утратили своей значимости до сих пор, таких как потребность быть принятым, любить, чувствовать себя защищенным.

Таким образом, мы видим, в чем состоит, по Древерману, психологическое значение веры. Древерман понимает религию и оценивает значение веры в Бога преимущественно в психологических категориях. Здесь можно поставить решающий вопрос: не превратил ли тем самым Древерман христианское вероучение в своего рода психологическую теорию преодоления страха и не отрицается ли в его трудах христианское учение об историчности откровения? Именно в этом смысле его понял, к примеру, известный современный теолог Вальтер Каспер. Приведем важную цитату из его книги «Иисус Христос», из которой можно видеть сущность стоящей перед нами проблемы: «Тем, что Библия пользуется архетипами, заложенными в душе в процессе творения, доказывается, что вера иудео-

христианской традиции – универсальная религия, которая столь же стара, как и творение. Новизна христианства осуществляется на уровне новизны интерпретации символов»¹⁹. И далее: «Таким образом, Древерман не проводит различия между религией как общечеловеческим феноменом и исторически совершающимся откровением, о котором свидетельствуют Ветхий и Новый Заветы. Для него религия скорее элемент структуры сознания. Отсюда ясно, как следует понимать то, что Древерман придерживается историчности откровения, в особенности историчности Христа, и что он одновременно говорит, будто откровение не принесло никакого нового содержания. Для него историчность откровения – не форма выражения непостижимой свободы, с которой Бог выступает из своей сокрытости, чтобы открыться, что имеет характер нового и неповторимого. Откровение для него – скорее образ общечеловеческой религиозности»²⁰. Каспер также выдвинул против Древермана обвинение в гностицизме, которое связано с идеями Древермана о том, что корни религии вообще (и христианства в частности) находятся в сфере бессознательного и, научившись воспринимать «забытый язык» глубин своей души, человек будет в ином свете видеть категории спасения и откровения. В конечном счете, все сводится к познанию человеком самого себя»²¹.

Не вдаваясь в дискуссию по этому вопросу, хотелось бы отметить, что Древерман отнюдь не выходит за границы эмпирических фактов и не хочет делать никаких метафизических заявлений. Разъясняя свою позицию, Древерман пишет: «Мы вовсе не желаем высказывать некий теологически украшенный психологизм или сказать, что догматы христианства есть *лишь* образы человеческой души и ничего более. Однако Бог может открываться человеческой душе только в тех формах, которые в ней уже имеются, точно также человек может мыслить только в формах, данных в человеческом рассудке. Психология может установить наличие определенных форм чувства и представления, определенных «архетипов» в том смысле, какой этому слову придавали А. Бастиан и К. Г. Юнг, но она не может решать, соответствует ли этим субъективным формам нечто объективное»²². Здесь содержится важная мысль: Древерман, как психолог, видит свою задачу в том, чтобы перевести образы религии на язык человеческой души, понять их истоки, которые он находит в сфере архетипов. Это отнюдь не означает, что тем самым религия сводится к психологическим константам человека, что в ней отрицается наличие метафизического измерения. Но психолог Древерман не видит никакого другого пути, на котором Бог мог бы открыться человеку, кроме путей, идущих от человеческой души. Поэтому, согласно Древерману, как верно замечают исследователи, «высшее свидетельство достоверности есть укорененность положений вероучения в душевном мире человека»²³. Ход мыслей в данном случае близок Юнгу, который полагал, что Бог есть архетип Самости, доминантный действующий фактор нашей психической системы. При этом он добавлял: понять, «что Божество на нас воздействует, мы можем ... лишь посредством психики; при этом, однако, мы не в состоянии решить, исходят ли эти воздействия от Бога или от бессознательного»²⁴. Здесь встает очень важный вопрос о границах компетенции психолога. Психолог не вправе решать вопрос о бытии Бога. Для него, по словам Юнга, «речь идет о такой притягательной силе образа, которую он вначале постигает как факт, но которой затем, принимая во внимание обстоятельства, пытаются подыскать более или менее удачное рациональное объяснение»²⁵. Он фиксирует этот факт и ищет ему объяснение, основываясь на эмпирических фактах, а не заимствуя какие-то мысли из сферы метафизических аргументов, хотя при этом у него могут быть определенные мировоззренческие (философские) предпосылки.

Поэтому неправы те критики, которые говорят, что в своих работах он переходит границы эмпирического исследования²⁶. Напротив, он всячески стремится сохранить их и четко отграничивает область исследования психолога от философии и теологии. Достаточно проанализировать его знаменитую работу «Структуры зла», чтобы понять, насколько ясно он отличает психологический анализ от исторического и философского исследования. Вместе с тем он всячески стремится избежать поспешных психологических обобщений и перенесения открытых в психоанализе комплексов в сферу интерпретации текстов, которая выступает фундаментом мысли Древермана. С этой целью он использует результаты научной работы различных психоаналитических школ, не ограничиваясь каким-либо одним направлением и привлекая данные антропологии, биологии, истории религий и целого ряда других наук. Это придает его психологическому анализу корней религии и религиозных символов особую основательность. К примеру, из работ Древермана можно видеть, что он никогда не анализирует феномен страха только с позиций психоанализа, в отрыве от философских или теологических представлений о природе страха. В системе его мыслей понятие страха имеет фундаментальное значение, ведь страх – определяющее чувство в жизни человека после грехопадения. Страх является «неизлечимой раной», изъяном человека. При анализе этого феномена Древерман всегда имеет в виду также теологическое понятие греха. Связь между страхом и грехом, которая является узловым моментом мысли Древермана, представляет собой пример интересного синтеза психологии и теологии, примеров которого довольно много в работах Древермана.

На последний момент следует также обратить внимание, ведь в конечном счете целью всех усилий Древермана и основной тенденцией его работ можно считать преодоление разрыва между теологией и психологией, которую Древерман реализует в разных работах и на различных уровнях. Этой цели служит психологическое исследование библейских текстов и сказок, которое занимает значительное место в работах Древермана, к этой же цели направлены и его усилия, связанные с новой (психологической) интерпретацией традиционных теологических категорий, – например, понятия «грех», а также его мысли о психологическом значении веры. К чему в теоретическом отношении ведет совместная работа психоанализа и религии? От этой совместной работы психоанализ и теология приобретут многое, потому что они будут взаимно обогащать друг друга: психоанализ, который часто впадает в крайний эмпиризм, благодаря взаимодействию с теологией сможет оценить значение духовного измерения и увидеть, что очень многие проблемы человека имеют мировоззренческое основание. Для теолога или священника такое взаимодействие важно тем, что, изучая современную психологию, он сможет глубже понять нынешнее состояние человека. Таким образом теология сможет избежать опасности стать абстрактным знанием и пройти мимо духовных запросов сегодняшнего человека²⁷. Это, по мнению Древермана, также имеет важное значение, ведь упрощенный взгляд на проблемы современного человека, по сути, означает игнорирование сложности его жизни и непонимание тех бессознательных мотивов и импульсов, которые оказывают существенное влияние на жизнь и решения человека.

Вследствие указанной комплексности исследований Древермана, разнообразия подходов, которые он использует для решения поставленных задач, о нем трудно говорить как о психологе религии. Скорее можно говорить о наличии в его трудах элементов психологии религии, которые, как мы видим, имеют для него большое значение. Интересно также, что Древерман нигде не дает определения религии. Однако он постоянно описывает ее, стремясь с разных сторон показать, что ее основание находится в бессознательных глубинах души, и тем самым подчеркивая важность именно психологического анализа религии.

С другой стороны, работы Ойгена Древермана оказываются значимыми потому, что в них можно найти оригинальную попытку выстроить диалог религиозного и научного мировоззрения (психоанализа). На этом пути обнаруживается множество нерешенных вопросов, контуры которых мы набросали вкратце и за решение которых Древерман берется. В этом состоит одна из его заслуг, значение ее не оспаривают даже его критики. В этой сфере располагается основное поле приложения усилий Древермана, в рамках которого разворачивается его мысль и из которого она, с одной стороны, следуя в этом традициям глубинной психологии, движется в направлении психологического анализа библейских текстов и раскрытия глубинных истоков религии, а с другой, – в сторону свободомыслия и критики современного состояния западной церкви. Этот синтез удивителен и своеобразен, он свидетельствует о стремлении к обновлению в теологической мысли, выразителем которого и стал Древерман. Не случайно, что его идеи активно обсуждались и продолжают вызывать неизменный интерес исследователей на Западе. В своих работах Древерман сделал смелую попытку обновления теологии путем ее сближения с современными науками о духе (с психоанализом) и тем самым сделал шаг на пути ее приближения к проблемам конкретного человека. Это одна из важнейших задач, которую он ставил перед собой. Последовательно провести эту мысль и не впасть при этом в психологизм, т.е. избежать проблем, на которые указывали его критики, сложно, однако сама попытка сделать этот шаг вперед и ответить на духовные запросы своего времени, используя знания, накопленные современной психологией, уже делает Древермана одним из интересных и ярких представителей современной западной мысли.

Библиографический список

- Каспер В. Иисус Христос. – М.: Библейско-Богословский Институт им. Св. Апостола Андрея, 2005.
- Рязанова Е.В. Священник Ойген Древерманн и некоторые проблемы проникновения психологии в католическую Церковь // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. Информационно-аналитический бюллетень. – 1998. – № 1–2.
- Фромм Э. Забытый язык. Введение в науку понимания снов, сказок и мифов // Фромм Э. Душа человека. – М.: Республика, 1992.
- Юнг К.Г. Отношения между Я и бессознательным // Сознание и бессознательное. – М.: Академический проект, 2007.
- Юнг К.Г. Ответ Иову. – М.: Канон +, 2006.
- Юнг К.Г. Психоанализ и спасение души // Бог и бессознательное. – М.: Олимп; АСТ – ЛТД, 1998.
- Drewermann E. Tiefenpsychologie und Exegese. Bd. 1. – Olten und Freiburg im Breisgau: Walter –Verlag, 1985.
- Drewermann E. Strukturen des Bösen. Bd.1- 3. – 6. Auflage. – Paderborn – München – Wien – Zürich: Ferdinand Schöningh –Verlag, 1988.
- Drewermann E. Psychoanalyse und Moralthologie. Bd. 1-3. – Mainz: Matthias – Grünewald – Verlag, 1983.
- Drewermann E. Wir glauben, weil wir lieben. Woran ich glaube. – Düsseldorf: Patmos – Verlag, 2010.
- Drewermann E. Kleriker: Psychogramm eines Ideals. – 9. Auflage. – Olten und Freiburg im Breisgau: Walter –Verlag, 1990.
- Lang B. Die Bibel neu entdecken. Drewermann als Leser der Bibel. – München: Kösel – Verlag, 1995.
- Pfister O. Die Illusion einer Zukunft. Eine freundschaftliche Auseinandersetzung mit Prof. Dr. S. Freud // Imago. – Bd. XIV (1928).
- Drewermann E. Endlichkeit – Transzendenz // Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe. 4 Bde. – Bd. 1. – München: Kösel – Verlag, 1984. – S. 220.

Pfister O. Die psychoanalytische Methode. Eine erfahrungswissenschaftlich – systematische Darstellung. – 3. Auflage. – Leipzig, 1924.

¹ Lang B. Die Bibel neu entdecken. Drewermann als Leser der Bibel. – München: Kösel – Verlag, 1995. – S. 44.

² Юнг К. Г. Психология и религия / пер. с англ. А.М. Руткевича // Юнг К. Г. Архетип и символ. – М.: Renaissance, 1991. – С.165.

³ Юнг К. Г. Отношения между Я и бессознательным / пер. с нем. В. Бакусева // Юнг К. Г. Сознание и бессознательное. – М.: Академический проект, 2007. – С. 66–67, 80.

⁴ Drewermann E. Tiefenpsychologie und Exegese. Bd. 1. – Olten und Freiburg im Breisgau: Walter – Verlag, 1985. – S. 52–54.

⁵ Drewermann E. Strukturen des Bösen. Bd. 3. – 6. Auflage. – Paderborn – München – Wien – Zürich: Ferdinand Schöningh – Verlag, 1988. – S. LXXI.

⁶ Ibid. S. LXXII. Idem. Psychoanalyse und Moralthologie. Bd. 1. – Mainz: Matthias – Grönewald – Verlag, 1983. – S. 175.

⁷ Drewermann E. Tiefenpsychologie und Exegese. Bd. 1. – Olten und Freiburg im Breisgau: Walter – Verlag, 1985. – S. 98–99.

⁸ Фромм Э. Забытый язык. Введение в науку понимания снов, сказок и мифов / пер. с англ. Т. И. Перепеловой // Фромм Э. Душа человека. – М.: Республика, 1992. – С. 183.

⁹ Drewermann E. Psychoanalyse und Moralthologie. Bd. 1. – Mainz: Matthias – Grönewald – Verlag, 1983. – S. 10 – 13, 17, 51, 63, 69–71, 173.

¹⁰ Drewermann E. Wir glauben, weil wir lieben. Woran ich glaube. – Düsseldorf: Patmos – Verlag, 2010. – S. 40–41.

¹¹ Drewermann E. Kleriker: Psychogramm eines Ideals. – 9. Auflage. – Olten und Freiburg im Breisgau: Walter – Verlag, 1990. – S. 147.

¹² Pfister O. Die Illusion einer Zukunft. Eine freundschaftliche Auseinandersetzung mit Prof. Dr. S. Freud // Imago. – Bd. XIV (1928). – S. 181.

¹³ Drewermann E. Endlichkeit – Transzendenz // Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe. 4 Bde. Bd. 1. – München: Kösel – Verlag, 1984. – S. 220.

¹⁴ См., например: Pfister O. Analytische Seelsorge. Einführung in die praktische Psychoanalyse für Pfarrer und Laien. – Göttingen, 1927.

¹⁵ Pfister O. Die psychoanalytische Methode. Eine erfahrungswissenschaftlich – systematische Darstellung. – 3. Auflage. – Leipzig, 1924. – S. 37–39, 41, 66, 83–84, 99, 175, 222–223, 292–293.

¹⁶ Юнг К. Г. Психоанализ и спасение души // Юнг К. Г. Бог и бессознательное. – М.: Олимп; АСТ – ЛТД, 1998. – С. 77.

¹⁷ Drewermann E. Strukturen des Bösen. Bd. 2. – 6. Auflage. – Paderborn – München – Wien – Zürich: Ferdinand Schöningh – Verlag, 1988. – S. 23 – 24, 66, 236, 561 – 562. Idem. Der Herr ist mein Hirte oder: Der Kopf des Orpheus // Feuer in der Nacht. Ein Lesebuch zur Zukunft von Glaube und Kirche. – Düsseldorf: Patmos – Verlag, 1988. – S. 39–40.

¹⁸ Drewermann E. Psychoanalyse und Moralthologie. Bd. 2. – Mainz: Matthias – Grönewald – Verlag, 1983. – S. 12, 67.

¹⁹ Каспер В. Иисус Христос / пер. с нем. И. Крекшина. – М.: Библийско-Богословский Институт им. Св. Апостола Андрея, 2005. – С. XX.

²⁰ Там же. – С. XX – XXI.

²¹ Kasper W. Tiefenpsychologische Umdeutung des Christentums? // Quaestiones Disputatae. – Freiburg – Basel – Wien: Edition Herder, 1988. – S. 20. Ἰὴ ἰδοὺ: Müller – Goldkuhle P. Das Gespräch muss weitergeben. Anmerkungen zu Eugen Drewermann und seinen Kritikern // Herder – Korrespondenz. Monatshefte für Gesellschaft und Religion. – Freiburg – Basel – Wien: Edition Herder, 1988. – Jg. 42. – S. 534–535.

²² Drewermann E. Strukturen des Bösen. Bd. 2. – 6. Auflage. – Paderborn – München – Wien – Zürich: Ferdinand Schöningh – Verlag, 1988. – S. XXVI. Ἦν δὲ αὖ: Idem. Worum es eigentlich geht. Protokoll einer Verurteilung. – 2. Auflage. – München, 1992. – S. 237.

²³ Рязанова Е. В. Священник Ойген Древерманн и некоторые проблемы проникновения психологии в католическую Церковь // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. Информационно-аналитический бюллетень. – 1998. – №1 – 2. – С. 110.

²⁴ Юнг К. Г. Ответ Иову / пер. с нем. В. Бакусева, А. Гараджи. – М.: Канон +, 2006. – С. 232.

²⁵ Юнг К. Г. Введение к книге Victor White «Gott und das Unbewusste» / пер. с нем. В. Терина // Юнг К. Г. Бог и бессознательное. – М.: Олимп; АСТ – ЛТД, 1998. – С. 20.

²⁶ См., например: Bucher A. A. Tiefenpsychologie und Exegese? Anmerkungen zum Psychologiekonzept Eugen Drewermanns // Herder – Korrespondenz. Monatshefte für Gesellschaft und Religion. – Freiburg – Basel – Wien: Edition Herder, 1988. – Jg. 42. – S. 118.

²⁷ Drewermann E. Psychoanalyse und Moralthologie. Bd. 1. – Mainz: Matthias; Grönewald; Verlag, 1983. – S. 57 – 58.; Ibid. – Bd. 3. – S. 12, 206.



Мощанская О.Л.

ОППОЗИЦИЯ «РАЙ» – «АД» В ХУДОЖЕСТВЕННОМ ВОСПРИЯТИИ АНГЛОСАКСОВ И ДРЕВНИХ РУСИЧЕЙ

Аннотация. Основная проблема исследования – изучение типологических сходжений в художественном наследии англосаксов и древних русичей. Анализ таких произведений как «Грехопадение» и «Хождение Богородицы по мукам» позволяет выявить черты сходства и различия при изображении ада. Сопоставление «Феникса» и «Отца нашего Агапия» дает представления об особенностях восприятия рая англосаксов и древних русичей.

Ключевые слова: сравнительное религиоведение, англосаксы, русичи, рай, ад, типологические сходжения, особенности художественного видения мира.

Изучение представлений англосаксов и древних русичей о Вселенной помимо сходства в восприятии позволяет выявить становление национального своеобразия уже на ранней ступени литературного развития. В этом плане любопытно сравнить особенности изображения ада и рая у англосаксов («Грехопадение», «Феникс») и у древних русичей («Хождение Богородицы по мукам», «Сказание отца нашего Агапия»). У англосаксов истоки художественного воплощения ада восходят к изображению бездны, где обитали чудовища в «Беовульфе». В народном героическом эпосе ареной схваток добра и зла стало пространство, ограниченное стенами (дворец Хигелака Хеорот, жилище Гренделя и его матери) или берегами (море, которое Беовульф очистил от нечисти, победив морезителя). Добро воплощено в образе богатыря и его подвигах, зло – в омерзительных образах чудовищ, в убийствах и междоусобицах. Душа человека пока еще не стала, как это происходит в «Грехопадении», полем сражения доброго и злого начал.

«Беовульф»¹ (далее при цитировании – номера строк) запечатлел характерное для западно-европейского Средневековья вертикальное представление об устройстве Вселенной: середина мироздания – «дом и усадьба» людей («срединный мир»), вершина мироздания – Бог, внизу – бездна и чудовища. В поэме еще нет четкого представления о рае и аде. Бог, адское пламя, Каин только упоминаются в произведении. Так, чудовище Грендель, нападающее на светлый Хеорот, ведет свой род от Каина. Он назван язычником и осужден на адские муки (107, 794).

У англосаксов горы, утесы, пещеры таят смертельную угрозу для людей. Чудовища живут в бездне, которую от мира людей отделяет невидимая граница: олень, преследуемый охотником, скорее отдаст ему жизнь, «нежели ступит в темные чаши» и т.д. В бездну приходится спускаться «по волчьим скалам, обветренным кручам». Там «стремнина гремит в утесах, поток подземный... он топь образует на низких землях; сплетает корни заиндевелая чаша над теми трясинами, где по ночам появляется чудо – огни болотные... страшное место! – когда же буря тлетворным

ветром дышит над водами, вздымаются волны, мрачнеет воздух, небо плачет» (1358-76).

В создании картины бездны приведенные выше реалистические детали, свойственные северной природе, сочетаются с фантастическими мотивами: «ущелье, кишашее нечистью», «волны, кипящие кровью», «морские драконы, лежащие на отмелях» (1420–40).

Тьма, мрак, огонь, тлетворный воздух, омерзительные создания станут традиционными свойствами адской бездны. Но автор «Беовульфы» не населяет логово чудовищ мучениками, страдающими за грехи. Для самого Гренделя и его матери наказанием является отторжение от людей, а не место их обитания, которое соответствует их наклонностям и в котором они чувствуют себя в безопасности.

«Грехопадение»² – отрывок из стихотворной книги «Бытие», приписываемой легендарному поэту Кэдмону. Конфликт «Грехопадения» – конфликт между Богом и возгордившимся «дерзким ангелом». Он дан в эпической традиции: небесная обитель напоминает Хеорот, Бог наделен чертами «государя-всевластителя», пространство, куда за дерзкие речи, спесь и непослушание низвергнут Сатана, аналогично месту обитания чудовищ в «Беовульфе».

Контрастные образы «темного пекла», «негаснущего огня», «стужи лютой, холода и пламени» повторяются в нарастающей степени: «жар жестокий», «пар ядовитый», «туман и темень», затем – «ад пекучий», «бучило пламенное». Наконец, появляется образ-обобщение – «страна иная, огнем напоенная, лютым пламенем». «Иная страна» – адское пространство, как и бездна в «Беовульфе», имеет границы: «тесное место», «бездна с небесным краем». Она характеризуется отсутствием света: «страна бессветная». Потустороннее пространство изображается с помощью конкретных земных образов и понятий, которые, однако, приобретают символическое значение.

Ад дается не только в изображении песнопевца, но и через восприятие Сатаны. В своей «вотчине», как называет Сатана ад, он выступает и в роли мучника, и в роли мучителя. Стужа и пламень ада после райского блаженства представляются Сатане непереносимыми. Он говорит о «гиблом месте», в котором «огонь не гаснет», о «пламени в нещадной бездне», о «тьме крошечной».

В отличие от чудовищ, у которых «поганое тело», которые, не прибегая к обману и искушению, зверски убивают своих врагов, устрашая их своим обликом и силой, Сатана, вернее зло в его облике, получает иное художественное воплощение. Он, «дерзкий ангел», имеет «блистательный облик» и преследует цель погубить душу человека и тем самым бросить вызов самому Богу. Новое в создании зла в «Грехопадении» – контраст между видимостью и сущностью. В «Беовульфе» мы встречаем традиционное противопоставление света-добра тьме-злу. В «Грехопадении» светлые краски, когда речь идет о Сатане, прикрывают зло. Мотив «обманчивого света» появляется и в изображении пространства: «видение» Евы, когда ей под влиянием Сатаны кажется, что «свет сияет», что она вся «озарена сиянием». После грехопадения человека и истинный свет, и «обманчивый» исчезают. Пространство, меняясь в худшую для человека сторону, во многом предвосхищает адское: «градобойные тучи», «град с небес», «морозы», «жар безжалостный» – сочетание антагонистических, одинаково губительных для человека понятий.

В «Грехопадении» Сатана и его посланец действуют от имени добра, прикрываясь именем Бога, прибегая ко лжи и обману, выраженному в словесной форме. Светлые краски пространства, которые привиделись Еве под влиянием Сатаны, не результат победы над злом, как это имело место в «Беовульфе» после побед богатыря над чудовищами, это ложное, обманчивое восприятие отдельного человека.

Мотив искушения человека нечистой силой, приводящего к гибели его души, в «Беовульфе» лишь намечен и связан с образом Херемода. О Херемоде, побежденном нечистой силой, в поэме говорится очень кратко: растерял «храброту, мощь души и рук, попал под власть адской силы и был погублен злолукавым врагом, сокрушившим его бурей бедствий» (901-903). Затем эта характеристика расширяется до притчи, свидетельствующей о наказаниях, ожидающих гордецов. Бог возвысил Херемода над народами, дал ему власть над людьми: «целый мир под пятой у него». Переполнилась гордыней душа Херемода, и стрела «посланца адских сил» проникает в нее, заставляя Херемода отвернуться от Бога благостного (1719-1757). Хереمود гибнет, не осознавая причины гибели.

Автор «Грехопадения» уже в состоянии показать сомнения и колебания человека перед поступком. Адам ощущает себя «слабым» еще до грехопадения не только по сравнению с Богом, но и с посланцем ада: «слаб я постигнуть речей значенье». Осознанием своей слабости герой-человек отличается от героя-богатыря.

Если в «Грехопадении» показан путь человека к аду, а последний пока заселен только Сатаной и его «воинством», испытывающими «страшные муки», то в апокрифе «Хождение Богородицы по мукам» ад заполнен грешниками, которые в земной жизни преступили заповеди Божьи. В «Грехопадении» Сатана поднимается из ада, чтобы побудить первых людей на земле нарушить запрет Бога и тем самым обречь их на муки. В апокрифе Богородица спускается в ад, чтобы увидеть и облегчить страдания грешников. Мотив искушения человека, о котором шла речь, заменяется мотивом сострадания к нему, «плача» по поводу его участи.

Апокрифы (греч. – тайный, сокровенный) по происхождению – памятники переводные. Темы апокрифов – добро и зло, рай и ад, создание мира и человека. Они испытали влияние древнерусской литературы и устного народного творчества, функционировали в виде легенд и духовных стихов. Творчески переработанные сознанием древних русичей, апокрифы отражали и особенности их мировосприятия.

«Хождение Богородицы по мукам»³ дошло до нас в значительном количестве русских списков, из которых древнейший относится к XII в. Оно позволяет судить о представлениях, сформировавшихся у древних русичей об аде, о наказании за грехи и о милосердии. В нем встречаются символы, характерные и для «Слова о полку Игореве»: солнце, месяц, Хорс, Троян, Верес и др. Но воспринимаются они в ином ключе. События, ставшие содержанием «Грехопадения», в апокрифе лишь упоминаются. Господь в ответ на мольбы Богородицы о снисхождении к грешникам напommает ей, как он создал человека, а тот нарушил его запрет и был изгнан из рая.

Само представление об аде у англосаксов и русичей сходно, но форма апокрифа иная – странствие («хождение») Богородицы в сопровождении архангела Михаила по аду. Эта «подвижная» форма позволяет автору показать все «адское» пространство, многообразие персонажей, населяющих его. «Потусторонний мир» в «Хождении Богородицы по мукам» – особое пространство, определяемое сторонами света. Ад разверзается на юге. «Огненные облака», «горящие столы», на которых мучаются грешники, находятся на севере.

Воссоздаваемое с помощью черной и красной красок пространство приобретает все более зловещий облик. По мере знакомства Богородицы с адом мрак переходит во «тьму великую», «глубокую тьму»; «огненная река» – в «огненное облако», в «огненные столы» с горящими на них грешниками, в «опаляющий огонь» и, наконец, в «реку огненную – словно кровь». Мрак и огонь наполнены людьми, обреченными за прегрешения на муки. Последние изображаются в чувственно-конкретной форме: грешник, по-

едаемый червями, повешенный за ноги, женщина, изо рта которой выползают змеи и поедают ее, мужчина, исходящий кровью, его язык скрутило пламя и т.д.

Среди грешников – те, кто не верил в «Отца и Сына и Святого Духа», в Богородицу, те, кого проклинали родители, кто враждовал между собой, людоеды, блудницы, клятвопреступники, те, кто не почитал священников, клеветники, сводники, церковники, наживавшиеся на церковном добре и не выполнявшие свой долг, воры, пьяницы, те, кто не знал милосердия и творил беззаконие. Социальное положение грешников различно: от ростовщиков до князей. В картине, рисующей самые страшные мучения («великие мучения»), соединяются все образы, традиционные для ада: река, воды которой клокочут как в котле, глубокая тьма, пресмыкающиеся.

«Срединный мир» входит в произведение лишь через упоминания занятий и прегрешений грешников при жизни. Горний мир в апокрифе только намечен. Он, как и в «Грехопадении», контрастирует с преисподней. Это «высота небесная», свет и прежде всего милосердие – мотив, который отсутствовал в англосаксонской поэме.

Весь апокриф пронизан утверждением необходимости милосердия и сострадания, олицетворенными в образе Богородицы, ее слезах по поводу мук самых страшных грешников. Трижды повторенное моление Богородицы за страждущих, обращенное к Богу, настойчивость, проявленная ею во время неоднократных призывов к Всевышнему, отказывающему грешникам в прощении, ее готовность разделить страдания находящихся в аду («пусть буду и я мучиться с христианами») достигают своей цели. Грешники получают временное отдохновение от мук: от Великого Четверга до Троицына дня.

Гуманизм автора апокрифа, духовное начало, заключенное в нем, постепенно становятся преобладающими в русской средневековой культуре. Не случайно о «Хождении Богородицы по мукам» как «монастырской поэмке», послужившей литературным образцом для «Легенды о Великом инквизиторе», вспоминает Иван Карамазов в «Братьях Карамазовых» Ф.М.Достоевского. Он рассказывает Алеше об этом апокрифе: «Есть, например, одна монастырская поэмка (конечно, с греческого): Хождение Богородицы по мукам, с картинками и со смелостью не ниже дантовских»⁴. Влияние апокрифа ощущается и в названии романа А. Толстого «Хождение по мукам».

«Феникс» (Канон Кюневульфа, 750-850 гг.)⁵ стоит у истоков традиции художественного воспроизведения мечты о рае, «блаженной земле» в английской литературе. Апокриф «Сказание отца нашего Агапия» (Успенский сборник), XII в.)⁶ начинает ту же традицию в русской литературе. Оба произведения восходят к греческим источникам, соответственно переработанным англосаксонским и славянским мировосприятием, прежде всего фольклорным.

Как же изображается в англосаксонской поэме и древнерусском апокрифе то, что «не видел глаз и не слышало ухо»?

Поэма «Феникс» входит в «Канон Кюневульфа» (750-850 гг.). Имя «Кюневульф» вплетено рунами в заключительные строчки четырех поэм: «Христос», «Юлиана», «Елена», «Судьба апостолов». Поэма состоит из двух частей. В первой излагается история легендарной птицы Феникс. Основой для изложения послужила латинская поэма философа и писателя Лактанция (ум. около 340 г.), передающая легенду о сказочной птице, воскресающей из пепла. Античная традиция соединяется с христианской: Феникс олицетворяет праведников-христиан, которые после Страшного суда заслужили вечное блаженство. Вторая часть поэмы рисует «блаженную землю», где после кончины найдут успокоение праведники.

В сходном восприятии образ Феникса встречается и в работах Тертуллиана, – например, в трактате «О воскресении плоти», являясь примером использования античной легенды в целях христианского поучения. Философ дает впечатляющую картину угасания дня, когда «все помрачается, молчит, цепенеет, повсюду наступает затишье и все скорбит о погибшем свете». Он преклоняется перед величием мироздания, ибо день возвращается вновь, «возвращается зима и лето, весна и осень со своими силами, свойствами и плодами». Все «сотворенное восстанавливается». Феникс, в представлении Тертуллиана, – «полнейший и достовернейший образ надежды людей (а не только природы) на воскресение, ибо это существо одушевленное, подвластное и жизни, и смерти». «Умирая по своей воле», Феникс обновляется; умирая и возвращаясь в день своего рождения, Феникс является там, «где никого не было, вновь та, которой уже не было, иная и та же самая»⁷.

Как уже упоминалось, апокрифы Древней Руси по происхождению – памятники переводные, но они, как и легенда о Фениксе у англосаксов, были переработаны славянской традицией, традицией устного народного творчества. Русский перевод «Сказания отца нашего Агапия» с греческого известен в списке XII в., в составе Успенского сборника.

Как видим, оба памятника связаны с греческой традицией, но последняя подверглась серьезному воздействию национальных традиций, связанных прежде всего с фольклорными источниками.

По форме поэма «Феникс» – описание «блаженной земли». Присутствие рассказчика ощущается лишь в первой строке («как не раз я слышал»).

«Сказание отца нашего Агапия» – последовательный рассказ о том, как отец Агапий достиг рая, преодолев трудности на пути туда, и вернулся назад, чтобы поведать людям об увиденном. В апокрифе мы наблюдаем сочетание мотивов, присущих жанру «видения» (голос, который слышит Агапий, сон Агапия и пробуждение), и мотивов, свойственных жанру «хождения» (странствие Агапия, трудности, которые он преодолел на своем пути).

В обоих памятниках «блаженная земля» находится на острове, которого достичь очень трудно. В «Фениксе» – это «дольний остров», «дивно содеянный» «гордомогучим», «горним» создателем, это «земля далекая, людям недоступная». «Место, никому не ведомое», где очутился отец Агапий, находится далеко за морем и труднодоступно для людей.

Итак, отдаленность и труднодоступность пространства – характерные черты произведений. Райское пространство возникает в привычном облике «земли», но «земли далекой, людям недоступной, вживе недостижимой». Ограниченность пространства выражается в том, что «блаженная земля» – остров, но остров необычный не только своим предназначением, но и тем, что его берега не имеют четких границ: они «неземным духом чудесно овеяны».

В «Фениксе» «блаженная земля» получает характеристику с помощью приемов, уже известных в англосаксонской поэзии: бытовые детали, природа, музыка. Но используются они во имя новой цели – воссоздать мир, отличный от земного и его превосходящий. В «блаженную землю» попадают через «врат благодарных створы», т.е. сходно с тем, как входят во дворец, замок, дом. В поэме перечисляются свойства суровой северной природы, знакомые по героическому эпосу и элегиям англосаксов. Но в данном случае они призваны не оттенить подвиги богатыря и страдания скитальцев. Их назначение – подчеркнуть иные условия, которые ждут праведников. В раю нет ни снега, ни ливня, ни дыхания стужи, ни летучего пламени, ни утесов, ни скал клыкастых, ни пещер, ни провалов. Автор трижды возвращается к характеристике острова через отрицание. Первое и третье перечисления перекликаются. Те явления, которые названы

в первом случае, получают развернутую характеристику в третьем. «Снега» превращаются в «снежные вихри жестокие», «дыхание стужи» – в «стужу лютую, колющую людей студеными ледышками», «ливни» – в «дождевые потоки». Второе же изображение природы через отрицание связано непосредственно с характеристикой местности. В нем утверждается, что на острове нет примет местности, где обитали драконы: «ни утесы, ни скалы, ни утесы клыкастые, ни каменные уступы в поднебесье там не вздыбаются» и т.д. Необходимо отметить выразительность реалистических деталей в зарисовках северной природы.

Природа «блаженной земли» необычна и ярка для Севера: «сокровенная равнина», «лес зеленый», «чистая и беспечальная счастья обитель, цветущая непрестанно», «лугами цветущая», «тишайший остров, под небесами высокими вознесенный к звездам. Светлые там приветливы древесные рощи, леса эти солнечны, непрестанно плодоносящие, цветы там блистают, листья зеленеют вечные на ветках по воле Господа, и зимой, и летом лес изобилует дивными плодами, и никогда не вянет листва под небосводом ...воды струятся, чудным течением ключи изливаются, текут в берегах, луга омывая, ручьи величавые из чащи леса», «...всегда великолепны деревья под бременем зрелых, сладких, сочных и смачных во всякое время» плодов, «веселая роща», «лес великий, светлейший», «цветущий непрестанно».

Как видим, изображение цветущей природы идет также по линии нарастания параллельно с усилением отрицательных свойств, которым нет места в раю. От «леса зеленого» до «леса великого, светлейшего» в конце, от равнины, «цветущей непрестанно», – к более развернутой характеристике. В целом же природа дается в контрастном восприятии: «равнина» в раю – и «обрывистые скалы» в земной жизни, постоянные свет, тепло и вечнозеленые деревья «блаженной земли» – и лютые стужа, ветры, снег «срединого мира». Но воспроизведение англосаксами незнакомой им природы отличается отвлеченностью по сравнению с реалистически выписанными деталями северной природы.

В обоих случаях картины природы служат созданию образа во многом символического – «блаженной земли», которой хотя никто и не видел, но в существование которой большинство людей верило. В «Сказании отца нашего Агапия» Агапий, оказавшись в «совсем незнакомом месте», видит «различные деревья и цветы разные цветущие, и разнообразные плоды, которых никто никогда не видел». Этот мотив необычных цветов и плодов повторяется, когда Агапий после встречи с Христом оказался у старца. «На столе лежал хлеб белее снега, а у скамьи был источник белее молока и слаще меду, на столе лежали гроздьями множество ягод – и багряные, и красные, и белые, и были там разные плоды и цветы, и вещи, никем не виданные». В «Сказании отца нашего Агапия» используется сходный с «Фениксом» прием повторения и усиления, встречаются и сходные моменты в изображении рая.

Но, как представляется нам, выявление различий в представлениях о рае более любопытно, чем констатация сходства. Необходимо оговориться: мы ограничиваемся рассмотрением различий в произведениях именно в воспроизведении рая, не касаясь формы англосаксонского и древнерусского памятников. Изображение рая у англосаксов связано непосредственно с земными образами и касается прежде всего характеристики пространства (об этом речь шла выше). Временные границы существования «блаженной земли» определяются началом и концом мироздания. Она «от века покоится», не пострадала от потопа. Обычное земное время отсутствует в произведении, плоды на деревьях не вянут и «долу не упадают», цветы и деревья «цветут непрестанно». Но время в «блаженной земле» эсхатологическое: земля существует, «покуда творцом не будет разруше-

но древнее, сотворенное им в начале». Те же, кто достоин вкусить блаженства на этой земле, не изображаются.

Тот же прием отрицания, который мы встречали при изображении пространства, употребляется при перечислении свойств, которых не должно быть у праведников. На острове нет недостатков, присущих человеку. Нет «...ни ненависти, ни мести, ни злобы, ни слабости, ни слезной скорби, ни старости, ни усталости, ни жестокой смерти, ни пагубы, ни безутешности, ни напастей лютых, ни греха, ни худа, ни лихих раздоров, ни голода...».

В этом перечислении отрицательных качеств человека ощущается влияние христианского учения и мечта людей об иной жизни.

Безусловно, в раю, в котором побывал Агапий, эти качества тоже отсутствуют. Но если англосаксонского поэта волновали природные катаклизмы и земные распри и он с необычайной силой выразительности подчеркивал их отсутствие в раю, то древнерусский автор больше внимания уделяет духовному началу. В чем же это выражается?

Во-первых, о том, что он оказался в раю, Агапий узнает от Христа. Во-вторых, Христос объясняет Агапию, что плоды, которые он видел, – пища апостолов и душ праведных. В-третьих, стол, на котором у старика стоят яства, – стол Господень, плоды, которые видит на нем Агапий, – души человеческие, принявшие образ плодов, ибо смертный не может их видеть. Свет, которым залит рай, – свет ангелов и праведных душ. После того, как Агапий попробовал из райского источника, его ум «просветлел». Непогода и несчастья людей в «Сказании отца нашего Агапия» не просто отсутствуют: они отступают перед Божьей волей. Возвращаясь из райской земли, Агапий встречается с корабельщиками, которые обессилели от морских бурь и голода. Райский хлеб напитал всех, не уменьшаясь в размерах, а бури превратились в попутный ветер.

Итак, в рассмотренных произведениях так называемая «вторая реальность» становится основным объектом изображения, но воспроизводится она с помощью традиционных мотивов и средств. На примере этих произведений можно наблюдать оформление христианского мироощущения. «Феникс» доносит до нас всю яркость чувственного представления о рае и этим ограничивается. В поэме языческое мироощущение преобладает над христианским, происходит адаптация языческой культуры к новым ценностям. И в том и в другом случае рай – реально существующий прекрасный сад, находящийся за высокой оградой, полный необычных цветов и плодов, сладкозвучного пения. Но древнерусский певец показывает трудность проникновения в рай. Тяжелая дорога, которую преодолевает Агапий, – это и реальный путь, и духовный путь следования за Господом.

Усиление духовного начала в «Сказании отца нашего Агапия» можно объяснить и временной дистанцией между памятниками, и особенностями мироощущения древнерусского поэта. Внимание к духовному началу явится одной из ведущих черт последующего развития русской литературы.

Библиографический список

Беовульф. Старшая Эдда. Песнь о Нибелунгах / пер. В. Тихомирова. – М.: Художественная литература, 1975. – 751 с.

Блаженная земля // Древнеанглийская поэзия / пер. В. Тихомирова. – М.: Наука, 1982. – С. 90–94.

Грехопадение // Древнеанглийская поэзия / пер. В. Тихомирова. – М.: Наука, 1982. – С. 95–132.

Достоевский Ф. М. Собрание сочинений: В 10 т. – Т. 9. – М.: Художественная литература, 1958. – 620 с.

Сказание отца нашего Агапия // Памятники литературы Древней Руси: XII век. – М.: Художественная литература, 1980. – С. 155–165.

Тертуллиан Квинт Септимий Флорент. О воскресении плоти // Тертуллиан. Избранные сочинения. – М.: Прогресс, 1994. – 448 с.

Хождение Богородицы по мукам // Памятники литературы Древней Руси: XII век. – М.: Художественная литература, 1980. – С. 167–184

¹ Беовульф. Старшая Эдда. Песнь о Нибелунгах / пер. В. Тихомирова. – М.: Художественная литература, 1975.

² Грехопадение // Древнеанглийская поэзия / пер. В. Тихомирова. – М.: Наука, 1982. – С. 95–132.

³ Хождение Богородицы по мукам // Памятники литературы Древней Руси: XII век. – М.: Художественная литература, 1980. – С. 167–184.

⁴ Достоевский Ф. М. Собрание сочинений: В 10 т. – Т. 9. – М.: Художественная литература, 1958. – С. 310.

⁵ Блаженная земля // Древнеанглийская поэзия / пер. В. Тихомирова. – М.: Наука, 1982. – С. 90–94.

⁶ Сказание отца нашего Агапия // Памятники литературы Древней Руси: XII век. – М.: Художественная литература, 1980. – С. 155–165.

⁷ Тертуллиан Квинт Септимий Флорент. О воскресении плоти // Тертуллиан. Избранные сочинения. – М.: Прогресс, 1994. – С. 211.

Каримжан Фаззех

РЕЛИГИОЗНАЯ СОСТАВЛЯЮЩАЯ КОНФЛИКТА ТРАГЕДИИ Н.П. НИКОЛЕВА «СОРЕНА И ЗАМИР»

Аннотация. В статье исследуется религиозный компонент пьесы Н.П. Николева «Сорена и Замир», который иллюстрирует оригинальную интерпретацию решения актуальной для русской классицистической трагедии последней трети XVIII в. проблемы тирана на престоле. Своеобразие сюжетной коллизии в пьесе Николева проявляется в новаторской, по сравнению с синхронными текстами аналогичной тематики трактовке событий из времен Киевской Руси, в частности отображения не только политического, но и конфессионального конфликта между православной Русью и языческим Востоком.

Ключевые слова: Н.П. Николев, трагедия, Мстислав, половцы, православная Русь, языческий Восток.

Драма Н.П. Николева «Сорена и Замир» по содержанию и характеру конфликта являет собой весьма выразительную иллюстрацию жанра тираноборческой трагедии, широко представленного в русской драматургии последней трети XVIII в. Первый опыт создания произведения антитираннистической направленности принадлежит А.П. Сумарокову, автору пьесы «Дмитрий Самозванец». Характеризуя политическую идею трагедий Сумарокова, Г.А. Гуковский отмечал, что его пьесы «должны были явиться... училищем для царей и правителей российского государства, прежде всего училищем для российского дворянства, которому Сумароков брался объяснить и показать, чего оно должно требовать от своего монарха и чего оно должно не допускать в его действиях...»¹.

Стержневая сюжетная коллизия в тираноборческой трагедии «раскрывает противоречие между идеалом государя и монархом, пребывающим во власти низких страстей и потому становящимся тираном»²; основной конфликт, по канону жанра классицистической трагедии, воплощается в борьбе разума, чести и долга, с личными чувствами и эмоциями. В тираноборческой трагедии сюжет и конфликт осложняются проблемой политического характера вследствие неограниченного деспотизма монарха.

Властитель, обуреваемый страстью, игнорирует все разумные законы общественной жизни, подменяя их личным произволом.

В драматургии последней трети XVIII в. последователями Сумарокова, во многом продолжателями традиции тираноборческого пафоса его трагедий, выступили А.А. Ржевский («Подложный Смердий», 1769), В.И. Майков («Фемист и Иеронима», 1773), Н.П. Николев («Сорена и Замир», 1784-1785). Особый цикл составляют пьесы на тему «новгородской вольницы» – трагедии П.А. Плавильщикова «Рюрик» (начало 1790-х), Я.Б. Княжнина «Вадим Новгородский» (1793). Не преминула анонимно отметить в этом жанре и императрица Екатерина II, также употребив в своих политических целях ситуацию противостояния Рюрика и Вадима. Пьеса дословно имела заглавие: «Подражание Шакеспиру, историческое представление без сохранения феатральных обыкновенных правил, из жизни Рюрика», 1787). Во всех перечисленных трагедиях основной является проблема верховной власти, хотя в каждом произведении реализация этой темы представлена в соответствии с идейной и эстетической концепцией их авторов.

По содержанию и степени насыщенности антиитираническими идеями трагедия Николева «Сорена и Замир» менее радикальна, чем, к примеру, пьеса Княжнина, не говоря уже об эталоне жанра – «Дмитрии Самозванце» Сумарокова. Сценический успех трагедии «Сорена и Замир», зрительская популярность, однако, не избавили ее от цензурных репрессий. Несмотря на эпизодическое упоминание пьесы среди других произведений Николева, ни одна биография драматурга не обходится без описания знаменательного факта, сохранившегося документально. Имеется в виду аутентичный текст Екатерины Великой – ответ Московскому главнокомандующему Я.А. Брюсу, который, опасаясь недовольствия императрицы, воздержался от рекомендации представления трагедии на сцене. Он отправил Екатерине послание с вердиктом о запрещении пьесы, поскольку в ней содержатся открытые намеки против самовластия правителей. На это письмо императрица отреагировала в духе «просвещенной» монархии: «Удивляюсь, граф Яков Александрович, что вы оставили представление трагедии, как видно принятой с удовольствием всею публикой. Смысл таких стихов, которые вы заметили, никакого отношения не имеют к вашей государыне. Автор восстает против самовластия тиранов, а Екатерину вы называете матерью»³. Причину подобной реакции государыни однозначно объяснить затруднительно. Ключевым в послании императрицы следует признать последнее высказывание: Екатерина благосклонно отнеслась к критике деспотизма в трагедии Николева, поскольку не увидела себя прототипом тирана. Выступления против узурпаторства власти в запрещаемой высоким московским чиновником пьесе не было. Вместе с тем, честолюбивое желание анонимного публикатора трагедии («...Из жизни Рюрика» получить ожидаемые отклики (которые так и не появились) на собственную версию активно обсуждаемой в литературных произведениях проблемы политической альтернативы «тирании» и «вольности» обернулось «милостью» облеченного властью цензора к трагедии Николева с целью привлечь внимание к собственной персоне.

Авторитетные ученые, исследователи русской литературы XVIII в. (В.И. Кадлубовский А.П., Федоров, П.А. Орлов) сходятся во мнении, что пьеса Николева «Сорена и Замир» является «перелицовкой» тираноборческой трагедии Вольтера «Альзира». На наш взгляд, зеркально «перелицованной» «Альзирой» николевский текст не является. Он весьма оригинален не только в сопоставлении с вольтеровской пьесой, но и с синхронными трагедиями современных русских драматургов. Как нам представляется, вольтерианскую традицию правомерно рассматривать лишь в использовании некоторых частных сюжетных и композиционных приемов. Один из них, ярко выписанный Вольтером, определил развязку драматической коллизии пьесы Николева, раскрывшейся в проповеди религиозной

толерантности. В обсуждении вопроса о влиянии вольтеровской «Альзиры» на произведение Николева более резонным нам представляется мнение Ю.В. Стенника: «Главными антагонистами у него (Николева – К.Ф.)... выступали Мстислав, царь российский, и пленный половецкий князь Замир... Николев несколько отошел от французского прототипа,... сохранил верность сумароковской системе, и это отступление позволило ему осложнить трагедийную ситуацию двумя конфликтами. Антииранистический пафос трагедии дополняется заимствованной у Вольтера проповедью религиозной терпимости. В соответствии с весьма смутными представлениями об обстоятельствах введения на Руси христианской религии Николев превращает Мстислава в жестокого и нетерпимого апологета христианства, заставляющего забыть своих богов и принять чужую религию. Это и служит непосредственной предпосылкой для трагической развязки»⁴.

Русская классицистическая трагедия, во многом следуя французской, имела одну весьма яркую специфическую особенность. Если европейские писатели в поисках сюжета обращались к античной драме, заимствуя из нее классические, «образцовые» коллизии, то в основу большинства пьес русских авторов положена была отечественная тематика, сюжетные истоки которой восходили к древнерусским летописям и воинским повестям. Причем драматурги XVIII в. отслеживали такие легендарные перипетии, которые в исторической проекции повторялись в нововременных политических ситуациях, напоминая о позитивной или негативной роли обремененного властью верховного правителя. Так, в начале XVIII столетия апологетом преобразовательной деятельности Петра I выступил Феофан Прокопович, автор трагедокомедии «Владимир». Историю принятия христианства на Руси и борьбы князя Владимира с консервативными языческими жрецами автор произведения спроецировал на государственную политику Петра, активно поддержав императора в его прогрессивных реформах.

Отечественная тематика лежит и в основе трагедий Сумарокова, большинство которых не лишено политического выпада против самодержавного самоуправления монарха. Вместе с тем в его трагедиях, как резонно отметил П.А. Орлов, наблюдается интересная закономерность: «Драматург обращался к самым отдаленным эпохам русской истории, легендарного или полуполулегендарного характера, что позволило варьировать те или иные факты. Важным для него было не воспроизведение колорита эпохи, а политическая дидактика, провести которую в массы позволил исторический сюжет. Отличие состояло также в том, что во французских трагедиях сравнивался монархический и республиканский образ правления,... в трагедиях Сумарокова республиканская тема отсутствует. Как убежденный монархист, он мог тирании противопоставить лишь просвещенный абсолютизм»⁵.

Итак, Николев в своей драматургической версии о деспоте на престоле предпочел сумароковскую традицию. Источником сюжета для его трагедии послужил материал из древнерусской истории: одним из главных персонажей произведения, олицетворяющим деспотию правления, является русский князь Мстислав. Как последователь Сумарокова, который использовал реальную историческую ономастику и позволял себе творчески обыгрывать не только имена, но и поступки прототипов его литературных текстов в угоду реализуемой идее, Николев должен был обратиться к одному из летописных сюжетов, повествующих о древних князях, носивших имя Мстислав. Но в трагедии «Сорена и Замир» указания на какую-либо конкретную княжескую личность с подобным именем нет. Нет намека и на событийное время действия. На начальном листе после перечня действующих лиц Николев счел необходимым конкретно указать только место происходящих событий: «Действие в Полоцке, в царских чертогах. Театр представляет царские чертоги. Вдали виден храм божий, отделенный от места представления большими сеньми»⁶. То есть собы-

тия в пьесе происходят в Полоцке в некий условный временной отрезок, связанный с удачным походом русского князя на половцев и пленении половецкого военачальника.

Любопытно отследить возможные версии прототипа князя-тирана Мстислава в пьесе Николева. Претендентами могут быть три довольно известные по летописям персоны: князь Мстислав Изяславич (правивший в Полоцке в 1067–1068 гг.), князь Мстислав Владимирович (сын Мономаха, великий князь киевский в период с 1125 г. по 1132 г.) и князь Мстислав Изяславич волынский (возглавлявший удельный престол в 1157–1159 гг.).

Из троих представленных в перечне князей титулом «полоцкий» обозначен только Мстислав Изяславич, упоминаемый в «Повести временных лет» в связи с событиями битвы на Немиге, когда братья Ярославичи выступили против полоцкого князя Всеслава. Следствием этой битвы было поражение Всеслава, его коварное пленение, заключение в киевской тюрьме («порубе»). Из заточения Всеслав был освобожден киевлянами и «на княжеском дворе» провозглашен великим князем киевским. Именно в этот период, с 1067 г. по 1068 г., до побега Всеслава из Киева, Мстислав был поставлен своим отцом на полоцкий стол, т.е. фактически узурпировал законную власть Всеслава. Известно, что после изгнания из Полоцка Мстислав вернулся и организовал кровавую расправу над киевлянами, освободившими Всеслава из плена. Жестокости и деспотизма князю было не занимать. В походах на половцев участие Мстислава Изяславича не зафиксировано, равно как и нет упоминания о его религиозном поведении.

Время правления сына Мономаха Мстислава более привлекательно в плане событийного использования летописного материала для трагедийного сюжета. Во-первых, в 1127 г. Полоцкое княжество было присоединено к волостям мономаховичей. «Мстислав, – констатировал в «Истории России с древнейших времен» С.М. Соловьев, – послал войско на князей полоцких»⁷. Хотя сам Мстислав напрямую полоцким престолом не владел, он руководил объединенным войском союзников в завоевательном походе на полоцкую землю, а также после победы распоряжался распределением высших должностей в покоренном княжестве: «Полочане выгнали от себя Давида с сыновьями, взяли брата его Рогволода и послали просить Мстислава, чтоб он утвердил его у них князем; Мстислав согласился» (С. 401). Его личность как крупная фигура князя-военачальника вполне могла стать прототипом литературного героя трагедии «Сорена и Замир». Тем более, синхронно этим событиям следует описание военных действий против половецкой степи не без упоминания реакции на эти действия полоцких вассалов. «Во время половецкого нашествия в 1129 году Мстислав, собирая князей, послал звать и полоцких на помощь против варваров; Рогволода, приятного Ярославичами, как видно, не было уже в это время в живых, и старшинство по-прежнему держал Давид, который с братьями и племянниками дал дерзкий ответ на зов Мстислава» (С. 402). Этот издевательский ответ зафиксирован в Ипатьевской летописи; Соловьев цитирует его в примечаниях по оригиналу из летописного текста и в переименованном варианте по реконструкции Татищева: «Полоцкие с ругательствами отказали, глаголя: «Ты с Боняком шолудяком здравствуйте оба, и управляйтесь сами, а мы имеем дома что делать» (С. 684). Далее разворачиваются события, которые вполне могли дать повод к деспотическим репрессиям против полочан: «Половецкая война помешала великому князю немедленно наказать Всеславича; но когда половцы были прогнаны, то он вспомнил обиду и послал за *кривскими* князьями, как продолжали еще называть полоцких владельцев; Давыда, Ростислава и Святослава Всеславичей вместе с племянниками их Рогводоловичами посадили в три лодки и заточили в Царьград: без всякого сомнения, полочане выдали князей своих, не желая подвергать страны своей опустошениям.

По городам полоцким, говорил летописец, Мстислав посадил своих посадников, но после мы видим там сына его Изяслава, переведенного из Курска» (С. 402).

Столь досконально известные по летописи события с наибольшей долей вероятности могли подвигнуть Николева на литературную интерпретацию данного исторического материала, если при этом еще и учитывать синхронную полоцко-половецкую ситуацию в 1127–1129 гг., инициированную князем Мстиславом Владимировичем. К тому же третий соискатель из числа предполагаемых прототипов – Мстислав волинский – в отличие от первых двух описан в летописях как политически лояльный, глубоко религиозный и заботящийся о православных мирянах правитель. Поход на половцев он оправдывал защитой торговых путей от грабительства иноверными купеческих обозов: «Мстислав Изяславич волинский в 1167 г. старался подвигнуть свою братию князей в поход на степных варваров. Он указывал на бедственное положение Руси: «Пожалейте, – говорил он, – о Русской земле, о своей отчине: каждое лето поганые уводят христиан в свои вежи, а вот уже и пути у нас отнимают», – и тут же перечислил черноморские пути русской торговли, упомянув между ними и греческий. В продолжение XII в. чуть не каждый год князья спускались из Киева с вооруженными отрядами, чтобы встретить и проводить «гречников» – русских купцов, шедших в Царьград и другие греческие города или возвращающихся оттуда. Это вооруженное конвоирование русских торговых караванов было важной правительственной заботой князя»⁸. Связей Мстислава волинского с историей Полоцкого княжества летописи не предоставляют.

Впрочем, может, проще было бы предположить, что Николев незамысловато смоделировал трагедийную коллизию, открыв простор вымыслу, и разыскание отдаленных прототипов по историческим источникам предпринимать не имеет никакого резона. Но тогда следует признать, что драматург намеренно отступал от классицистических правил (одно из которых – требование правдоподобия), и объявить его гениальным писателем. Увы, Николев таковым не был. Его трагедия по сравнению с пьесами Сумарокова и Княжнина являет собой довольно посредственный образец жанра. На протяжении первых четырех актов трагедийная интрига не получает развития, динамика действия не прослеживается, варьируются в статичной стилистической гамме, зачастую с лексическими повторами, обличительные тирады Сорены, Премысла и самого Мстислава, которые чередуются с душевными стенаниями и любовными переживаниями героини. Лишь в пятом акте проявляется оригинальный поворот сюжета, обнажается параллельный основному (борьба долга и страсти) конфессиональный конфликт.

Христианину Мстиславу в трагедии Николева противопоставлены язычники-половцы Замир и Сорена. Тот факт, что в титуле обозначен абрис полоцкого православного храма (очевидно, Софийского собора) свидетельствует о немаловажной роли присутствия религиозной идеи в сюжетной интриге пьесы, что демонстрирует и финал трагедии. Николев мастерски использовал прием «композиционного кольца», открыв действие обрисовкой контура церкви и заключив его описанием трагической смерти героев, произошедшей в христианском храме.

Кардинально отличительным от идентичных трагедий в пьесе «Сорена и Замир» является инверсионное проецирование событий, определяющих конфликт противостояния двух антагонистических миров. Имеется в виду отчетливо прослеживающаяся в памятниках древнерусской литературы (которые широко использовались в качестве сюжетных источников для русских драматургов) традиция структурировать художественное пространство по модели «родина – чужемир», где своя земля является миром нерушимых политических, нравственно-этических, религиозных устоев, а чужая представляется агрессивной, враждебной, нарушающей

стабильность этих привычных устоев территорией. Так, к примеру, в самом известном памятнике древнерусской литературы «Слове о полку Игореве», сюжетом для которого послужили реальные исторические факты политического противостояния русских князей и половецких ханов, как отмечала исследовательница «Слова...» А.О. Шелемова, «понятие «Русская земля» наглядно выявляет поэтический космос произведения, построенный по образцу древнегреческой Ойкумены. В центре обитаемой Вселенной – родная земля как совокупность городов... В периферийном ареале – географические объекты, объединенные топонимом «земля незнаема» и разбросанные по территориям, расположенным за пределами Русской земли»⁹.

В подавляющем большинстве древнерусских памятников батальной тематики, где сюжетные коллизии основывались на реальных событиях ратной борьбы с восточными противниками (печенегам, половцами, монголо-татарами), антонимия своего и чужого пространств на разных конфликтных уровнях ее выявления в позитив включала все, относящееся к родной земле, а в негатив – к враждебному пространству. Образцу этой художественной модели следовали и литераторы-преемники, воспользовавшиеся сюжетом, обозначенным ситуацией противостояния «своего – чужого». В альтернативном выборе «родная земля – чужая земля», в частности «православная Русь – варварский Восток», положительными героями становились русские князья, цари, вельможи, а их антиподами – «поганые», т.е. восточные правители.

Николев, вопреки твердо устоявшейся традиции, позитивно выписывает образы заглавных героев, половец-язычников Замира и Сорену, а отрицательным персонажем выставляет русского князя, христианина Мстислава. На протяжении всего трагедийного представления, вплоть до финальной развязки, звучат обличительные тирады в адрес злонравного правителя. Уже в первом явлении – завязке драматической коллизии – язычница Сорена в обличении самоуправства деспота, наравне с иными методами социального порабощения, называет религиозное насилие:

О вы, которых я неложно в сердце чту
И коих гордый враг, считая за мечту,
Желает истребить – желает христианство
Нам в души поселить чрез наглое тиранство, –
Доколь вы будете презрение терпеть
И подданных своих в постыдном рабстве зреть!
Потерпите ли вы толикие досады?
В темницы ваши днесь преобращенны грады,
В них стонет ваш народ, в них кровь течет граждан,
Везде насилие, грабительство, обман;
В пренебрежении и олтари и храмы,
И лишь Мстиславу в честь курятся фимиямы;
Не вы днесь боги, он: он жизнь дает и казнь,
Его за бога чтет народная боязнь.
Злодеям торжество, а нам порабощенье! (С. 436).

И далее, в течение всего трагедийного действия, образ Мстислава олицетворяет тиранство, усугубленное слепой страстью, а восточные персонажи-половцы воплощают положительные качества: они не преступают морального принципа долга, чести и преданности своей вере. Сорена демонстрирует эти качества всем своим поведением. Так, выступая оппонентом Мстислава, она наставляет князя:

Чтоб ты великодушен был,
Склонился к истине и к должности героя
И вредну страсть к себе рассудком успокоя,
Из нашей области отшел к своим странам
И с вольностью вручил блаженство прежде нам.

Вот требуют чего от гордого Мстислава
Сорена, долг и честь... (С. 438).

А Замир вообще характеризуется автором пьесы как идеальный, «просвещенный» восточный правитель:

Вы ль, боги!, терпите такое злодеянье?
Ужель угодно вам души моей страданье?
Но в чем преступок мой? за что наказан я,
И предана за что врагу страна сия?
За то ль, что половцы, когда меня имели,
Подобного сему зла делать на умели?
В довольстве, верности, гордясь хранить закон,
Познав, что общества едина крепость он,
Щадили правого, искореняли злого;
Что бедствие свое зря в бедствии другого,
Привыкнув жизнь свою для чести лишь любить,
Страшились истину и в малом оскорбить?
На троне был их друг, и были все счастливы (С. 471).

Мстислав представлен как антипод Замира, при этом именно ему, вопреки привычному обозначению подобным понятием язычников, вменяется в вину *варварство*. Причем варваром называет христианина половецкая княжна-язычница. Так, в одном из своих поучений она увещевает мучителя:

Сорену позабыть
И похищенный трон Замиру возвратить,
И в нашей тем стране спокойствие восстановить;
Не варварством себя, щедротою прославить (С. 438).

Впрочем, семантическое значение понятия «варварства» в обличительных контекстах ассоциируется более с «коварством» и «злодейством», чем с иноверием:

Злодей!.. Сей варвар требует... о лютное тиранство!
Чтоб ты забыл богов... (С. 472).

Кульминационной сценой трагедии является диалог Мстислава и Замира, в котором фокусируется основная идея произведения – альтернатива просвещенного и деспотического правления, при этом не без упоминания конфессиональной проблемы:

Замир

Великая душа сей крайности не знает.
Она всегда равна как в счастье, так и в бедах.
Не власть тиранская ее приводит в страх;
В себе имея все, она не знает плена,
Приводит в страх ее свободе лишь измена.

Мстислав

Не ослепит меня высока речь сия.
Ты честолюбия такой же раб, как я.
Я власти над людьми достиг мечем и кровью;
Я страхом их сковал, ты ложной к ним любовью.

Замир

Прибавь, что я их друг, а ты мучитель их;
Что ты забыл людей в мечтаниях своих.
Я вольность их хранил; ты их привел в подданство
Чрез преступления, чрез лютное тиранство.
Ты ближних и богов и честь и долг презря,
Для титла громкого, для имени царя,
На злодеяние дерзал и днесь дерзаешь... (С. 475-476).

Мельком, еще в первом диалоге между оппонентами, прозвучала мысль о божественном предназначении власти справедливому монарху, а деспотическое правление предрешено адскими силами:

... Исчисли преступленья,
Которые пред ним (Богом – К.Ф.) тобой учинены;
И ежели тебя для бедства сей страны,
Для истребления, для лютых мук и злобы
Послали Фурии из адския утробы,
То совершай скорей определенья их! (С. 459).

На протяжении всего текста герои обращаются к богам, при этом зачастую этот императивный прием воспринимается как лексическое излишество, осуществляющее функцию междометия типа «ох», «ах», «увы». Чаще всего адресуется к богам Сорена, искренне веря в их помощь и поддержку. Но в некоторых судьбоносных обстоятельствах ее моление обостряет психологизм повествования. Так, в ситуации бессилия бороться за свободу героиня отчаянно взывает к небесным владыкам, укоряя их в равнодушии:

Бессильны вы теперь, бессильны пред врагами!
Все страждет!.. гибнет все, все злейшей ждет чреды:
Угрозы, ужас, казнь, гонение, беды –
Вот жребий половцев... вот наши оскорбленья,
И вот Мстиславовы пред вами преступленья!
А вы... вы медлите злодею отомстить!
И вас, и вас тиран умел преобратить
В ненужны существа для своего злодейства!
Какие боги вы, коль боги вы без действия? (С.462).

В монологе Сорены, наряду с упреком в безучастии богов к судьбе несчастной полонянки, звучит и нота обличения земных властелинов, мнящих себя, наравне с богами, вправе распоряжаться чужими жизнями. Героиня как бы побуждает всевышние силы к действию. Мотив кары «земных богов», прецедентным источником которого, возможно, мог стать для Николева 81-й псалом, не впервые использовался в литературе. Гениально интерпретировал библейский сюжет Г.Р. Державин в стихотворении «Властителям и судиям»:

Восстал всевышний бог, да судит
Земных богов во сонме их;
Доколе, рек, доколь вам будет
Щадить неправедных и злых?
Ваш долг есть сохранять законы,
На лица сильных не взирать,
Без помощи, без обороны
Сирот и вдов не оставлять...
Не внемлют! – видят и не знают!
Покрыты мздою очеса:
Злодействы землю потрясают,
Неправда зыблет небеса...
Воскресни, боже! боже правых!
И их молению внемли:
Приди, суди, карай лукавых
И будь един царем земли!¹⁰

Безусловно, фрагмент обличительного монолога Сорены в идейной и художественной значимости несопоставим с шедевром Державина. Но то,

что Николев, пусть окказионально, затронул вопрос веры во всевышнего, «внемлющего молению» бесправных людей, и его «правого» суда над «земными богами», свидетельствует о творческой удаче писателя.

В заслугу Николеву следует зачесть и обращение к проблеме религиозной толерантности. Проповедниками этой идеи выступили восточный хан Замир (и это факт уже не удивляет!) и советник Мстислава Премысл. Так, Замир провозглашает:

Мой бог вселенной бог; закон моя свобода,
Иных законов я не буду знать вовек:
Торгует вольностью лишь подлый человек (С. 476).

Заостряет значимость идеи толерантности в одном из диалогов со своим господином советник Премысл, рассуждая о необходимости разумного политического и морального компромисса в решении конфессионального вопроса:

Все веры суть равны, коль бога чтут за бога,
К блаженству истинна для всех одна дорога.
Хранящему ее в бесчестье ль истукан?
Блажен язычник с ней; тиран все есть тиран.
Намеренье твое не есть необходимость,
Мстислав, монарх, герой, чтить должен он терпимость (С. 468-469).

Неожиданной является развязка трагедийной коллизии. Показательно, что финальная часть пьесы разыгрывается в православном храме. Мсть Мстислава была воистину коварной. Он обещает оставить в живых Замира, если половец примет христианство:

Отсрочу казнь его, отсрочу, но лишь с тем,
Чтоб веры истинной родить познание в нем:
Коль хочет жить еще, да примет христианство (С. 468).

Замысел тирана был незатейлив: перейдя в другую веру, Замир лишится права быть супругом Сорены. Мстислав велел ночью привести Замира в церковь, надеясь, что половец, потрясенный величием храма и вместе с тем обнадеженный спасением жизни и возвращением на родину, примет условие тирана и отречется от своей религии. Реакция Замира была однозначной: продать «за жизнь свою закон, свободу, честь» он отказался.

Советник князя Премысл не теряет надежды убедить Мстислава отказать от коварного плана пред ликом Божества, проявить великодушие. Но тиран настаивает на своем решении. Параллельно Сорена принимает радикальные меры, замыслив убийство Мстислава. Но, прокрадвшись в храм, героиня совершает ошибку: в темноте кинжалом она убивает своего любимого и, осознав свой промах, кончает жизнь самоубийством.

Классицистическая трагедия по теории жанра обречена на драматический финал. Лишь немногие авторы – прежде всего Сумароков – позволили себе завершить текст оптимистической развязкой. Николев не отступил от жанрового канона, но – и это еще раз подтверждает оригинальность авторской интерпретации «тираноборческой» темы – допустил в определенной степени авторское «своеволие». Финал оказался неожиданно «открытым»: предсмертный завет Замира, обращенный к Мстиславу, направлен на моральное перевоспитание тирана: половецкий хан-пленник, взывая к небесам, завещает русскому князю-завоевателю все свои восточные владения и судьбу подданных, возвеличивая себя воистину поступками христианского милосердия, всепрощения и любви:

О небо, вынь мой дух и с ней соедини.
Будь половцам отец, я их тебе вручаю,
Будь им другой Замир... прости... я жизнь кончаю (С. 490).

В заключительном эпизоде – монологе Мстислава – Николев раскрыл как свое общественное кредо, так и творческий замысел:

Мой друг! И ты уж мертв!.. Что, Боже, медлишь ты?
Карай меня, губи, грянь с горней высоты...
О чем молю?.. уж ад я в сердце ощущаю!
Ад – совесть мне... Себе я ею отомщаю (С. 490).

Автор завершает трагедию сценой, являющей религиозное раскаяние тирана, инверсионно репродуцируя эпизод моления Сорены о свершении справедливого суда над «неправедными» властителями.

В финале Мстислав, потрясенный милосердием врага, предстает как покаявшийся в своих эгоистических «тиранских» проступках и прегрешениях правитель, что свидетельствует о влиянии на Николева популярных в екатерининское время идей французского просветительства, в частности возможности воспитания идеального монарха. Однако «модное» вольтеррианство отвергало идею национальной вероисповедальности как условия политической стабильности общества. Назидательный урок правления на примере деспотизма Мстислава преподнесен Николевым, который осложнил сюжетную коллизию своей трагедии религиозным конфликтом, привлекающим внимание к нравственно-этической проблеме веры и вероисповедания.

Библиографический список

- Гуковский Г.А. Русская литература XVIII века. – М., 1939. – С. 150.
Державин Г.Р. Сочинения. – М., 1985. – С. 61-62.
Ключевский В.О. Курс русской истории. – Ч. 1. – М., 1987. – С. 286.
Кочеткова Н.Д., Стенник Ю.В. Литературно-общественное движение 1780-1790 годов // История русской литературы: В 4-х т. – Т. 1. – Л., 1980. – С. 695.
Николев Н.П. Сорена и Замир // Русская литература. Век XVIII. Трагедия. – М., 1991. – С. 431-490.
Орлов П.А. История русской литературы XVIII века. – М., 1991. – С. 75-76.
Соловьев С.М. История России с древнейших времен. – М., 1988. – Кн. 1. Т. 2. – С. 401.
Стенник Ю.В. Драматургия русского классицизма. Трагедия // История русской драматургии. XVII – первая половина XIX века. – Л., 1982. – С. 102.
Шелемова А.О. Слово о полку Игореве: поэтика пространства и времени. – М., 2000. – С. 129.

¹ Гуковский Г.А. Русская литература XVIII века. – М., 1939. – С. 150.

² Стенник Ю.В. Драматургия русского классицизма. Трагедия // История русской драматургии. XVII – первая половина XIX века. – Л., 1982. – С. 79.

³ Цит. по: Стенник Ю.В., Кочеткова Н.Д. Литературно-общественное движение 1780-1790 годов // История русской литературы: В 4-х т. – Т. 1. – Л., 1980. – С. 695.

⁴ Стенник Ю.В. Драматургия русского классицизма... – С. 102.

⁵ Орлов П.А. История русской литературы XVIII века. – М., 1991. – С. 75-76.

⁶ Николев Н.П. Сорена и Замир // Русская литература. Век XVIII. Трагедия. – М., 1991. – С. 432. Далее ссылки на это издание с указанием страницы цитирования.

⁷ Соловьев С.М. История России с древнейших времен. – М., 1988. Кн. 1. Т. 2. – С. 401. Далее ссылки на это издание с указанием страницы цитирования.

⁸ Ключевский В.О. Курс русской истории. – Ч. 1. – М., 1987. – С. 286.

⁹ Шелемова А.О. Слово о полку Игореве: поэтика пространства и времени. – М., 2000. – С. 129.

¹⁰ Державин Г.Р. Сочинения. – М., 1985. – С. 61-62.



Осипова О.В.

ПРОГРАММА СПЕЦКУРСА «РЕЛИГИИ ДРЕВНЕЙ ГРЕЦИИ И ДРЕВНЕГО РИМА»

Аннотация. Публикуется программа спецкурса «Религии Древней Греции и Древнего Рима», который читается на отделении религиоведения философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова с 2005 г.

Ключевые слова: религия Древней Греции, религия Древнего Рима, программа дисциплины.

1. Цели освоения дисциплины:

углубленное изучение религий античности;
формирование у студентов представления о том, что знания о религии Древней Греции и Древнего Рима основываются на интерпретации источников, в том числе письменных;
знакомство с современными научными взглядами на религии античности.

2. Место дисциплины в ООП: дисциплина «Религии Древней Греции и Древнего Рима» входит в вариативную часть ООП. Данную дисциплину следует осваивать после дисциплин «История религий», «Латинский язык» и «Древнегреческий язык».

В результате освоения дисциплины обучающийся должен:

Знать:

специфику религий Древней Греции и Древнего Рима с точки зрения современного религиоведения как филологически ориентированной дисциплины;

структуру и принципы построения профессиональных справочников, словарей, пособий, учебников (включая Интернет-ресурсы);

Уметь:

применять в профессиональной деятельности методы комментирования, интерпретации и анализа специальных текстов на древнегреческом и латинском языках;

использовать в научных и практических целях соответствующую специальную литературу;

Владеть:

навыками анализа основных источников изучения религий античности на древнегреческом и латинском языках.

3. Общая трудоемкость дисциплины: 2 з. е. (72 ак. ч.)

4. Структура и содержание дисциплины:

№	Наименование раздела дисциплины	Лекции	Семинары	СРС	Всего
1.	Специфика древнегреческой и римской религий. Понятия «религия» и «священное» в древнегреческом и латинском языках. Источники изучения древнегреческой и римской религий: археологические и письменные, документальные и литературные (обзор). Отсутствие священных текстов как особенность религий античности	2		2	4
2.	Греческий пантеон. Религия минойской и микенской цивилизаций. Хтонические боги и формирование олимпийского пантеона. Греческие боги в мифологии и культовой практике. Регионализм как особенность греческой религии. Роль древнегреческой литературы в формировании общегреческого пантеона. Культ героев и семейно-родовой культ. Религия в эллинистическую эпоху	2	2	4	8
3.	Святыни в Древней Греции. Святыни олимпийских и хтонических богов. Изображения богов. Типы святилищ: городские, сельские. Общегреческие святилища	1	1	2	4
4.	Жрецы в Древней Греции. Жреческие должности выборные и наследственные. Роль жрецов в культе. Религиозные объединения	1	1	2	4
5.	Обряды культа греческих богов. Молитва и жертвоприношение как основа культовой практики. Виды жертвоприношений. Понятие «скверна» и обряды очищения. Погребальный культ	2	2	4	8
6.	Греческие праздники. Календари греческих полисов. Процессия и состязание как части праздника. Местные и общегреческие праздники	1	1	2	4

Продолжение таблицы

7.	Римский пантеон. Религиозные представления этрусков. Объединение италийских племен и формирование римского пантеона. Классификация богов. Эллинизация римского пантеона. Становление Римской империи и изменение религиозных представлений и ритуалов. Культ императоров	2	2	4	8
8.	Святилища в Древнем Риме. Отличие римских святилищ от греческих. Освящение святилищ. Изображения богов	1	1	2	4
9.	Жрецы в Древнем Риме. Жреческие коллегии, их формирование и роль в культе и политике. Коллегии и содружества	1	1	2	4
10.	Обряды культа римских богов. Молитвы и жертвоприношения как основа культовой практики. Семейно-родовой культ. Погребальный культ	2	2	4	8
11.	Римские праздники. Календари в Древнем Риме. Виды праздников: праздники аграрного и гражданского цикла. Общественные и семейные праздники	1	1	2	4
12.	Оракулы и гадания. Мантика и оракулы в Древней Греции. Виды оракулов. Римская дивинация и ее виды	2		2	4
13.	Мистерии. Происхождение мистерий и их виды. Значение мистерий в Древней Греции и Древнем Риме. Трудности изучения мистерий	2		2	4
14.	Религии на периферии античного мира. Религия в греческих колониях: Сицилия, Северное Причерноморье. Религия в провинциях Римской империи: Германия, Балканы, Северное Причерноморье, Ближний Восток, Северная Африка	2		2	4
	Всего	22	14	36	72

5. Образовательные технологии:

Лекции. Вводная лекция в самом начале курса, затем сочетание лекций и семинаров по каждой теме, три последние излагаются в форме лекций.

Семинары. На семинарских занятиях обсуждаются отрывки из оригинальных древнегреческих и латинских текстов, в которых имеются термины, иллюстрирующие различные стороны культовой практики Древней Греции и Древнего Рима. Материалы к занятиям распространяются среди слушателей курса в печатном и электронном виде.

Примеры анализируемых фрагментов (имена и термины выделены жирным шрифтом):

Геродот «История» (5.77) – к теме «Обряды культа греческих богов»:

καὶ τῶν λύτρων **τὴν δεκάτην ἀνέθηκαν** ποιησάμενοι
τέθριππον χάλκεον· τὸ δὲ ἀριστερῆς χειρὸς ἔστηκε
πρῶτον ἐσιόντι ἐς τὰ προπύλαια τὰ ἐν τῇ ἀκροπόλει
ἐπιγέγραπται δὲ οἱ τάδε· ἔθνεα Βοιωτῶν καὶ Χαλκιδέων
δαμάσαντες παῖδες Ἀθηναίων ἐργασιν ἐν πολέμου,
δεσμῶ ἐν ἀχλυόεντι σιδηρέῳ ἔσβεσαν ὕβριν· τῶν ἵππους
δεκάτην Παλλάδι τάσδ' ἔθεσαν.

Тит Ливий «История от основания Рима» (1.20) – к теме «Жрецы в Древнем Риме»:

Tum **sacerdotibus** creandis animum adiecit, quamquam ipse plurima **sacra** obibat, ea maxime quae nunc ad **Dialem flaminem** pertinent. Sed quia in civitate bellicosa plures Romuli quam Numae similes reges putabat fore iturosque ipsos ad bella, ne **sacra** regiae vicis desererentur **flaminem Iovi** adsidium **sacerdotem** creavit insignique eum veste et curuli regia sella adornavit. Huic duos **flamines** adiecit, **Marti** unum, alterum **Quirino**, virginesque Vestae legit, Alba oriundum **sacerdotium** et genti conditoris haud alienum. His ut adsiduae **templi** antistites essent stipendium de publico statuit; virginitate aliisque caerimoniis venerabiles ac sanctas fecit. **Salios** item duodecim **Marti Gradivo** legit, tunicaeque pictae insigne dedit et super tunicam aeneum pectori tegumen; caelestiaque arma, quae ancilia appellantur, ferre ac per urbem ire canentes **carmina cum tripudiis** sollemnique saltatu iussit. **Pontificem** deinde Numam Marcium Marci filium ex patribus legit eique **sacra** omnia exscripta exsignataque attribuit, quibus **hostiis**, quibus diebus, ad quae **templa sacra** fierent, atque unde in eos sumptus pecunia erogaretur.

Формы контроля успеваемости. Рекомендуемой итоговой формой контроля успеваемости по курсу является зачет. Зачет может включать устный ответ на вопрос (список см. ниже) и анализ одного или нескольких отрывков из источников, разобранных на семинарских занятиях.

Вопросы к зачету

1. Специфика древнегреческой религии.
2. Специфика римской религии.
3. Письменные источники по истории религии Древней Греции.
4. Письменные источники по истории религии Древнего Рима.
5. Греческий пантеон.
6. Римский пантеон.
7. Жрецы в Древней Греции.
8. Жрецы в Древнем Риме.
9. Греческие праздники.
10. Римские праздники.
11. Святилища в Древней Греции.
12. Святилища в Древнем Риме.
13. Обряды культа греческих богов.
14. Обряды культа римских богов.
15. Тайные культы в Древней Греции и Древнем Риме.
16. Греческая мантика.
17. Римская дивинация.
18. Религия и государство в Древней Греции.

19. Религия и государство в Древнем Риме.
20. Религии на периферии античного мира.

6. Учебно-методическое обеспечение самостоятельной работы студентов:

Источники

Религии Древней Греции и Древнего Рима: Хрестоматия / сост. О.В. Осипова. – М., 2013.

Античные гимны / под ред. А.А. Тахо-Годи. – М., 1988.

Аполлодор. Мифологическая библиотека. – М., 1993.

Цицерон. Философские трактаты / пер. с лат. М.И. Рижского; отв. ред. Г.Г. Майоров. – М., 1985.

Эллинские поэты VII – III вв. до н. э. Эпос. Элегия. Ямбы. Мелика / отв. ред. М.Л. Гаспаров. – М., 1999.

Основная литература

Зайцев А.И. Греческая религия и мифология. – СПб., 2004.

Латышев В.В. Очерк греческих древностей. Ч. 2. Богослужбные и сценические древности. – СПб., 1997. Электр. воспроизв. изд.: <http://centant.spbu.ru/sno/lib/lat/index.htm>

Лосев А.Ф. Античная мифология с античными комментариями к ней: Энциклопедия олимпийских богов. – Харьков; М., 2005.

Нильссон М. Греческая народная религия / пер. с англ. Н. Клементьевой; отв. ред. А.И. Зайцев. – СПб., 1998. Электр. воспроизв. изд.: <http://centant.spbu.ru/sno/lib/nils/index.htm>

Шайд Дж. Религия римлян / пер. с фр. О.П. Смирновой. – М., 2006.

Штаерман Е.М. Социальные основы религии Древнего Рима. – М., 1987.

Дополнительная литература

Бенвенист Э. Религия // *Бенвенист Э.* Словарь индоевропейских социальных терминов. – М., 1995. – С. 343–402.

Жреческие коллегии в Раннем Риме: К вопросу о становлении римского сакрального и публичного права / Кофанов Л.Л., Сморгачев А.В., Майорова Н.Г. и др. – М., 2001.

Забияко А.П. Древнегреческая религия // Религиоведение. Энциклопедический словарь / под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. – М., 2006. – С. 305–308.

Забияко А.П. Древнеримская религия // Религиоведение. Энциклопедический словарь / под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. – М., 2006. – С. 311–314.

Забияко А.П. Древнегреческие представления о священном. Древнеримские представления о священном // *Забияко А.П.* Категория святости. Сравнительное исследование лингворелигиозных традиций. – М., 1998. – С. 40–105.

Кулишова О.В. Дельфийский оракул в системе античных межгосударственных отношений. – СПб., 2001.

Маринович Л.П. Гражданин на празднике Великих Дионисий и полисная идеология // Человек и общество в античном мире. – М., 1998. – С. 295–362.

Приходько Е.В. Двойное сокровище. Искусство прорицания Древней Греции: мантика в терминах. – М., 1999.

Русяева А.С. Религия понтийских эллинов в античную эпоху. – Киев, 2005.

Сморчков А.М. Взаимодействие общественных и частных празднеств в римской религии // Вестник МГУ. Сер. 8 «История». – 1991, № 5. – С. 49–58.

Сморчков А.М. Религия и власть в Римской республике: магистраты, жрецы, храмы. – М., 2012.

Суриков И.Е. Эволюция религиозного сознания афинян во второй половине V в. до н. э. – М., 2002.

Фестюжьер А.–Ж. Личная религия греков / пер. с англ., комм. и указ. С.В. Пахомова. – СПб., 2000.

Штаерман Е.М. От религии общины к мировой религии // Культура Древнего Рима. – Т. 1. – М., 1985. – С. 106–209.

7. Оценочные средства текущего контроля, промежуточной аттестации по итогам освоения дисциплины:

Промежуточную проверку успеваемости рекомендуется проводить в середине семестра в форме устного опроса. Студентам предлагается перечислить источники, назвать термины, связанные с пройденными разделами курса.

Примеры вопросов:

1. Классификация богов в греческом и римском пантеонах.
2. Кровавые жертвоприношения в Древней Греции и Древнем Риме.
3. Структура праздников в Древней Греции и Древнем Риме.

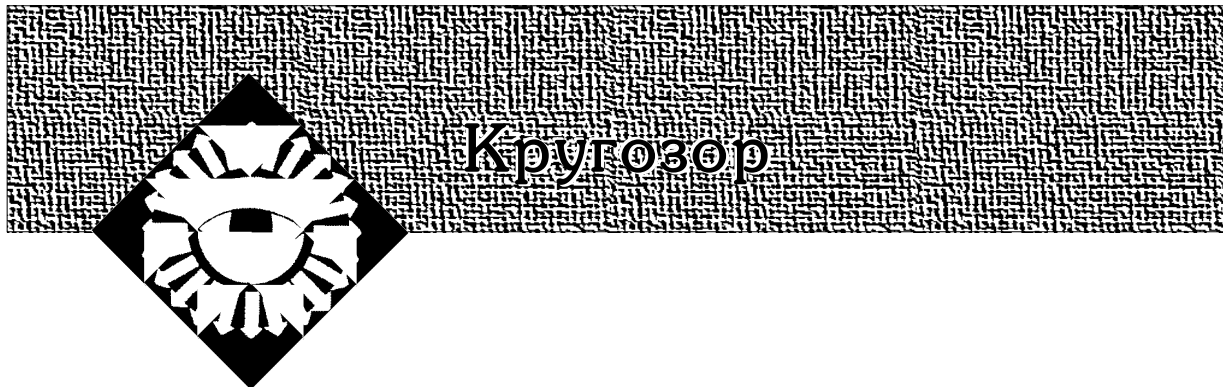
8. Информационное и материально-техническое обеспечение дисциплины.

Перечень рекомендуемых информационных ресурсов:

www.centant.pu.ru/myth/index.htm – проект «Античная мифология» Центра антиковедения СПбГУ

www.kirke.hu-berlin.de/kirke/mythol.htm – мифология и история религии

www.librarius.narod.ru – полезные ссылки по антиковедению



**Факультет философии, богословия и религиоведения
Русской христианской гуманитарной академии
Ассоциация исследователей эзотеризма и мистицизма
Кафедра ЮНЕСКО по компаративным исследованиям духовных традиций,
специфики их культур и межрелигиозного диалога**

ИНФОРМАЦИОННОЕ СООБЩЕНИЕ (первая версия)

Вторая научная конференция

**ПСИХОТЕХНИКИ И ИЗМЕНЕННЫЕ СОСТОЯНИЯ СОЗНАНИЯ
В ИСТОРИИ РЕЛИГИЙ**

12 – 14 декабря 2013, г., Санкт-Петербург, РХГА

Концептуальные основания конференции

Феномен измененных состояний сознания (ИСС) и психотехнические процедуры, приводящие к ним, занимают огромное место в истории человечества. В истоках едва ли не всех религий лежит опыт специфического типа, вдохновивший их основателей на новые идеи и практики. С другой стороны, яркие переживания адептов подтверждают (а порой опровергают) постулаты, установленные родоначальниками религий. Феномен ИСС интересен не только с исторической стороны: напротив, он чрезвычайно актуален и в настоящее время. ИСС возникают спонтанно, но куда чаще они генерируются в ходе целенаправленной психотехнической работы. Отсюда вытекает значимость особых психотехнологий для движения к духовным идеалам, как, впрочем, и для приобщения к ценностям культуры и регулятивам общества. Древние психотехники продолжают влиять на современные социальные и личностные практики, определять образ жизни и действий миллионов людей. Модные ныне психологические тренинги во многом опираются на психотехнические приемы, выработанные еще тысячелетия назад и выдержавшие серьезные испытания на прочность.

Первая конференция, успешно прошедшая в Санкт-Петербурге в декабре 2012 г., охватила широкий спектр сюжетов, относившихся преимущественно к сфере религиоведения, затронула множество методологических аспектов. Планируемая Вторая конференция постарается очертить междисциплинарное исследовательское поле, наладить диалог между точным и гуманитарным знанием, между специалистами, работающими в разных областях. Феномен ИСС нуждается в многослойном осмыслении со стороны представителей различных сфер знания. Поэтому оргкомитет приглашает принять участие в конференции не только религиоведов, но также философов и историков, культурологов и психологов, искусствоведов и литературоведов, биохимиков и нейрофизиологов – всех тех, кто в той или иной форме исследует тематику ИСС и психотехник.

Секции конференции будут сформированы на основе поступивших заявок. Участники конференции имеют возможность заявить собственную секцию в рамках предложенной концепции при наличии не менее пяти заявок, о чем необходимо заблаговременно уведомить оргкомитет и согласовать с ним все необходимые детали. Кроме того, участники могут также подать заявку на

организацию круглого стола, тематика которого должна вписываться в тематику конференции; форму и содержание подобной заявки следует отдельно обговорить с оргкомитетом.

Заявка на участие в конференции отправляется на электронный адрес оргкомитета a.st.con.2013@gmail.com до **11 ноября 2013 г.** В заявке следует заполнить следующие графы:

1. ФИО.
2. Дата рождения.
3. Домашний адрес.
4. Место работы / учебы.
5. Должность (для работающих).
6. Ученая степень, ученое звание.
7. Контактный телефон.
8. Электронный адрес.
9. Необходимость официального приглашения от оргкомитета (да / нет).
10. Необходимость технического оборудования для демонстрации доклада (да – тогда указать, какое именно / нет).
11. Приемлемый день для выступления.
12. Тема доклада.
12. Краткое резюме доклада (1 – 1,5 тыс. знаков).

Кроме того, будущим участникам необходимо отправить в оргкомитет свою фотографию в электронной форме объемом до 1 Мб.

В случае необходимости получения временного жилья гостиничного типа (оно предоставляется только на платной основе) на период работы конференции подателю заявки следует сообщить об этом в оргкомитет как можно раньше, но не позднее чем за месяц до мероприятия, указав примерные сроки заселения и выселения, приемлемый потолок цен, требования к заселяемому помещению.

Заочное участие в конференции не предусмотрено.

Рабочий язык конференции – русский.

К началу конференции планируется выпустить и распределить среди авторов докладов подробную программу, содержащую данные об участниках и резюме их докладов. Лучшие доклады будут опубликованы в сборнике материалов после конференции, в течение 2014 г. О технических параметрах подобного рода текстов будет объявлено дополнительно.

Организационный взнос для участников составляет **500 руб.**, при этом выступление с докладом не является автоматической гарантией последующей публикации в сборнике. Взор уплачивается при регистрации, в день открытия конференции. Возможно выступление с двумя докладами, в этом случае оргвзнос увеличивается вдвое.

Посещение конференции слушателями свободное, регистрация для них не требуется.

По всем прочим вопросам, касающимся конференции, просим обращаться в оргкомитет по эл. адресам: a.st.con.2013@gmail.com, sarpa68@mail.ru, или по тел. 8-921-384-30-29. Адрес проведения конференции: Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, д. 15, 5-й этаж (РХГА).

Вторая версия анонса появится ближе к 1 сентября 2013 г.

Председатели оргкомитета конференции:

д-р филос. наук, проф. Р.В. Светлов (Санкт-Петербург),
канд. филос. наук, доц. С.В. Пахомов (Санкт-Петербург)

Члены оргкомитета:

член-кор. РАН, д-р психол. наук, проф. В.Ф. Петренко (Москва), д-р ист. наук, проф. А.А. Белик (Москва), д-р филос. наук, проф. А.П. Забияко (Благовещенск), д-р филол. наук, проф. Д.Л. Спивак (Санкт-Петербург), д-р филос. наук, проф. Д.В. Шмонин (Санкт-Петербург), канд. филос. наук С.В. Капранов (Киев), канд. ист. наук, доц. П.Д. Ленков (Санкт-Петербург), канд. филол. наук А.Ю. Рахманин (Санкт-Петербург).

ДУХ ФИЛОСОФИИ ЭТЬЕНА ЖИЛЬСОНА

(Рецензия на книгу: *Жильсон Этьен. Дух средневековой философии*

/ пер. с франц. Г.В. Вдовиной. – М.: Ин-т философии,
теологии и истории св. Фомы, 2011. – 560 с.)

Аннотация. Рецензируемое издание отражает первый этап эволюции взглядов классика французского неотомизма Э. Жильсона на феномен христианской философии, корнящейся в средневековой схоластике. Эта книга не столько о духе средневековой философии, сколько о философии вообще, попавшей в разное время в орбиту притяжения христианства и адаптированной, ассимилированной, рецептированной им.

Ключевые слова: Этьен Жильсон, Жак Маритен, Фома Аквинский, томизм, неотомизм, экзистенциальный неотомизм, экзистенциализм, средневековая философия, христианская философия, история философии.

Рецензируемое издание является первым в России (и к тому же блестящим) переводом на русский язык «Гиффордовских лекций»¹, прочитанных выдающимся французским философом и медиевистом Этьеном Жильсоном (1884-1978) в университете Абердина в 1931-1932 гг. Следует отдать должное системности мышления, строгости логики, четкости изложения и монолитности предмета философского дискурса французского философа-экзистенциалиста, благодаря которым его Гиффордовские чтения/ лекции быстро обрели статус фундаментальной монографии и выдержали не одно издание на родине автора и за рубежом.

Оставаясь верным томизму и экзистенциализму, столь им ценимым, Э. Жильсон в этих лекциях выходит далеко за пределы ученического курса, стремясь прояснить для себя и аудитории самый «дух Средневековья», разумеется, исключительно западно-европейского, поскольку византийское наследие им здесь в расчет не берется². Он начинает свое рассуждение с постановки проблемы, поныне остающейся актуальной для современной теологии, философии и религиоведения – проблемы сущности и существования христианской философии. Положительно решив ее, он далее стремится определить понятие христианской философии, привлекая для этой цели огромный пласт богословской литературы – от Посланий ап. Павла и сочинений Иустина Философа, Татиана и Лактанция до Аврелия Августина, Ансельма Кентерберийского и Фомы Аквината. Э. Жильсон умело демонстрирует опасность смешения понятий разума и веры, философии и религии, приводящего к размыванию границ компетенции апологетики, теологии, спекулятивной мистики (видимо, это момент скрытой полемики с Ж. Маритеном), метафизики и т.п. Итог, к которому можно прийти после знакомства с первыми двумя главами данной книги, номиналистичен и почти прагматичен: христианская философия – это любая философия, которой пользуются христиане как своей, поскольку «Неотомизм согласен на христианскую философию при условии, что она удовольствуется быть философией» (с. 16)³, и «...нет христианского разума, но может быть христианское применение разума» (с. 19). Здесь мы еще не найдем позднейших размышлений Э. Жильсона о различии *revelata* (истин разума, немыслимых без божественного Откровения) и *revelabilia* (истин естественного разума, очищенных Откровением от заблуждений)⁴. К слову, Ж. Маритен именно в работе «Бытие и сущность» видел продолжение тематики «Гиффордовских чтений»⁵.

Две следующие лекции (главы 3 и 4) автор отвел вопросам онтологии, начиная с философии Платона и Аристотеля и заканчивая картезианством. Критикуя Декарта, аналитике творчества которого была посвящена дис-

сертация самого Э. Жильсона 1913 г.⁶, он в 5-й главе обращается к гносеологии, проводя читателя по путям истории становления методологии познания. Он остерегается делить мыслителей на «правых и неправых», скорее, ему интересен весь исторический процесс духовных исканий человечества. Сам он, оставаясь рационалистом, на наш взгляд, склоняется к умеренному фидеизму и из «Суммы теологии» св. Фомы черпает свой христианский и исследовательский оптимизм (гл. 6 и 7). Подтвердив непререкаемый авторитет св. Фомы, Э. Жильсон далее концентрирует внимание на конкретике идей христианской антропологии, персонализма, сократизма (гл. 9-11). В гл. 12 гносеология уступает место эпистемологии, но в специфическом, жильсоновском понимании этого термина – как метафизики Истины. Для раскрытия Истины нужны, по мысли Жильсона, два инструмента – интеллект и Любовь (которым, соответственно, посвящены главы 13 и 14). Дальнейший переход к вопросам этики и христианской морали вполне очевиден (и реализован уже Анри Бергсоном⁷) – автор останавливает свой взгляд на различии свободы выбора и закона, совести и обязательства.

Эстетика Э. Жильсоном не затрагивается⁸. Возможно, это умолчание было продиктовано выходом в свет в 1927 г. второго издания работы «Искусство и схоластика» своеобразного интеллектуального соперника Э. Жильсона, его друга, соратника и тоже неотомиста Жака Маритена⁹, чей интуитивизм не был ему близок. Собственно, на этике Жильсон заканчивает свой историко-философский экскурс по разделам философии, которые были полезны христианам в Средневековье и еще могут пригодиться им в дальнейшем. Экскурс заведомо не полон, и Э. Жильсон это прекрасно осознает, но он торопится сказать главное, хотя, конечно, эстетики увидят свое поле для критики, византилисты – свое, историки-медицисты – свое и т.д.

Завершающими аккордами книги о «духе Средневековья» стали три темы: «Средние века и природа» (как окружающий человека мир), «Средние века и история» (как бытие человека во времени), «Средние века и философия» (как отражение мира и человека в естественном разуме), которые у автора звучат в экзистенциальном ключе, предвосхищая тем самым «экзистенциальный томизм», который будет им создаваться и разрабатываться в трудах более позднего периода.

В качестве заключения хотелось бы отметить следующее:

1. Отрадно сознавать, что русскоязычному читателю все полнее открывается новый неизведанный пласт французской христианской мысли. Еще двадцать лет назад имя Э. Жильсона (как и его коллег) не было широко известно российским интеллектуальным кругам, а переводов насчитывалось единицы¹⁰. Сравнительно недавно ситуация в корне изменилась – только за 2004 г. увидели свет три увесистых тома трудов французского философа (каждый из которых достоин отдельной рецензии и всевозможных похвал)¹¹. И список его работ, переведенных на русский язык, продолжает пополняться¹². Неоценимым вкладом является и рецензируемое издание, представляющее первый этап эволюции взглядов мэтра неотомизма на феномен христианской философии, коренящейся в средневековой схоластике.

2. На наш взгляд, название рецензируемой книги слабо отражает ее истинное содержание. Собственно, по кругу затрагиваемых персоналий она очень похожа на работу 1922 г. «Философия в средние века» (М., 2004. – 678 с.), но в последней, в отличие от данных «Лекций», имеется небольшая раздел о греческой патристике, включая Иоанна Дамаскина. Ключевой фигурой и эталоном для французского классика экзистенциального неотомизма был и остается Аквинат¹³. Поэтому о духе всей средневековой (пусть хотя бы западно-европейской) философии мы из «Гиффордов-

ских чтений» узнаем сравнительно мало, пожалуй, только по материалам трех последних лекций, зато достаточно много о духе томизма, философии и интеллектуальных предтечах самого Э. Жильсона (Августине, Дунсе Скоте, Фоме Аквинском, Декарте, А. Бергсоне и проч.), особенно из глав 5-7, 16 и 17. Видимо, дух Средневековья все же лучше постигается нынешним поколением читателей по сочинениям младших современников мэтра неотомизма – историков школы анналов второй генерации, а также У. Эко, Э. Панофского и др.¹⁴.

Но это нисколько не умаляет достоинств «Гиффордовских лекций (или чтений)». Жак Маритен небезосновательно назвал их «сокровищницей света»¹⁵, рекомендуя их как труд по медиевистике. Но с этим можно согласиться лишь отчасти, – скорее, это оригинальная энциклопедия истории западно-европейской философии, поскольку в «Духе средневековой философии» историк философии возобладал в авторе и над историком, каковым сам Жильсон стремился стать в начале своей ученой карьеры, и над философом, каковым он в конце концов стал. Великолепное гуманитарное образование, всеохватная эрудиция, исследовательская дотошность просто не позволили ему заикливаться исключительно на средневековом материале, диапазон его историко-философского анализа необычайно широк – в каждой лекции Э. Жильсон представляет весь спектр философских учений, от древности до современности, перечисляя десятки имен и направлений. На страницах его книги Сократ и Платон соседствуют с Декартом и Кантом, стоики и неоплатоники – с Августином и Фомой Аквинским, Аристотель и аверроисты – с Лейбницем, О. Контom и позитивистами и т.п., что требует от читателя очень серьезной историко-философской подготовки, которой вряд ли можно ожидать от студентов даже профильных учебных заведений.

3. И как раз в связи с этим еще одно замечание. Труды Э. Жильсона, как, разумеется, и Ж. Маритена, глубоки и сложны, в то время как их переводы на русский язык в большинстве своем не сопровождаются научными комментариями и вводными статьями современных исследователей неотомизма. Непонятно почему. Нет таковых и в рецензируемом издании, а из упомянутых нами других переводных книг Э. Жильсона развернутое послесловие научного редактора содержится только в «Философии в средние века»¹⁶, да в томе избранных сочинений есть выдержки из сборников статей его учеников и последователей 40-х и 80-х гг. прошлого века¹⁷. И это при том, что кратких предисловий самого Э. Жильсона явно не достаточно, чтобы его понять. Обращение к лапидарным статьям современных отечественных философских энциклопедий¹⁸ малоинформативно, на их фоне выгодно отличаются четкостью и непредвзятостью суждений публикации К.И. Никонова¹⁹, который предостерегает от слишком прямолинейного причисления Э. Жильсона к экзистенциализму²⁰, с одной стороны, а с другой, – призывает к строгому разграничению жильсоновского и маритеновского неотомизма²¹.

4. И последнее. Как быть с заявленной нами в начале «монолитностью предмета» жильсоновского исследования? На наш взгляд, довольно просто: это книга не столько о духе средневековой философии, сколько о философии вообще, попавшей в разное время в орбиту притяжения христианства и адаптированной, ассимилированной, рецептированной им.

¹ В подборе тематики для которых чувствуется, на наш взгляд, влияние работ А. Бергсона и Ж. Маритена. – И.Д. Касательно первого философа с нашим наблюдением согласился бы и сам Э. Жильсон. См., напр.: Жильсон Этьен. Философ и теология / пер. с франц. К. Демидова. – М.: Гнозис, 1995. – 192 с.

² И эта лакуна в отечественной истории философии до сих пор не заполнена, несмотря на то, что вышла в свет, например, книга В.М. Лурье «История византийской философии. Форма-

тивный период» (СПб., 2006. – 553 с.), которая на поверку оказывается трудом не по истории византийской философии, а по истории византийской теологии, пользовавшейся понятийным аппаратом логики в своих апологетических целях.

³ Здесь и далее везде ссылки в круглых скобках даются на рецензируемое издание. – И.Д.

⁴ См., напр., на рус. яз.: Жильсон Этьен. Бытие и сущность / пер. Г.В. Вдовиной // Он же. Избранное: Христианская философия / пер. с франц. и англ. – М.: РОССПЭН, 2004. – 704 с. – С. 321–582; Жильсон Этьен. Избранное. – Т. 1: Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского. – М. – СПб.: Университетская книга, 1999. – 496 с.

⁵ Маритен Жак. Этьен Жильсон – философ христианства. Предисловие к одноименному сборнику // Жильсон Этьен. Избранное: Христианская философия. – М., 2004. – С. 658.

⁶ Рус. пер. см.: Жильсон Э. Учение Декарта о свободе и теология / пер. З.А. Сокулер // Он же. Избранное: Христианская философия. – М., 2004. – С. 7–320.

⁷ На рус. яз. см.: Бергсон Анри. Два источника морали и религии / пер. с франц. А.Б. Гофмана. – М.: Канон, 1994. – 384 с. Особ. гл. 1.; Он же. Собр. соч. в 4 т. – Т. 1: Опыт о непосредственных данных сознания. Материя и память. – М.: МК, 1992. – 336 с. (Особ.: С. 111–160).

⁸ Много позже Э. Жильсон восполнит один из этих пробелов, прочитав на английском языке специальный цикл лекций по эстетике неомизма в США в 1955 г. и написав по-французски монографию «Живопись и реальность» (М., 2004. – 368 с.).

⁹ Рус. перевод см. в: Маритен Жак. Избранное: Величие и нищета метафизики / пер. с франц. – М.: РОССПЭН, 2004. – 608 с. – С. 445–550. К слову, Ж. Маритен и в дальнейшем неоднократно в своих работах обращался к эстетическим проблемам христианского творчества и искусства. См., напр.: Маритен Жак. Творческая интуиция в искусстве и поэзии / пер. с франц. – М.: РОССПЭН, 2004. – 400 с.

¹⁰ Одни из первых на постсоветском пространстве – Жильсон Этьен. Разум и Откровение в Средние века // Богословие в культуре средневековья. – К.: Путь к Истине, 1992. – 384 с. – С. 5–48; Он же. Философ и теология / пер. с франц. К. Демидова. – М.: Гнозис, 1995. – 192 с.

¹¹ Жильсон Этьен. Живопись и реальность / пер. с франц. – М.: РОССПЭН, 2004. – 368 с.; Он же. Избранное: Христианская философия / пер. с франц. и англ. – М.: РОССПЭН, 2004. – 704 с.; Он же. Философия в средние века: От истоков патристики до конца XIV века / пер. с франц. Общ. ред. С.С. Неретиной. – М.: Республика, 2004. – 678 с.

¹² Так, в 2010 г. вышел перевод В.Г. Вдовиной его книги «Данте и философия» (М., 2010. – 384 с.).

¹³ Чего стоит его разъяснение «Томизма Данте» в уже названной нами книге «Данте и философия» (С. 270 и след.).

¹⁴ В первую очередь, мы имеем в виду такие работы как, например: Гийу Андре. Византийская цивилизация. – Екатеринбург: У-Фактория, 2005. – 552 с.; Де Либера Ален. Средневековое мышление. – М.: Праксис, 2004. – 368 с.; Дюби Жорж. Время соборов: Искусство и общество 980–1420 годов. – М.: Ладомир, 2002. – 379 с.; Он же. Трехчастная модель, или Представления средневекового общества о себе самом. – М.: Языки русской культуры, 2000. – 320 с.; Ле Гофф Жак. Интеллектуалы в Средние века. – СПб., СПбГУ, 2003. – 160 с.; Он же. Рождение чистилища. – Екатеринбург: У-Фактория, 2011. – 544 с.; Он же. Цивилизация средневекового Запада. – Екатеринбург: У-Фактория, 2005. – 568 с.; Панофский Эрвин. Перспектива как «символическая форма». Готическая архитектура и схоластика. – СПб.: Азбука-классика, 2004. – 336 с.; Он же. Аббат Сюжер и Аббатство Сен-Дени // Богословие в культуре средневековья. – К.: Путь к Истине, 1992. – 384 с. (С. 79–118); Хейзинга Йохан. Соч. в 3 т. – Т. 1: Осень Средневековья: Исследование форм жизненного уклада и форм мышления в XIV и XV веках во Франции и Нидерландах. – М.: Прогресс, 1995. – 416 с.; Эко Умберто. Эволюция средневековой эстетики. – СПб.: Азбука-классика, 2004. – 288 с.

¹⁵ Маритен Жак. Этьен Жильсон – философ христианства. Предисловие к одноименному сборнику // Жильсон Этьен. Избранное: Христианская философия. – М., 2004. – С. 658.

¹⁶ См.: Неретина С.С. Этьен Жильсон: новый взгляд на старое наследие. // Жильсон Этьен. Философия в средние века: От истоков патристики до конца XIV века / пер. с франц.; общ. ред. С.С. Неретиной. – М.: Республика, 2004. – 678 с. – С. 578–595.

¹⁷ Жильсон Этьен. Избранное: Христианская философия. – М., 2004. – С. 655–694.

¹⁸ См., напр.: Губман Б.Л. ЖИЛЬСОН // Новая философская энциклопедия: В 4 т. – Т. 2: Е–М. – М.: Мысль, 2001. – 634 с. – С. 30–31.

¹⁹ См., напр.: Никонов К.И. Жильсон Этьен Анри // Религиоведение. Энциклопедия. – М.: Академический проект, 2006. – 1256 с. – С. 345–346.

²⁰ Поскольку экзистенциализм экзистенциализму рознь, см.: Маритен Жак. Краткий трактат о существовании и существующем. // Он же. Избранное: Величие и нищета метафизики / пер. с франц. – М.: РОССПЭН, 2004. – 608 с. (С. 7 и след.)

²¹ Или «палеотомизма». Интересно, что отечественные исследователи и Маритена (К.В. Бандуровский) и Жильсона (С.С. Аверинцев) готовы причислить как к неотомизму, так и «палеотомизму». См., напр.: Аверинцев С.С. Между средневековой философией и современной реальностью. // Жильсон Этьен. Избранное. – Т. 1: Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского. – М.; СПб., 1999. – С. 478; Бандуровский К.В. МАРИТЕН // Новая философская энциклопедия в 4 т. – Т. 2: Е-М. – М., 2001. – С. 495.

Матющенко В.С.

МИГРАЦИИ РУССКИХ СТАРООБРЯДЦЕВ

(Рецензия на книгу: Аргудяева Ю.В., Хисамутдинов А.А.

«Из России через Азию в Америку: русские старообрядцы».

– Владивосток: Дальнаука, 2013. – 428 с.)

Рассматриваемая монография является результатом совместного исследования двух российских ученых – Юлии Викторовны Аргудяевой и Амира Александровича Хисамутдинова. Научные интересы Ю.В. Аргудяевой концентрируются в области традиционной и современной этнографии русских, украинцев и белорусов, этносоциологии, исторической демографии, гендерной антропологии восточнославянского населения Дальнего Востока России, в том числе конфессиональных групп русских Дальнего Востока (старообрядцы, молокане, духоборцы), русских эмигрантов в Китае (крестьяне-старообрядцы и казаки) и др. А.А. Хисамутдинов исследует вопросы, связанные с экономической, политической и исторической ролью России в Азиатско-Тихоокеанском регионе, в том числе с проблемами русской иммиграции в Китае, Корее, Японии и США. В данной работе ученые объединили усилия в области изучения миграции старообрядцев в Турцию, Китай и Америку. Они провели комплексное исследование на основе междисциплинарного историко-культурно-географического синтеза: описали и сравнили жизнедеятельность общин русских старообрядцев в различных странах, рассматривая эти общины как части всей русской диаспоры американского региона.

В современной гуманитарной науке активно изучаются национально-культурные процессы, происходящие в России, стремление к сохранению и возрождению нравственных основ и духовных ценностей. На примере русских старообрядцев авторы показывают способы решения внутринациональных, межнациональных, межрелигиозных, межэтнических и этнокультурных проблем. Впервые в отечественной этнографии они задались целью выполнить комплексное исследование истории русских старообрядцев, эмигрировавших в зарубежные страны. Исследователи выявляют основные факторы их адаптации в условиях чуждой культурной, языковой и конфессиональной среды; обращают внимание на зарождение и развитие общин старообрядцев, на основные направления их жизнедеятельности, особенности хозяйственного уклада и материальной культуры, семейно-брачные отношения, культурные пристрастия, социальную жизнь, связи между общинами и т.д. На основе живых свидетельств и архивных документов авторы стремятся проанализировать способность староверов к адаптации в инокультурной и иноэтнической среде, выявить традиционные хозяйственные, бытовые, общественные и семейные уклады в их жизни и проследить их трансформацию в условиях пребывания в иноэтническом обществе. Авторы анализируют историю социальных процессов на уровне русской старообрядческой диаспоры, отдельно взятых общин и на уровне личности. В процессе миграции происходит частичная утрата традиционного российского уклада. В этой связи авторы продолжают исследовать проблемы традиции, идентичности, механизмов самоидентификации, этноадаптационные процессы¹.

Многолетняя работа авторов в области истории старообрядчества и русской эмиграции в Азиатско-Тихоокеанском регионе дала возможность охватить широкие географические и хронологические рамки исследуемого вопроса. Авторы формулируют причины раскола в Русской православной церкви, соотнося их с политическими, культурными и социально-экономическими условиями того времени. Краткий экскурс в историю возникновения старообрядчества дает возможность изучать монографию людям не подготовленным, ранее не знавшим о существовании староверов. Исследование миграции старообрядчества авторы начинают с истоков – с XIII в., когда староверы спасались от жестоких преследований царской власти и господствующей Церкви. В результате сложных миграционных процессов (как добровольных, так и принудительных) в разных регионах России сформировалась основа трех этнокультурных групп эмигрантов-старообрядцев («турчане», «синьцзянцы», «харбинцы»). Эти группы отражали региональные варианты хозяйственно-культурного типа, сложившегося под непосредственным влиянием местных природно-климатических, социально-экономических, демографических и культурных условий. Подобное, но более усложненное явление зафиксировано авторами и в зарубежных старообрядческих диаспоральных образованиях.

Формирование русского населения и старообрядческих общин в южной части Дальнего Востока России началось во второй половине XIX – начале XX вв. и связано с переселением восточно-славянских народов (русских, украинцев, белорусов). Процесс формирования старообрядчества на востоке страны прошел несколько этапов в условиях смены различных формаций. По мнению авторов, это наложило отпечаток на социально-экономическое и духовное развитие староверов и отразило их сложную этнорегиональную историю.

Исследуя хозяйственную деятельность старообрядцев, авторы отмечают, что старообрядцы имели разные этапы и темпы адаптации в Дальневосточном регионе. Их адаптация была обусловлена конфессиональными установками, региональным происхождением, степенью использования опыта местных коренных народов и т.д. Следствием высокой степени адаптации стало непризнание строго этнических традиций, главной стала принадлежность к «истинной вере». Несмотря на замкнутость старообрядческих общин, последние сыграли существенную роль в хозяйственном освоении Приморья и Приамурья. Но сложившиеся этнопсихологические и традиционные установки, стереотипы мышления старообрядцев отчасти мешали им в полной мере воспринять рациональные методы хозяйствования других живущих здесь земледельческих народов. Авторы заключают, что дальневосточные староверы использовали все ресурсы региона, занимались комплексным ведением хозяйства, опирались на принесенные ими традиции русских и заимствованные от аборигенных народов.

Рассматривая этнорегиональные процессы и историко-культурные связи русских с другими народами в основных элементах материальной культуры, авторы приходят к выводу, что взаимовлияние старообрядцев, коренных и пришлых народов в Приамурье и Приморье позволило староверам успешнее адаптироваться к местным условиям, обогатило традиции каждой этнокультурной группы. В семейной обрядности наблюдается совершенно иная ситуация: здесь сохраняется общеславянская традиция, на основе которой формируется локальная обрядовая культура.

Изучив миграции старообрядцев внутри страны, исследователи переходят к изучению эмиграции староверов в Китай. Основной причиной ее авторы называют политику советской власти («твердые задания», «раскулачивание», кооперирование и коллективизация), которая противоречила желанию старообрядцев сохранить свой хозяйственный и религиозный уклад.

В США авторы изучали преимущественно три региональные группы старообрядцев, получившие название по месту выхода: «турчане» (из Турции), «харбинцы» (из Маньчжурии), «синьцзянцы» (из Синьцзяна).

«Турчане» – потомки некрасовцев, донских казаков-старообрядцев, мигрировавших из России в XVIII в. по политическим и религиозным причинам в Турцию, а в 1963 г. – из Турции в США. Пребывание более двухсот лет в иноэтническом, иноязыковом и иноконфессиональном окружении повлияло на традиционную культуру этой группы русского населения. Бытовая культура некрасовцев к началу XX в. представляла собой сочетание русских традиций и новаций, воспринятых ими от окружающих их народов в новых исторических и иноэтнических обществах.

«Харбинцы» – дальневосточные старообрядцы-поповцы Белокрыницкой иерархии, мигрировавшие в Китай после установления на Дальнем Востоке советской власти. Основная часть поповцев локализовалась в г. Харбине, несколько общин беспоповцев было образовано в Трехречье. Авторы дают подробную характеристику старообрядческих общин и поселений, ими основанных.

«Синьцзянцы» – старообрядцы-беспоповцы (часовенные), проживавшие ранее на территории Алтая и бывшей Томской губернии и переселившиеся в провинцию Синьцзян в XX в.

Авторы исследуют брачно-семейные отношения в указанных группах старообрядцев и заключают, что староверы стойко сохраняли традиционный уклад, несмотря на многие проблемы, связанные с нехваткой невест, высокой смертностью и др. Бытовой и хозяйственный уклад жизни старообрядцев в Маньчжурии и Синьцзяне доносится до читателя посредством воспоминаний самих староверов.

В 1945 г. в северные районы Маньчжурии вступили советские войска. Часть староверов вернулась в СССР, другая продолжила свой путь на Запад (в Австралию и Америку). Последние две главы монографии повествуют о переселении старообрядцев в Северную и Южную Америку.

Переселение староверов в Южную Америку было сопряжено со многими проблемами, связанными с нехваткой материальных средств, отсутствием документов, бюрократическими проволочками и т.д. Тем не менее с помощью «русских американцев» (в частности Всемирной организации церквей) староверы прибыли в страны Южной Америки – Бразилию, Уругвай, Аргентину, Парагвай, Чили. О жизни старообрядцев в странах Южной Америки мы можем судить по воспоминаниям самих староверов. Пребывая в этих странах, староверы стараются сохранить свои традиции. Во многих аспектах хозяйственного, бытового и религиозного уклада у них это получается, но, как отмечают авторы монографии, полностью уклониться от влияния внешнего мира и цивилизации они не могут.

Рассказывая о жизни старообрядцев в Северной Америке, авторы отмечают их предпринимательскую деятельность (рыболовство, фермерство). Исследователи подробно описывают одежду староверов, предметы интерьера, домовые постройки, семейный быт и обрядность. Авторы выделяют проблемы, с которыми староверы столкнулись на новом месте жительства. Среди них – незнание языка судового делопроизводства, обязательное светское образование и др. Но в итоге эти проблемы были успешно разрешены.

Авторы выделяют некоторые механизмы сохранения идентичности старообрядцев – язык, бытовой и семейный уклад, конфессиональная принадлежность и др. Исследователи приходят к выводу, что адаптация русских старообрядцев к американской жизни происходит медленно, они из всех сил сопротивляются вхождению в американскую культуру, но, несмотря на это, процесс адаптации развивается. Так, старообрядцы разви-

вают традиционное искусство, но вышивка у них уже не ручная, а механическая.

В заключительных параграфах авторы рассматривают брачно-семейные отношения у русских старообрядцев на американском континенте, семейный и общественный быт, семейные обряды (родильные и свадебные обряды). Сделан вывод о том, что современная традиционная культура русских старообрядцев американского происхождения является региональным вариантом русской культуры. На американском континенте к началу XXI в. сформировалась специфическая этническая общность, объединившая черты традиционной русской и англоязычной культур. В заключение авторы намечают перспективы дальнейших исследований.

Особое внимание заслуживают источники и литература, использованные при написании работы. Авторами исследовано огромное количество монографий и статей, посвященных изучению старообрядчества, как на русском, так и на иностранных языках. Введение в научный оборот источников, хранящихся в различных архивах, характеризует работу как исключительно глубокую. Крайне важен материал, собранный в результате полевых исследований, в процессе общения с носителями старообрядческой традиции – это ценный источник, позволяющий восстановить достаточно полную картину миграции и жизни старообрядцев в принимающих странах. В монографии богатый фотоматериал и приложение, в котором приведены песни, исполняемые старообрядческой молодежью.

¹ Ранее эти вопросы освещались в работах: Аргудяева Ю.В. Русские старообрядцы в Маньчжурии. – Владивосток: ДВО РАН, 2008. – 400 с.; Матющенко В.С. Дис. ... канд. филос. наук. – Благовещенск, 2009. – 225 с. и др.

CONTENTS

History of Religions

Alexander A. Krupyanko, Andrey V. Tabarev, The early artifacts of ritual-symbolic activity in the Russian Far-Eastern Stone Age cultures 3

The paper concerns with the early artifacts of ritual-symbolic activity in Primorye (the region in Russian Far-East) found in archaeological sites dating 16-9 thousand years ago. Most of them represent Ustinovka culture artifacts and have much in common with some artifacts found in Japan and California. These are ritual complexes with floral printed bifaces, side scrapers and phallic-shaped or snake-shaped cores, which had ritual and social meaning and correlate with some ancient myths and epic tales of Japanese and other Far-Eastern peoples.

Key words: Primorye, Stone Age in Russia, Final Paleolithic period, Russian Far East, phallic-shaped core, snake-shaped core, archaic religion, archaeology, ritual complexes.

Galina I. Varlamova, Mariya P. Dyakonova, The images of Savaki and Havki in the world outlook and in the folklore of Evenks and Evens 15

The paper is devoted to the characteristic of the images of deities named Savaki and Havki at Evenks and Evens, formed united community in the historically recent time – Tungus. The images of Savaki and Havki are analyzed in evolution of their development (on ethnographic and folklore sources). The ideas of Evens and Evenks of these deities have both a uniform basis (that caused by an ancient community) and some differences, associated with the historical division of Tungus into two ethnoses.

Key words: Evens, Evenks, world outlook, folklore, myths, the image of God, the deity, the creator, Savaki, Havki.

Olga V. Osipova, Religions of Ancient Greece and Ancient Rome: A survey of Russian-language publications of 1980s – 2010s 23

In this article, the survey of Russian-language philological and historical publications of 1980s – 2010s is presented. These works demonstrate the use of various methods of interpretation of archaeological monuments in the Mediterranean and Black Sea region, as well as of Ancient Greek and Latin written sources.

Key words: Ancient Greek religion, Ancient Rome religion, mythology, bibliography.

Ivan A. Fadeyev, The problem Anglican identity: terminological aspect . . . 29

The article deals with the issue of Anglican identity. The author explores it in a broader context: he analyses several key terms – «Protestantism», «Anglicanism», «Reformation» – and discusses the validity of its usage in modern study of religion.

Key words: Anglican identity, Protestantism, Anglicanism, Reformation, Church of England.

Religions of Russia

Kristina A. Kuzoro, Church historian and source: the peculiarity of perception and ways of working (XIX – first quarter XX centuries) 36

In the article the work of Russian church historians in XIX – first quarter of XX century with historical documents during their historical researches is described. The settings used by the historians of Russian Orthodox Church

when they selected historical sources are investigated. The classifications proposed by them and their guidelines for working with sources are analyzed. The author emphasizes that the study of approaches, techniques and principles of working with sources is an important key to a better understanding of historical works and concepts..

Key words: Orthodoxy, Russian Orthodox Church, ecclesiastical historical science, source study, historiography.

Alexey G. Polyakov, Bishop Victor's (Ostrovidov) views on the church and church-state relations in early XX century – 1919 46

The article describes the main stages of the religious and political views of Bishop Victor (Ostrovidov) before he received episcopal ordination, the views that were the prerequisites for his position against Metropolitan Sergius (Stragorodsky) in 1927.

Key words: Russian Orthodox Church, Bishop Victor (Ostrovidov), Metropolitan Sergius (Stragorodsky), Metropolitan Anthony (Khrapovitsky), church-state relations.

Galina T. Titoreva, History of Okhotsk Spaso-Preobrazhenskaya Church 51

The article traced the history of the first Orthodox church's construction and operation in the Okhotsk Sea's area in 17th–20th centuries. The important political, social and historical significance of this building for consolidation of the Russian state on the newly developed lands and joining the indigenous inhabitants of the Far East to the Russian community is noted.

Key words: Orthodoxy, Okhotsk, building churches, Christianization of Evens, Russian Far East.

Religions of the East

Andrey P. Zabyako, Marina A. Khaimurzina, Interpretations of religion by Chinese scholars in context of evolution of religion studies in China (second half of 20th – the beginning of 21st cent.) 64

The paper reveals the main approaches to religion in Chinese study of religion. The authors emphasize that during the first decades of the People's Republic of China's history the Chinese scholars' interpretations of religion corresponded strictly to Marxist theory of religion. From the early 1980-es Chinese religion scholars have been intensively studying non-Marxist western interpretations of religion and reevaluating the Marxist one. Current Chinese interpretations of religion vary greatly both in worldview and theoretical foundations

Key words: religion, study of religion, essence of religion, definitions of religion, Marxism, atheism, phenomenology of religion, sociology of religion, psychology of religion, history of religion.

Philosophy of Religion

Daniil V. Pivovarov, Two notions of veritas 75

This article introduces two notions of veritas, opposite in meaning, – faith-veritas and belief-veritas. Faith-veritas is defined by the author as the spiritual desire of the soul to the ultimate grounds of being, a mystical being in them, direct vision of transcendental entities and/or social relationships and substantial ties. Belief-veritas is understood as soul's ability, which is oriented towards material and quality varied world, to recognize directly (without sufficient reason) the validity of the sensual and rational forms of subjective image of authenticity and trust, confidence and

expectations. The relationship of these two kinds of veritas is examined systematically, as well as the comparison of religious faith and philosophical belief is done.

Key words: faith-veritas, belief-veritas, religious faith, philosophical faith, intuition, direct knowledge, indirect knowledge.

Oxana M. Sedych, Protestantism as a historical and cultural phenomenon in the interpretation of P. Florensky and K.G. Jung 89

Protestantism as a historical and cultural phenomenon received a similar estimate in the works by Pavel Florensky and Karl Gustav Jung, and both of them treated it as a rift in European cultural history. The peculiarity of the Protestant religion the two thinkers saw in the rejection of the cult symbolism. The article compares their views and grounds. It is shown that the similarities in their views are connected with the intention of both thinkers to clarify the anthropological status of symbolism in human culture.

Key words: Protestantism, Catholicism, symbol, symbolism, depth psychology, the collective unconscious, «night» consciousness, «daytime» consciousness.

Evgenij I. Arinin, Religion as «autopoietical system» in the works of Niklas Luhmann 97

The article concerns with a number of aspects of understanding religion in a context of the theory of «autopoietical (self-referential)» systems by Niklas Luhmann. The religion acts as renewed «control abroad with the unknown», knowledge of «the secret». Three typological forms of religion are allocated, these are: magic-mythological tradition, differentiation of «High Tradition/little tradition» and religiousness of «a discourse – the differentiated society».

Key words: Niklas Luhmann, religion concept, religion forms, phenomenology of religion, sociology of religion, self-referential systems.

Religious Philosophy

Anton N. Dannenberg, The problem of religious consciousness origins in works of the Church-Fathers 106

The paper concerns with a problem of disclosing the nature of religious consciousness during late Antiquity. The views of the Church-Fathers on the reasons for the origin of faith and religious beliefs are considered. The questions of transformation of mythological consciousness in religious consciousness are revealed.

Key words: religion, religious consciousness, paganism, idealism, God, mythological consciousness, Patristics, Patrology, Christianity.

Anatoly P. Gerasimenko, Vladimir Solovyov about religious origins of morality 113

Historical and philosophical study of works by Vladimir Solovyov (1853-1900) may be fruitfully continued through the analysis of some concrete questions set by him. In his «Justification of good» Russian philosopher pointed to the origination of religion from the human sense of awe of his ancestors – mother at first, father later on, all the past generations of his nationality then. In his «Criticism of abstract sources», «Theoretical philosophy» and other works he formulated some positions about construction of human soul, which was developed in psychology and may be helpful in further studies of religious roots of morality.

Key words: Vladimir Solovyov, ethics, Christian ethics, moral, morality, origins of religion.

Sociology of Religion

Anna S. Voronina, Andrey P. Zabiyaiko, Eugenia A. Zavadskaya, Olga V. Pelevina, «The Fundamentals of Religious Cultures and Secular Ethics» at the Amur region in the context of religious situation in Russia and Russian Far East 122

The paper contains the results of the poll held by the authors among the teachers, pupils and their parents participating in studying a new discipline in Russian schools named «The Fundamentals of Religious Cultures and Secular Ethics». The research focuses on the attitude of these participants to the new course, as well as the motifs that the parents based on when they chose the variants of this course. Also the correlations between the choice on the one hand and religiosity of the parents and their attitude to religion are revealed. The authors compare the results of their poll with the statistic data in other regions and analyze the reasons of the fact that the majority of the parents in Amur region chose such «neutral» variants as «Secular Ethics» and «World Religious Cultures».

Key words: religious education, ethics, school, «The Fundamentals of Religious Cultures and Secular Ethics», social poll, education, spiritual life, religion in Russia, religion in the Russian Far East, Amur region.

Psychology of Religion

Lubow A. Ardashewa, The Basic Paradigms in the Research of Religious Conversion 150

The paper shows the main approaches in the study of religious conversion with insights into conversion motifs and circumstances. We present two dominating paradigms in the study of conversion and spiritual transformation.

Key words: conversion, classic paradigm, contemporary paradigm, spiritual transformation, conversion motifs, personal changes.

David S. Damte, The Problems of Psychology of Religion in Eugen Drewermann's Works 162

In this article the author analyses the views of famous German theologian Eugen Drewermann on psychological nature of religion. The author tries to show the meaning of psychological analysis of religion in Drewermann's works.

Key words: image, fear, faith, love, unconscious, archetype, psychology of religion, Yung, Drewermann.

Religion and Culture

Olga L. Moshanskaya, Opposition «paradise» – «hell» in imagination of the Anglo-Saxons and ancient Rus' people 170

The main problem of research is the studying of typological similarities in the artistic heritage of the Anglo-Saxons and ancient Rus' people. The analysis of such works as «The fall» (Anglo-Saxons' text) and «Mother of God walking in Sorrows» (old Rus' apocrypha telling about Mary's journey to hell) allows identifying the similarities and differences in the depiction of hell. Comparison of the «Phoenix» and «Legends of our father Agapia» gives an idea about the perception of paradise..

Key words: comparative religion studies, Paradise, hell, typological similarities, the artistic vision of the world, Old Rus', Anglo-Saxons, apocrypha.

Karimian Faezeh, Religious component of the conflict in the tragedy by N.P. Nikolev «Sorena and Zamir» 177

This article concerns with the religious component in the play by Russian author of 18th cent. N.P. Nikolev «Sorena and Zamir». This component gives the original interpretation of a problem of the tyrant on the throne, which was actual for Russian classical tragedy of the last third of the 18th century. The originality of the plot of the Nikolev's play manifested in innovative interpretation of the events of the KievanRus, compared with the same pieces of the period. This treatment reflects not only political but also religious conflicts between the Orthodox Rus' and the pagan East.

Key words: N.P. Nikolev, tragedy, Mstislav, polovtscy, orthodox Russia, pagan East, Russian literature.

Cathedra

Olga V. Osipova, Religions of Ancient Greece and Ancient Rome: A survey of Russian-language publications of 1980s – 2010s 187

In this article, the survey of Russian-language philological and historical publications of 1980s – 2010s is presented. These works demonstrate the use of various methods of interpretation of archaeological monuments in the Mediterranean and Black Sea region, as well as of Ancient Greek and Latin written sources.

Key words: Ancient Greek religion, Ancient Rome religion, mythology, bibliography



ABOUT THE JOURNAL

The journal «Study of Religion» is the first Russian journal dedicated to the religion studies as scientific and education subject.

The journal is oriented for the academic society. Editorial board of the journal forms its content bearing in mind its strictly scientific character. The journal is a non-theologic publication. It means that it is far away from religious-apologetic goals as well as from religious-revealing ones. It is connected with no contemporary confession, and the authors can have their own religious convictions. The journal it is strictly separated from occult, mystical, pseudo-historical and fantastic creations that are now trying to replace study of religion as well as theology of traditional confessions.

Special journal focused on the religion studies plays an important role in self-identification of the Russian religion studies as a scientific subject and a university course of studies. It includes articles about history of world and Russian religions, philosophy of religion, sociology of religion, psychology of religion, etc. Much attention is paid to the contemporary religious situation in Russia. The journal helps the specialists from different fields of science to exchange information. That is why, being a professional publication, the journal gives a wide range of opportunities to those scientists who open new aspects in the study of religion.

We will be glad to cooperate with Russian and foreign colleagues.

ОФОРМЛЕНИЕ ПОДПИСКИ

Извещение	ФГБОУ ВПО «АмГУ», АмГУ (наименование получателя платежа) ИНН2801027174 р/с № 40501810500002000001 (ИНН получателя платежа) (номер счета получателя платежа) УФК по Амурской области (ФГБОУ ВПО «АмГУ», АмГУ КПП 280101001 л/с 20236Х50560) в ГРКЦ ГУ Банка России по Амурской области г. Благовещенск (наименование банка получателя платежа) БИК 041012001 ОКАТО 10401000000 КБК 000000000000000000130 п. 1. Доходы, получаемые структурными подразделениями образовательного учреждения от оказания платных услуг (подписка на журнал «Религиоведение» на 2013 год) (наименование платежа) Сумма платежа _____ руб. ____ коп. Сумма платы за услуги _____ руб. ____ коп. Итого _____ руб. ____ коп.
Кассир	
Квитанция Кассир	ФГБОУ ВПО «АмГУ», АмГУ (наименование получателя платежа) ИНН2801027174 р/с № 40501810500002000001 (ИНН получателя платежа) (номер счета получателя платежа) УФК по Амурской области (ФГБОУ ВПО «АмГУ», АмГУ КПП 280101001 л/с 20236Х50560) в ГРКЦ ГУ Банка России по Амурской области г. Благовещенск (наименование банка получателя платежа) БИК 041012001 ОКАТО 10401000000 КБК 000000000000000000130 п. 1. Доходы, получаемые структурными подразделениями образовательного учреждения от оказания платных услуг (подписка на журнал «Религиоведение» на 2013 год) (наименование платежа) Сумма платежа _____ руб. ____ коп. Сумма платы за услуги _____ руб. ____ коп. Итого _____ руб. ____ коп.

Вниманию подписчиков!
С 1 января 2012 г. были изменены банковские реквизиты организации (АмГУ). Уточ-
нить реквизиты можно будет на сайте журнала <http://www.amursu.ru/religio> или по
адресу: lsadvskaja@rambler.ru.

ОФОРМЛЕНИЕ ПОДПИСКИ

С условиями приема указанной в платежном документе суммы, в т.ч. с суммой взимаемой платы за услуги банка, ознакомлен и согласен

(подпись плательщика)

«_____» _____ 20__ г.

Информация о плательщике

(Ф.И.О., адрес плательщика)

(ИНН)

№ _____
(номер лицевого счета (код) плательщика)

С условиями приема указанной в платежном документе суммы, в т.ч. с суммой взимаемой платы за услуги банка, ознакомлен и согласен

(подпись плательщика)

«_____» _____ 20__ г.

Информация о плательщике

(Ф.И.О., адрес плательщика)

(ИНН)

№ _____
(номер лицевого счета (код) плательщика)

ОФОРМЛЕНИЕ ПОДПИСКИ

Наш журнал распространяется по подписке. Стоимость одного номера – 350 руб. (с учетом НДС), годового комплекта из 4 номеров – 1400 руб. Подписку на 2013 г. можно оформить через **Объединенный каталог «Пресса России» (зеленый) – подписной индекс 13107.**

Издательская база находится в Амурском государственном университете, поэтому при оформлении подписки мы принимаем перечисления на счета АмГУ платежным поручением, а также почтовым переводом на адрес редакции и через Сбербанк (образец купона прилагается). Копию платежного документа письмом надо обязательно отправить на адрес редакции: 675027, Амурская область, г. Благовещенск, Игнатьевское шоссе, 21, АмГУ, редакция журнала «Религиоведение», Садовской Людмиле Михайловне. Журнал будет выслан по адресу подписчика почтой. Пересылка по России включена в стоимость подписки.

Перечисление платежным поручением от организаций

Наименование получателя платежа – ФГБОУ ВПО «АмГУ», АмГУ ИНН 2801027174, КПП 280101001, ОКПО 02069763.

Наименование банка получателя платежа – УФК по Амурской области (ФГБОУ ВПО «АмГУ», АмГУ, л/с 20236X50560) в ГРКЦ ГУ Банка России по Амурской области г. Благовещенск.

Р/с № 40501810500002000001

БИК 041012001

ОКАТО 10401000000

Назначение платежа – 000000000000000000130 п. 1. Доходы, получаемые структурными подразделениями образовательного учреждения от оказания платных услуг.

Для иностранных читателей стоимость годовой подписки составляет 100 USD (70 евро).

Почтовые расходы включены в стоимость подписки.

Банковские реквизиты для оплаты:

Филиал ОАО Внешторгбанк в г. Благовещенске, г. Благовещенск

Кор. счет № 30101810400000000762 в ГРКЦ ГУ Банка России по Амурской области

Текущий валютный счет № 40503840411000000001

Транзитный валютный счет № 40503840711001000001

БИК 041012762 ИНН 7702070139

Телекс: 914683 DVTB RU

СВИФТ: VTBRUM2 BLA

КПП 280102001

ОГРН 1027739609391

Наименование платежа – подписка на журнал «Религиоведение» на 2013 год.

Information for the subscribers:

Annual subscriptions fee is 100 \$ USD, 70 euro (4 volumes).

Postal fees are included in the subscription fee.

Information for the subscribers:

Филиал ОАО Внешторгбанк в г. Благовещенске, г. Благовещенск

Кор. счет № 30101810400000000762 в ГРКЦ ГУ Банка России по Амурской области

Текущий валютный счет № 40503840411000000001

Транзитный валютный счет № 40503840711001000001

БИК 041012762 ИНН 7702070139

Телекс: 914683 DVTB RU

СВИФТ: VTBRUM2 BLA

КПП 280102001

ОГРН 1027739609391

Purpose of the payment – subscription for «Study of Religion» journal (2013).

Please include a scanned copy of the payment document (*.jpeg extension) to the e-mail containing your postal address.

***Вниманию подписчиков!**

С 1 января 2012 г. были изменены банковские реквизиты организации (АмГУ). Уточнить реквизиты можно будет на сайте журнала <http://www.amursu.ru/religio> или по адресу: lsadvskaja@rambler.ru.

Правила оформления статей для журнала «Религиоведение»

Уважаемые авторы!

Просим Вас обратить внимание на то, что присылаемые в редакцию журнала материалы должны быть оформлены в соответствии с требованиями, предъявляемыми к статьям для публикации в российских научных изданиях и Научной электронной библиотеке (проект «Российский индекс научного цитирования»).

Редколлегия принимает к рассмотрению статьи объемом не более 1 авт. л. (40000 знаков). Стандартный объем статьи – 0,5 авт. л. (20000 знаков), студенческие и аспирантские статьи – не более данного объема.

Статья должна быть написана в строгом соответствии с нормами русского языка, с соблюдением правил орфографии, пунктуации и стилистики. Написание религиозных понятий, названий конфессий и религиозных организаций должно соответствовать общим нормам правописания, принятым в письменной научной речи (например: *католицизм*, а не *Католицизм*). Рекомендуется правильно употреблять знак дефис (-) и знак тире (–).

Шрифт основного текста и сносок – Times New Roman, кегль 14 пунктов (кегль шрифта сносок – 10 пунктов), междустрочный интервал – одинарный. Для выделения избранных терминов, иноязычных слов и т.д. возможно применение жирного или курсивного начертания. При необходимости использовать специальные шрифты (санскрит и т.п.) соответствующая шрифтовая база предоставляется в отдельном файле.

Статья представляется в распечатке на бумаге и в электронном варианте. В электронном варианте статья и прилагающиеся к ней материалы направляются по адресу sciencia@yandex.ru **в двух файлах**.

В **первом** файле (например: Иванов_статья.doc) содержатся:

- 1) ФИО автора и название статьи;
- 2) аннотация (от 300 до 900 зн.);
- 3) ключевые слова или словосочетания (не более 10);
- 4) основной текст статьи;
- 5) библиографический список (не более 15 наименований основных использованных источников и научных изданий);
- 6) концевые сноски, содержащие примечания к тексту статьи, ссылки на источники и литературу, библиографические данные и т.д. Обращаем внимание на то, что концевые сноски оформляются **не верхним регистром**, а при помощи соответствующей опции в программе Microsoft Office Word (см.: Ссылки_Вставить концевую сноску, либо используется сочетание клавиш Ctrl-Alt-D). Система внутритекстовых ссылок и отсылок в квадратных скобках не применяется;
- 7) название, аннотация и ключевые слова на английском языке;
- 8) информация об авторе на русском и английском языках (Ф.И.О. (полностью), ученая степень, ученое звание, место работы, должность, рабочий и домашний почтовый адрес, e-mail).

Во **втором файле** (например: Иванов_ссылки.doc) приводится **общий список всех библиографических ссылок**, имеющихся в основном тексте статьи, сносок или примечаниях. Пункты списка не нумеруются, располагаются *в том порядке, в каком упоминаются в тексте статьи*, не содержат перекрестных ссылок и сносок, а также дополнительной информации, не являющейся библиографическим описанием. Каждая ссылка начинается с нового (двойного) абзаца. В случае повторной ссылки на один и тот же источник выходные данные источника каждый раз приводятся полностью, без сокращений, с указанием конкретных страниц, на которые ссылается автор. В этом файле должна быть указана **только библиографическая информация**.

К СВЕДЕНИЮ АВТОРОВ

Электронные файлы принимаются редакцией исключительно в формате DOC. Просим обратить Ваше внимание на то, что при переводе документа из одного формата в другой **могут пропасть сноски**. Убедитесь, что они сохранились. Файл называется по фамилии автора с пометкой «статья» (*например: Иванов_статья.doc*).

К статье могут прилагаться иллюстрации (изображения объектов, рисунки и т.д.), которые при черно-белой печати не снижают качества восприятия текста. Цветные иллюстрации и другие графические объекты в высоком качестве размещаются в PDF-версии журнала на сайте www.amursu.ru/religio в разделе «Архив», а также на сайте Научной электронной библиотеки (<http://elibrary.ru>). Каждая иллюстрация нумеруется и подписывается автором, в конце статьи приводится пронумерованный список иллюстраций.

Статья представляется в распечатанном виде в редакцию по адресу: 675027, Амурская область, г. Благовещенск, Игнатьевское шоссе 21, Амурский государственный университет, редколлегия журнала «Религиоведение».

Электронный вариант направляемых в редакцию материалов обязательно высылается электронной почтой по адресу: sciencia@yandex.ru с пометкой «статья».

Редколлегия рассматривает вопрос о публикации статей в тесной связи с состоянием годовой подписки авторов и тех образовательных и научных учреждений, которые они представляют (см. об этом подробнее в разделе «Подписка»). Плата со студентов и аспирантов за публикацию их статей не взимается.

Образец оформления статьи:

(файл прилагается к письму с пометкой «статья»)

И.И. Иванов

Религиозно-политический экстремизм в России

Аннотация. В статье рассматриваются некоторые аспекты деятельности религиозно-националистических организаций в политическом процессе России. Изучение деятельности религиозно-националистических организаций позволяет утверждать, что в современном религиозном радикализме существуют два направления: православное и неоязыческое. Автор приходит к выводу, что, несмотря на ограниченные возможности для участия в политическом процессе, религиозно-националистический радикализм является потенциально опасной для общества разновидностью праворадикальных идеологий, в которой совмещаются религиозная нетерпимость и агрессивный национализм.

Ключевые слова: радикализм, экстремизм, национализм, православие, язычество, ксенофобия.

[Основной текст статьи]

Библиографический список

(в алфавитном порядке)

Адорно Т.В. К логике социальных наук // *Вопр. философии*. – 1992. – № 10. – С. 76–86.

Бочарников И.В. Внутриполитическая безопасность России и потенциальные причины конфликтов на ее территории // *Вестник аналитики*. – 2002. – № 3 (9). – С. 154–164.

Петров П.П. История религиоведения. – М.: Высш. шк., 2009. – 300 с.

Annotation

Ivan I. Ivanov, Religiously Political Extremism in Russia

The paper deals with some aspects of the activity of religiously nationalistic organisations in the political process of Russia. The study of activity of religiously nationalistic organizations allows saying that there are two trends in the contemporary right radicalism: orthodox and pagan. In spite of the limited possibilities for the participation in the political process, religiously nationalistic radicalism is a kind of right radical ideologies that is potentially dangerous for the society, combining religious intolerance and aggressive nationalism.

Key words

Radicalism, extremism, nationalism, orthodoxy, paganism, xenophobia.

Сведения об авторе

(обязательно на двух языках – русском и английском)

Ф.И.О.: Иванов Иван Иванович

Научная степень, звание: кандидат философских наук, доктор исторических наук, профессор

Место работы: Амурский государственный университет

Должность: Доцент кафедры религиоведения, проректор по научной работе

Рабочий адрес: Амурская область, г. Благовещенск, Игнатьевское шоссе, 21, стр.1, каб. 7

Домашний адрес: Амурская область, г. Благовещенск, ул. Институтская, 26 кв. 5 (не для публикации)

E-mail: ivanovii@mail.ru

Name: Ivanov Ivan Ivanovich

Academic degree and status: PhD (Philosophy), Dr.Sc. (History), Full Professor

Place of employment: Amur State University

Post / Appointment: Assistant Professor at Study of Religion Department, vice-rector at science

Business address: of. 7, build. 1, 21 Ignatievskoe Shosse, Blagoveschensk, Amur region, Russia

Home address: 5, 26 Institutskaya str., Blagoveschensk, Amur region, Russia (not for publication)

E-mail: ivanovii@mail.ru

[Концевые сноски – ссылки, примечания и т.д.]

Образец оформления общего списка библиографических ссылок:

(прилагается к письму отдельным файлом с пометкой «ссылки»)

Терентьев А.А. Буддизм // Энциклопедия религий / под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. – М.: Академический проект; Гаудеамус, 2008. – С. 203–212.

Терентьев А.А. Буддизм // Энциклопедия религий / под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. – М.: Академический проект; Гаудеамус, 2008. – С. 207.

Адорно Т.В. К логике социальных наук // Вопр. философии. – 1992. – № 10. – С. 76–86.

Официальные периодические издания: электронный путеводитель / Рос. нац. б-ка, Центр правовой информации. [СПб., 2005–2007]. URL: <http://www.nlr.ru/lawcenter/izd/index.html> (дата обращения: 18.01.2007).

Бочарников И.В. Внутриполитическая безопасность России и потенциальные причины конфликтов на ее территории // Вестник аналитики. – 2002. – № 3 (9). – С. 154–164.

Петров П.П. История религиоведения. – М.: Высш. шк., 2009. – 300 с.

Стенограмма беседы с П.П. Петровым // Материалы полевых исследований в с. Сосновка Ивановского района Тульской области 5–10 мая 2010 г. (личный архив И.И. Иванова). – С. 5.

Пелюх Е.И. Специфика религиозности российских адептов китайского движения «Фалуньгун» // Россия и Китай на дальневосточных рубежах: от конфронтации к сотрудничеству. Вып. 8. Сборник материалов научной школы и международной научной конференции / под ред. А.П. Забияко. – Благовещенск: Амурский гос. ун-т, 2009. – С. 177–185.

АВТОРЫ НОМЕРА

- Крупянко Александр Александрович – канд. ист. наук, доцент каф. всеобщей истории, археологии и антропологии ДВФУ, директор Центра археологических исследований «Бохай». *krup1964@mail.ru*.
- Табарев Андрей Владимирович – д-р ист. наук, главный научный сотрудник, зав. сектором зарубежной археологии Института археологии и этнографии СО РАН. *oltmec@yandex.ru*.
- Варламова Галина Ивановна – д-р филол. наук, зав. сектором эвенкийской филологии Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН. *g.keptuke@yandex.ru*.
- Дьяконова Мария Петровна – лаборант сектора эвенской филологии Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН. *dmp76@bk.ru*.
- Осипова Ольга Владимировна – канд. филол. наук, доцент кафедры философии религии и религиоведения философского факультета МГУ. *osprv@mail.ru*.
- Фадеев Иван Андреевич – аспирант кафедры философии религии и религиоведения философского факультета МГУ. *rbw_london@yahoo.co.uk*.
- Кузоро Кристина Александровна – канд. ист. наук, доцент кафедры библиотечно-информационной деятельности Института искусств и культуры Национального исследовательского Томского гос. университета. *clio-2002@mail.ru*
- Поляков Алексей Геннадьевич – канд. ист. наук, доцент кафедры социально-гуманитарных дисциплин Кировского филиала Московского гос. индустриального университета. *agp17@rambler.ru*.
- Титорева Галина Теодоровна – канд. искусствоведения, зав. сектором этнографии Хабаровского краевого музея им. Н.И. Гродекова. *tazo2005@mail.ru*.
- Забияко Андрей Павлович – д-р филос. наук, профессор, зав. кафедрой религиоведения Амурского гос. университета. *sciencia@yandex.ru*.
- Хаймурзина Марина Ахатовна – аспирант кафедры религиоведения Амурского гос. университета. *mfaizova@yandex.ru*.
- Пивоваров Даниил Валентинович – д-р филос. наук, профессор, Заслуженный деятель науки РФ, зав. кафедрой религиоведения Уральского федерального университета. *religiovedenie2006@yandex.ru*.
- Седых Оксана Михайловна – канд. филос. наук, доцент кафедры истории и теории мировой культуры МГУ. *oksanas@inbox.ru*.
- Аринин Евгений Игоревич – д-р филос. наук, профессор, зав. кафедрой философии и религиоведения Владимирского гос. университета. *eiarinin@mail.ru*.
- Данненберг Антон Николаевич – канд. ист. наук, доцент кафедры государственной службы и кадровой политики Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации. *dannenberg@inbox.ru*.
- Герасименко Анатолий Петрович – д-р филос. наук, профессор кафедры теории и истории государства и права Амурского гос. университета. *master@amursu.ru*.

Ардашева Любовь Александровна – аспирантка кафедры философии религии и религиоведения философского факультета МГУ. liubov.ardasheva@gmail.com.

Дамте Давид Соломонович – аспирант кафедры философии религии и религиоведения философского факультета МГУ. damte_d@mail.ru.

Мощанская Ольга Львовна – д-р филол. наук, профессор кафедры всемирной литературы Нижегородского гос. педагогического университета. moshanskaya@rambler.ru.

Каримиан Фаэзех – исследовательница из Ирана, аспирантка кафедры русской и зарубежной литературы Российского университета дружбы народов. Fatzeh_karimiyan@yahoo.com.

Давыдов Иван Павлович – канд. филос. наук, доцент кафедры философии религии и религиоведения философского факультета МГУ. ioasaph@yandex.ru.

Матющенко Виктория Сергеевна – канд. филос. наук, доцент кафедры гуманитарных наук Амурской государственной медицинской академии. v89246728625@yandex.ru.

Учредители:

Амурский государственный университет;
Объединение исследователей религии
при участии философских факультетов
Московского и Санкт-Петербургского го-
сударственных университетов

Адреса редакции:

675027, Благовещенск, Игнатиевское шос-
се, 21, Амурский государственный универ-
ситет, каб. 328. E-mail: sciencia@yandex.ru;

119991, ГСП-1, г. Москва, Ленинские горы,
МГУ, Учебный корп. 1, философский факуль-
тет, каб. Г- 502.

Founders:

Amur State University;
Association of researchers of religion; with
participation of the Faculties of philosophy of
Moscow State University and St. Petersburg
State University.

Editorial offices:

675027 Blagoveschensk, Ignatievskoe Schosse
21, Amur State University, office 328.

E-mail: sciencia@yandex.ru;

119991, Moscow, GSP-1, Moscow State Uni-
versity, Leninskie Gory, Training Bldg. 1, Fa-
culty of Philosophy, room. G-502

*Журнал зарегистрирован Министерством Российской Федерации по
делам печати, телерадиовещания и средств массовых коммуникаций.
Свидетельство ПИ № 77-79-73 от 14.05.2001.*

Сайт журнала: <http://www.amursu.ru/religio>

Дизайн Ю.М. Гофмана

Идея логотипа на обложке – И.П. Давыдова

Религиоведение. 2013. №2.

Издательство АМГУ. Подписано к печати 21.06.13. Редактор – О.К. Мамонтова.
Корректор – А.Ф. Романенко. Компьютерная верстка – О.В. Храмова и Л.М. Пей-
зель. Переводчики – Н.В. Кухаренко, Е.А. Завадская. Технический редактор –
Е.А. Завадская. Формат 70 x 108/8. Усл. печ. л. 37,8. Тираж 500. Заказ 422.