

ISSN 2072-8662
Key title: **Religiovedenie**

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. Kamerov

Ya.A. Kimelev

N.L. Muskhelishvili

K.I. Nikonov

E.V. Orel

N.N. Trubnikova

S.V. Filonov

N.V. Shaburov

M.M. Shahnovich

I.N. Yablokov

International Council:

A.P. Derevyanko

M. Godelier

T. Jensen

Founders:

Amur State University
with participation of
the Faculties of Philosophy
of Moscow State University
and St. Petersburg State University

Editorial offices:

of. 107, build. 7, 21
Ignatievskoe Shosse,
Blagoveschensk,
Russia, 675027

of. G-502, GSP-1, 1
Leninskie Gory,
Moscow,
Russia, 119991

E-mail: sciencia@yandex.ru
<http://www.amursu.ru/religio>



РЕЛИГИО научно-теоретический журнал ВЕДЕНИЕ

ISSN 2072-8662

Выходит 4 раза в год

Key title: Religiovedenie

1
2015



Главный редактор
А.П. Забияко

Отв. секретарь
Е.С. Элбакян

Международный
совет:
А.П. Деревянко
М. Годелье
Т. Йенсен

Редакционная
коллегия:
И.Л. Алексеев
П.В. Башарин
И.П. Давыдов
И.Я. Кантеров
Ю.А. Кимелев
Н.Л. Мусхелишвили
К.И. Никонов
Е.В. Орёл
Н.Н. Трубникова
С.В. Филонов
Н.В. Шабуров
М.М. Шахнович
И.Н. Яблоков

СОДЕРЖАНИЕ

История религии

- Волков А.А.** Чинопоследование литургии оглашенных по печатному мосарабскому миссалу 1500 г.3
Чирков Н.В. Инкультурация христианства в миссионерской деятельности Римско-католической церкви: методология интерпретации.....15

Религии России

- Салмин А.К.** Год в контексте сакрального мировоззрения чувашей.....30
Дашковский П.К., Дворянчикова Н.С. Некоторые особенности положения христианских общин Алтайского края в системе государственно-конфессиональных отношений СССР в 1953–1964 гг.37
Дашковский П.К., Шершнева Е.А. Исламский фактор в миграционных процессах в Российской империи во второй половине XIX – начала XX вв.48

Религии Востока

- Кузьмин С.Л.** Западно-монгольское восстание 1930 г. в защиту религии.....53

Сравнительное религиоведение

- Пелевина О.В.** Китай и христианство: христианство в контексте рыночных отношений.....60

Философия религии

- Пивоваров Д.В.** Социоцентрические религии.....71
Цыганков А.С. Диалектика рационального и иррационального в эволюции новоевропейской философии мифа и истории.....81
Канаков Д.В. Проблема религиозного догматизма в зарубежных исследованиях.....88

Религиозная философия

- Кудрявцева К.Г.** «Живой во веки веков»: числовая символика Откровения Иоанна Богослова.....102

Феноменология религии

- Забияко А.П.** Лабиринт: генезис и семантика образа лабиринта (по материалам наскальных изображений).....110

Социология религии

- Коростиченко Е.И.** Отношение немецких свободомыслящих к государственно-конфессиональной политике в современной Германии.....126

Религия и право

Гавриш И.В. Полигамия в брачном праве ислама и России (перспективы сближения позиций).....	139
Давыдов И.П., Фадеев И.А. Философско-религиоведческие аспекты канонического права Церкви Англии в свете проблемы англиканской идентичности.....	148

Религия и культура

Забияко А.А. Религиозные традиции дальневосточного фронта в публикациях Н.А. Байкова 1900–1914 гг.....	160
---	-----

Переводы

Горожанкин М.А. Ниниан Смарт: контуры биографии и интеллектуального портрета.....	176
Смарт Ниниан. История религий мира. Предисловие ко второму изданию.....	180

Contents	190
Авторы номера	196
К сведению авторов	199
Оформление подписки	200

Журнал включен в «Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертации 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.



Волков А.А.

Чинопоследование литургии оглашенных по печатному мосарабскому миссалу 1500 г.

Аннотация. Данная публикация отражает результаты исследования чина мессы испано-мосарабского обряда по печатному мосарабскому миссалу 1500 г. В статье рассматривается первая часть богослужения, соответствующая литургии оглашенных. Описание чина базируется на ординарии мессы, напечатанном в миссале, а также на анализе всех формуляров, содержащих изменяемые элементы богослужения. Чинопоследование сопоставляется с рукописными литургическими книгами мосарабской традиции IX–XIII вв. В результате сравнения выявляются источники, повлиявшие на формирование той или иной части евхаристического богослужения, отражённого в миссале.



А.А. Волков

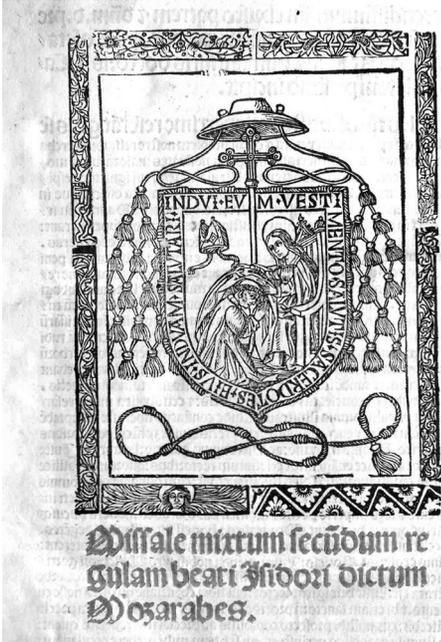
Ключевые слова: литургия, литургия оглашенных, месса, месса слова, чин мессы, missa, missa verbi, ordo missae, латинское богослужение, испано-мосарабский обряд, миссалы, литургические источники

Чинопоследование литургии испано-мосарабского обряда (мессы, согласно латинской терминологии) на русском языке первый раз было опубликовано в «Собрании древних литургий, восточных и западных», вышедшем из печати в 1874–1878 гг., которое затем неоднократно переиздавалось¹. Издание включало в себя целостное последование чтений, молитв и антифонов, снабжённое некоторыми комментариями. В предисловии объяснялось, что публикуемый чин соответствует мосарабскому миссалу – *Missale Mixtum*², изданному при кардинале Франсиско Хименесе де Сиснерос в Толедо в 1500 г.³ Однако внимательное исследование данного вопроса показало, что редакторы «Собрания...» не пользовались оригинальным текстом миссала, но воспроизводили чин по вторичным публикациям и перепечаткам⁴. Эти источники представляли собой издание чина мессы, в котором элементы ординария были дополнены изменяемыми молитвословиями. Как удалось выяснить, изменяемые части службы были заимствованы не из одного определённого формуляра, но из трёх разных. В результате, чин мессы, который был опубликован в «Собрании...», представлял собой искусственно скомпонованное последование, которое на практике никогда не совершалось. При этом данная публикация не отражала мосарабскую богослужебную практику печатного миссала в целом, а также в ней не были учтены особенности конкретных служб и периодов в течение года. Кроме того, из-за не критичного подхода в чин мосарабской литургии были добавлены элементы римского обряда, напечатанные в одном из использованных источников на ряду, но отсутствующие в ординарии из *Missale Mixtum*⁵.

В настоящем описании чинопоследования испано-мосарабского евхаристического богослужения мы попытаемся устранить указанные выше недостатки. Прежде всего, в качестве базового источника нами будет использоваться оригинальный текст *Missale Mixtum*, напечатанный в 85-м томе латинской патрологии Ж.-П. Миня. Для исследования будет использован ординарий мессы, а также будут проанализированы все формуляры, содержащиеся в миссале. При этом рубрики и молитвословия из главы «*Quando preparatus...*», заимствованные из римского обряда и напечатанные в виде отдельной главы⁶, в качестве источника использоваться не будут. Для полноты картины мы сравним формуляры из *Missale Mixtum* с рукописными

История религии

литургическими книгами испано-мосарабского обряда. Это поможет понять, какие именно манускрипты лежат в основе печатного последования и совпадает ли печатный чин с чином рукописным. Данная статья посвящена первой части евхаристического богослужения – литургии оглашенных (*missa verbi*, или *missa catechumenorum* в латинской традиции).



Илл. 1. Титульный лист печатного мосарабского миссала (Толедо, 1500)

Помимо ординария, книга содержит около 160 формуляров месс⁹, включающих изменяемые элементы евхаристического богослужения. Они охватывают весь период литургического года (Адвент, праздники цикла Рождества–Богоявления, великий пост, пасхальное время, цикл служб после Пятидесятницы, санкторал), а также содержат текст общих и вотивных месс. Изучение этих формуляров и сопоставление их между собой даёт возможность увидеть, какие элементы являются неизменяемыми, а какие, напротив, варьируются в зависимости от конкретного богослужения. Кроме того, становится возможным выяснить, все ли элементы являются обязательными, и меняется ли чинопоследование в зависимости от времени года или от типа службы.

Для сравнения печатных формуляров с рукописными необходимо использовать мосарабские манускрипты, содержащие тексты первой части евхаристического богослужения. Среди имеющихся в нашем распоряжении литургических рукописей такими книгами прежде всего являются антифонарий (лат. *Antiphonarium*)¹⁰, лекционарий (лат. *Liber comicus* или *Comes* в испанской литургической традиции)¹¹ и чиновник (лат. *Liber ordinum*, досл. «Книга чинов»)¹². Однако, помимо названных рукописных книг, следует указать ещё на одну, имеющую, пожалуй, наибольшее значение для данного исследования, а именно – *Liber mysticus* (досл. «Книга смешанная»)¹³. Именно эта книга послужила прототипом для издания мосарабского миссала. Данный тип манускриптов появился в испанской богослужебной практике примерно в конце IX – начале X вв. Более древние кодексы содержали, как правило, однотипные литургические элементы (только молитвы, только песнопения или только богослужебные чтения и т.п.). В отличие от них *Liber mysticus* стала включать всё последование одной конкретной службы на ряду, где разнородные элементы из разных книг были собраны в том порядке, в котором они требовались для отправления богослужения. Этот принцип лёг и в основу печатного миссала.

Имеющиеся рукописи представляют две ветви развития испано-мосарабского обряда, условно обозначенные исследователями как традиция А и традиция Б.

Итак, основным источником для исследования чина мессы печатного мосарабского миссала 1500 г. является ординарий мессы. Он опубликован в книге дважды: на первое воскресенье Адвента (лат. *Dominica prima Adventus Domini*)⁷ и в составе мессы Всех приношений (лат. *Missa omnium offerentium*)⁸. В обоих случаях неизменяемые элементы богослужения и рубрики объединены вместе с изменяемыми элементами и напечатаны как единое последование. Месса на первое воскресенье Адвента начинает литургический год. Она является первым формуляром, размещённым в самом начале книги. Месса *Omnium offerentium* напечатана в составе служб Пасхального времени. Она завершает Светлую седмицу и располагается после богослужения Пасхальной субботы перед октавой Пасхи. Чин мессы в обоих формулярах в целом совпадает, однако имеются отдельные различия, на которые будет указано ниже.

Сохранившиеся кодексы Liber mysticus охватывают обе традиции, при этом традиция Б представлена гораздо слабее (известны только две полные рукописи и один фрагмент)¹⁴. Считается, что именно рукописи Liber mysticus традиции Б, происходящие из церкви свв. мчч. Иусты и Руфины (Толедо), легли в основу богослужения печатного миссала. Детальное сравнение книг могло бы подтвердить или опровергнуть это мнение. Однако имеющиеся манускрипты традиции Б охватывают только период св. Четырдесятницы, начало Пасхального времени и четыре мессы санкторала. Это составляет незначительную часть от всего круга богослужения, содержащегося в Missale Mixtum. Кроме того, в рукописях, представляющих традицию Б, отсутствует ординарий мессы (в книгах традиции А он имеется)¹⁵. В настоящей работе мы будем сопоставлять текст миссала с текстом из всех основных рукописных источников, содержащих элементы первой части литургии, несмотря на то, какую из традиций они представляют.

Начальные элементы

В подавляющем большинстве случаев формуляры месс в Missale Mixtum начинаются двумя изменяемыми элементами – вступительным антифоном и молитвой. Это правило относится к богослужению всего литургического года (за исключением поста), а также общих и вотивных служб. В ординарии мессы Omnium offerentium этим элементам предшествует особая молитва¹⁶.

Молитва «Per gloriam nominis tui»

Молитва начинается словами: «Per gloriam nominis tui» (рус. «Во славу имени Твоего») – и обращена ко Христу. В ней автор прибегает к заступничеству св. Девы, ап. Иакова и всех святых и умоляет Бога пребывать с верными. Согласно рубрике, священник должен исполнять её перед престолом в начале каждой праздничной мессы. Текст молитвы снабжён готической нотацией (наличие нотации является отличительной чертой мессы Omnium offerentium, это – единственный нотированный формуляр в миссале¹⁷).

Происхождение молитвы остаётся невыясненным. Возможно, она отражает реальную мосарабскую практику, имевшую место в Толедо к XV в., однако не следует исключать и того, что она могла быть составлена и добавлена в чинопоследование редактором миссала Альфонсо Ортисом. По крайней мере, ни в одной из известных мосарабских рукописей текст её не встречается.

Вступительный антифон

Как уже было сказано, формуляры мессы начинаются вступительным антифоном. Это относится ко всем без исключения службам, кроме времени св. Четырдесятницы и других однодневных постов. Текст песнопения изменяется в зависимости от конкретной службы. Антифон имеет надписание: Ad missam officium или просто Officium (в манускриптах он носит название Alleluaticum, Antipona, Laudes). Подобный антифон имеется в евхаристическом богослужении других латинских литургических традиций.

В отличие от рукописных формуляров песнопение в миссале имеет чёткую структуру и представляет собой трёхчастный аллилуиарий. Первая часть является начальной строфой и состоит из одного или нескольких стихов, к которым добавляется припев: «Аллилуия». Вторая часть – это ответ хора, в конце которого повторяется последний стих первой строфы, также с

430 OMNIUM OFFERENTIUM.

oblationem quamvis omnipotens Deus placatus accipere: & omnium offerentium & eorum pro quibus tibi offertur peccata indulgere. Per Christum.

435 *Iniuncte se iudicis manus de dicat hanc orationem.* Domine Deus omnipotens Pater: bene ✽ dic & sanctifica hoc sacrificium laudis: quod tibi oblatum est ad honorem & gloriam nominis tui: & parce peccatis populi tui: & exaudi orationem meam: & dimitte mihi omnia peccata mea. Per Christum Dominum nostrum. Amen.

440 *Benedictio incipit.* Jube Domine benedicere. Ab illo benedicatur: in cujus honore creabitur. In nomine Patris & Filii & Spiritus sancti. Amen.

445 *Incensanda dicit Sacerdos.* Oratio. Placare Domine per hoc incensum mihi & populo tuo: parens peccatis nostris: & quiescat ira & furor tuus: i prelia propitius: ut bonus odor simus tibi in vitam eternam. Amen.

450 *Ad offerentium papali dicit Sacerdos offerentis.* Cessatum accipias: & vitam eternam possides in regno Dei. Amen.

455 *Benedictio panis.* ✽. Adjutorium nostrum in nomine Domini. ✽. Qui fecit. R. Sit nomen Domini. R. Et hoc.

Oratio. Bene ✽ dic Domine creaturam istam panis: sicut benedixisti quinque panes in deserto: ut omnes gulfantes ex: recipient fontitem tam anime quam corporis. Per Christum. Bene ✽ dic O Dei Patris omnipotens: & Filii: & Spiritus Sancti: defendat super hunc panem: & super omnes ex eo comedentes.

Ad lavandum messas. Lavabo inter innocentes manus meas: circumdabo altare tuum Domine: et ut aulam vocem laudis tuas: & enaream universa mirabilia tua. Perdas cum impiis Deus aniam meam: & cum viris sanguinum vitam meam.

In fine Missae dicitur Antipona in laudem gloriose Virginis Marie. Ant. Salve regina misericordie. Vita dulcedo & spes nostra salve. Ad te clamamus stantes filii Eve. Ad te fulgurimus genentes & benedictum fructum ventris tui nobis post hoc exilium ostende. O elemens. O pia. O dulcis Virgo semper Maria. ✽. Post partum.

OMNIUM OFFERENTIUM.

Dicas Presb. ante. *Alivare antequam faciat confitensionem in omnibus legitur prescipit.*

30 Per glo ri am nomi nis tu i Chri ste si il De i vi vi & per inter-

33 ce si o nem fan cte Ma ri e Vir gi nis & be a ti

40 Jaco bi & omni um San cto rum tu o rum an xi li are & mi fe re res

45 iudi gis ser vis tu is & esto in me di o nos tri De us no ster qui

50 vi vis & re gnas in ce cae li fe cu lo rum.

55 De o gra ti as.

Ad Missam Officium. Hec dicit Dominus ego tuus & tui excaum alleluia. Et interfecit omnes inimicos tuos alleluia. Fecique tibi nomen grande alleluia alleluia. ✽. Beatus vir qui timet Dominum: in mandatis eius cupit iniam. ✽. Feci. ✽. Gloria & honor.

Илл. 2. Мосарабский миссал, издание А. Лесли (Рим, 1755). Стр. 220. Формуляр мессы Omnium offerentium

История религии

припевом: «Аллилуия». Затем звучит «Слава и честь Отцу и Сыну и Духу...» (лат. «Gloria et honor Patri et Filio et Spiritui...»), и снова повторяется стих первой строфы. Иногда в формулярах текст антифона не напечатан полностью. Это свидетельствует о том, что его текст уже имеется в книге. В таком случае почти всегда следует рубрика, указывающая на то, где искать песнопение¹⁸.

Гимн «Gloria»

После возгласа священника¹⁹ следует гимн «Gloria» (т.е. «Gloria in excelsis Deo»), Великое славословие – рус. «Слава в вышних Богу»). Согласно рубрикам он исполняется в праздники и воскресные дни в течение всего года, за исключением времени Адвента и св. Четырдесятницы²⁰. Текст гимна соответствует одной из версий, встречающейся в рукописных книгах испано-мосарабского обряда (всего там можно найти три разные редакции гимна), а также он совпадает с общепринятым на Латинском Западе. В миссале текст гимна напечатан в составе ординария мессы *Omnium offerentium* (ординарий из службы в первое воскресенье Адвента только упоминает гимн, но не содержит его текст). Несмотря на то, что по своей сути Великое славословие является песнопением, в *Missale Mixtum* нотировано только самое начало гимна – слово «Gloria». В отличие от миссала в рукописях текст всегда сопровождается нотацией. После славословия следует возглас²¹, и священник читает молитву.

Молитва после гимна «Gloria»

В формулярах мессы это – второй изменяемый элемент, как правило, имеющий простое надписание *Oratio* (рус. «Молитва»). В отличие от мосарабских литургических рукописей, где эта молитва встречается редко (обычно только на великие праздники и в составе некоторых вотивных месс)²², в печатном миссале она является обязательным элементом каждого богослужения. Таким образом, молитва исполняется даже тогда, когда «Gloria» не поётся. Текст её тематически согласуется с содержанием гимна, однако нередко он бывает никак не связан с литургическим временем года или праздничным событием. Поскольку редакторы миссала распространили этот праздничный элемент на всё богослужение, многие мессы не имеют своей собственной молитвы, но повторяют уже содержащуюся в составе другой службы (в частности, это касается периода Адвента, богоявленского цикла, пасхального времени и т.п.). В таких случаях в формуляре можно видеть только инципит молитвословия с указанием места нахождения его полного текста. После произнесения священником молитвы следует ответ: «Аминь» – и затем звучит неизменяемый возглас, всегда завершающий чтение молитвы²³.

Как уже было упомянуто, эти начальные элементы не являются обязательными и не всегда присутствуют на евхаристическом богослужении. В частности, в пост св. Четырдесятницы и во время однодневных постов в течение года (*In jejunió Epiphaniæ*²⁴, *In jejunió kalendarum novembrium*²⁵) они опускаются. В этом издатели печатного миссала следуют традиции Б, отражённой в рукописях из толедской церкви свв. мчч. Иусты и Руфины²⁶. Манускрипты традиции А начинают мессы во время поста последованием трёх антифонов. Также в миссале имеют отличия начальные обряды праздника Пальмового воскресенья²⁷ (лат. *In dominico gamis palmarum*, т.е. Входа Господня в Иерусалим), Великой субботы²⁸ и Пасхи²⁹. Но в отличие от рядовых служб великопостного времени в эти дни они не сокращаются, а наоборот – увеличиваются.

Чтение Священного Писания

Одной из отличительных особенностей испано-мосарабского обряда является то, что на евхаристическом богослужении всегда бывает три чтения: Пророчество, Апостол и Евангелие. Чтением сопутствует пение антифонов и респонсories, а во время поста добавляются особые молитвословия.

Чтение Пророчества

Переход к чтениям осуществляется возгласом священника: «Господь да пребудет всегда с вами» – и ответом хора³⁰. После объявления книги отвечают: «Благодарение Богу» (лат. «Deo gratias»), а по прочтении говорят: «Аминь». Первое чтение всегда бывает из книг Ветхого Завета, за исключением Пасхального времени, когда читается Апокалипсис (начиная с праздника Пасхи и до Пятидесятницы включительно³¹). Со среды первой седмицы Великого поста и до четверга Страстной седмицы

(лат. *Feria V in Cena Domini*) читается два отрывка: первый – из Премудрости Соломона, второй – из Пятикнижия Моисея, пророков или исторических книг³². В Великую субботу положено 11 чтений из Ветхого Завета³³. В продолжение всего поста отрывки из Св. Писания являются первым изменяемым элементом, которым начинаются формуляры в миссале. Как показывает сравнение с рукописями, порядок и количество пророческих чтений в течение св. Четырдесятницы является прямым следствием влияния рукописной традиции Б³⁴. В традиции А, за исключением особых служб, в течение всего года читается только один отрывок из Пророчества.

Гимн трёх отроков

После чтения Пророчества согласно ординарию мессы *Omnia offerentium* положено исполнение гимна трёх вавилонских отроков. Ему предшествует введение, начинающееся словами: «Ангел Господень...», а затем следует: «Благословен Ты. Благословите вся дела Господня Господа...»³⁵. Другая версия гимна напечатана в составе формуляра мессы на первое воскресенье св. Четырдесятницы³⁶. Обе версии короче, чем имеющиеся в рукописях, и текст их не совпадает. После гимна добавляется стих из 135 псалма – «Исповедайтесь Господу».

Остаётся неясным, по каким именно дням печатный миссал предписывает исполнять это песнопение. В указанных выше формулярах текст его напечатан без каких-либо объяснений. В ординарии на первое воскресенье Адвента гимн отсутствует. Согласно многочисленным рукописям традиции А гимн трёх отроков положено было исполнять после чтения Пророчества в Господские и Богородичные праздники, а также в дни избранных святых. Однако в *Missale Mixtum* указания на это отсутствуют.

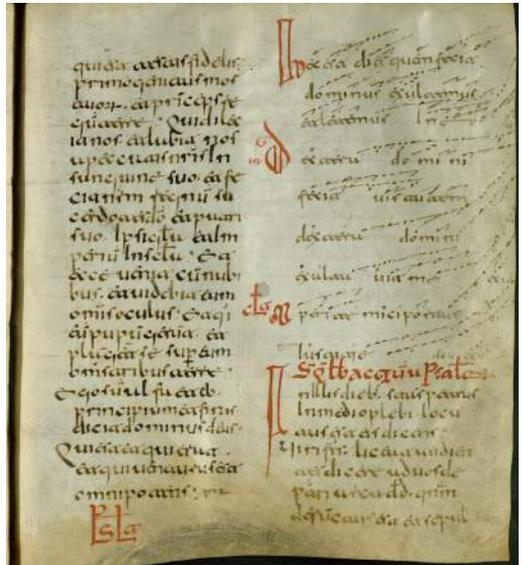
Более подробное изучение данного вопроса показало, что в печатном миссале есть ещё одно упоминание этого песнопения. А именно, в формуляре праздника пасхи оно дано среди начальных обрядов, до чтения Пророчества³⁷. Сопоставление с рукописями выявило, что такое положение гимна имеет место в традиции Б и зафиксировано кодексами из церкви свв. мчч. Иусты и Руфины (в одном из кодексов – именно в составе пасхального богослужения)³⁸.

Пение псалма

Между чтением Пророчества и Апостолом всегда бывает пение псалмического антифона, который в миссале имеет заголовок *Psallendo* (*Psallendum* – в рукописных книгах). Как правило, это небольшое песнопение, состоящее из двух частей. Сначала исполняется первая строфа, включающая стих и припев. Затем звучит ещё один стих, в конце которого припев поётся снова. Количество стихов может различаться. Текст песнопения меняется в зависимости от службы и почти никогда не повторяется. В рукописях песнопение имеет то же устройство, что и в *Missale Mixtum*, однако продолжительность его варьируется (в некоторых кодексах песнопение бывает достаточно продолжительным). В праздники, согласно рукописной традиции как А, так и Б, после пения псалма добавляется песнопение *Clamor*, но в миссале этот элемент богослужения отсутствует.

Плачевная песнь в пост

В будние дни св. Четырдесятницы вместо *Psallendo* исполняется песнь покаянного характера, которая носит название *Tractus*. На самом деле, это наименование было позаимствовано издателем миссала из римского обряда, так как в мозарабских литургических рукописях песнопение называется *Threnos* (от греч. «плач»,



Илл. 3. Рукопись из церкви свв. мчч. Иусты и Руфины (Toledo, Bibl. Capit., cod. 35.5. Лист 187). Формуляр праздника Пасхи. Антифон *Psallendum*

«жалобная песнь»). Оно положено в среду и пятницу на протяжении пяти седмиц Великого поста (на Страстной седмице снова исполняется Psallendo)³⁹. Такое же правило исполнения *Threnos* мы находим в рукописи традиции Б⁴⁰. В рукописи традиции А песнопение исполняется и в другие будние дни Четыредесятницы⁴¹. В *Missale Mixtum* песнь состоит из трёх или четырёх стихов и представляет собой развитие темы плача Иеремии, книг Иова и прор. Исаии. Текст её на каждой мессе меняется.

Моление в пост

В воскресные дни Четыредесятницы богослужение отличается от будничного. *Tractus* в эти дни не поётся, но исполняется *Psallendo*, как и на повседневных службах, после которого бывает особое великопостное моление (лат. *Preces*) в форме респонсория⁴². Оно представляет собой последование, состоящее примерно из десяти стихов, в конце каждого из которых поётся один и тот же покаянный припев (в древности стихи произносил диакон, которому отвечал народ⁴³). После завершения последования священник читает молитву, начинающуюся словами «*Exaudi orationem nostram*» (рус. «Услышь молитву нашу»)⁴⁴. Она положена во все воскресные дни в течение Четыредесятницы, однако текст *Preces* каждый раз бывает разный. Как и в случае с *Threnos*, эта особенность великопостного богослужения оказывается следствием прямого влияния на миссал рукописи традиции Б, происходящей из толедской церкви свв. мчч. Иусты и Руфины⁴⁵. В рукописях традиции А эти обряды не засвидетельствованы.

Чтение Апостола и Евангелия

После *Psallendo*, а в пост – после описанных выше элементов, положено чтение двух отрывков из Нового Завета. Первым читается Апостол. Ему предшествует возглас диакона: «Храните молчание» (лат. «*Silentium facite*»). Затем объявляется книга, и, как и перед чтением Пророчества, говорят: «Благодарение Богу», а по завершении отвечают: «Аминь». Между чтением Апостола и Евангелия не бывает никакого песнопения. Священник благословляет народ⁴⁶ и объявляет, какое из четырёх Евангелий он будет читать. После ответа хора «Слава Тебе, Господи» (лат. «*Gloria tibi Domine*») он читает положенный отрывок, по завершении которого снова говорят: «Аминь». Священник, как и перед чтением, благословляет народ. В рукописях после Евангелия предписано поучение (лат. *Nomilia*), однако в миссале оно не упоминается.

Согласно рубрикам мессы *Omnium offerentium* перед чтением Апостола начинается приготовление Чаши, а после Евангелия – Агнца (лат. *Hostia*)⁴⁷. Приношение Даров осуществляется в конце литургии оглашенных.

Песнопения после чтений и приношение

Хвалебный антифон

После чтения Свящ. Писания поётся ещё один аллилуиарий. В отличие от описанных выше песнопений это – постоянный элемент литургии оглашенных испано-мосарабского обряда, который исполняется на всех службах в течение всего литургического года. В печатном миссале он носит название *Lauda* (*Laudes* – в рукописных книгах). Это очень краткое песнопение, текст которого меняется в зависимости от конкретной службы и имеет чёткую структуру. В начале возглашается «Аллилуия», затем следует псалмический стих, после которого снова поётся «Аллилуия»⁴⁸.

Во время св. Четыредесятницы пение «Аллилуия» отменяется согласно с постановлениями IV Толедского собора, однако само песнопение остаётся (оно может состоять из двух псалмических стихов). Великий пост имеет ещё одну особенность – сразу после хвалебного антифона следует возглашение: «*Penitentes orate...*»⁴⁹. Смысл его состоит в том, чтобы совершить отпуст оглашенных, а верных призвать к молитве. Это является отголоском тех времен, когда катехумены должны были покидать евхаристическое богослужение до совершения евхаристической молитвы и причастия, однако в миссале это действие уже не имеет практического характера. Наличие этого обряда является прямым свидетельством влияния традиции Б на великопостное богослужение печатного миссала. Как и в рукописи церкви свв. мчч. Иусты и Руфины⁵⁰, в *Missale Mixtum* это возглашение под заголовком *Preces* дано со среды первой седмицы Великого поста до пятницы перед Пальмовым воскресением.

Песнь на приношение Даров

Завершающим литургию оглашенных песнопением является песнь на приношение Даров – *Sacrificium*. Фактически, им уже начинается литургия верных (лат. *missa fidelium*), однако в древних рукописных книгах это песнопение – последний элемент в формулярах первой части литургии. По содержанию песнопение точно соответствует моменту евхаристического богослужения и указывает на сакральное действие приношения. Текст очень часто заимствуется из книг Свящ. Писания (почти всегда – не из Псалтири) и меняется на каждой мессе. Это песнопение по продолжительности превосходит *Psallendo* или *Lauda*. Как правило, оно состоит из двух и более стихов, к которым может добавляться «Аллилуия». В рукописях песнь нередко включает мелизмы, а её текст бывает более длинным, чем в печатном миссале. В традиции Б после исполнения *Sacrificium* следует многократное пение «*Kyrie eleison*» (рус. «Господи, помилуй»)⁵¹. Эту особенность великопостного богослужения печатный миссал распространил и на некоторые вотивные мессы⁵².

Приношение

Во время пения *Sacrificium* совершается приношение⁵³ (в ординарии на первое воскресенье Адвента его предписывается совершать во время пения *Lauda*⁵⁴, что не является логичным). Священник читает ряд неизменяемых молитв («Да будет благоприятно величию Твоему», «Приносим Тебе, Господи», «Приношение сие, молим», «В духе смирения») и совершает каждение. Затем обращается к молящимся, говоря: «Помогите мне, братья...» (лат. «*Adjuvate me fratres...*»), следует ответ: «Да поможет тебе Отец...» (лат. «*Adjuvet te Pater...*»). Совершив приношение, священник оmyвает руки, благословляет приготовленные Дары и произносит ещё одну молитву: «Приступлю к Тебе» (лат. «*Accedam ad te*»).

Описанное выше последование, за исключением молитвы «*Accedam ad te*», отсутствует в рукописных книгах испано-мосарабского обряда. По своему содержанию оно напоминает, а иногда и дословно повторяет последование приношения римского обряда. Молитву «*Accedam ad te*», являющуюся по сути священнической апологией, можно найти в рукописях *Liber ordinum*⁵⁵. Однако там она располагается перед вступительным антифоном и, следуя указаниям рубрики, должна читаться священником тайно перед началом богослужения.

* * *

Итак, литургия оглашенных согласно печатному миссалу 1500 г. имеет чёткую структуру, однако во время Великого поста и вне его количество элементов и общий состав богослужения отличаются. Большую часть службы составляют изменяемые элементы, не меняются в течение года только следующие: вступительная молитва, гимн «*Gloria*», песнь трёх отроков, молитва «*Exaudi orationem nostram*», молитвы на приношение Даров. Общий порядок первой части литургии таков (изменяемые элементы выделены курсивом, необязательные – взяты в скобки):

(Молитва «*Per gloriam nominis tui*»)

Вступительный антифон

Гимн «*Gloria*»

Молитва после гимна «Gloria»

Чтение Пророчества

(Гимн трёх отроков)

Пение псалма

(*Плачевная песнь в пост*)

(*Моление в пост* + «*Exaudi orationem nostram*»)

Чтение Апостола

Чтение Евангелия

Хвалебный антифон

Песнь на приношение Даров

Приношение

Состав формуляров для годового богослужения, а также для общих и вотивных служб остаётся одним и тем же. Исключения составляют будние и воскресные мессы в течение св. Четыредесятницы, а также некоторые единичные праздники, рассмотрение которых осталось за рамками данной статьи. Ниже приводится сравнительная таблица формуляров.

История религии

Весь год, общие и
вотивные мессы
Ad missam. Officium
Oratio [post Gloriam]

Будние дни
Четырнадцатницы

Воскресные дни
Четырнадцатницы

Lectio libri prophete
Psallendo

Lectio libri prophete I
Lectio libri prophete II
Tractus

Lectio libri prophete I
Lectio libri prophete II
Psallendo

Sequentia epistole
Lectio sancti Evangelii
Lauda
Preces
Sacrificium

Sequentia epistole
Lectio sancti Evangelii
Lauda
Preces
Sacrificium

Sequentia epistole
Lectio sancti Evangelii
Lauda
Preces
Sacrificium

214 **OMNIUM OFFERENTIUM.** 35

Adjuvate me fratres in orationibus vestris & ora te pro me ad Deum.

5 *Hic accipiat aquam in manibus & dicat silentio super oblationem cum tribus digitis. In nomine Patris & Filii & Spiritus Sancti regnas Deus in secula seculorum. Be. Amen.* *refulset sine fine preconium. Per te Deus meus: qui vivis & regnas in secula seculorum. Amen.* 60

10 *Inclinat se Sacerdos ante altare & dicat silentio istam orationem. Oratio.* *Incipit Missa.* 65

Accedam ad te in humilitate spiritus mei: loquar ad te quia multam spem in fortitudine dedisti me. Tu ergo fili David qui revelasti mysterio ad nos in carne venisti: clave crucis tue: secreta cordis mei aperis: mittens unum de Seraphim: qui candenti carbone illo: qui de altari tuo sublatum est: sordentia labia mea emundet: mentem enubilet: docendique materiam subministrat: ut lingua que proximorum utilitati per charitatem servit: nec erroris infonet casum: sed veritatis

Christe cuius virtus atque potentia tantum in Apostolo tuo Jacobo emicuit: ut in nomine tuo emissis a se demoniorum catervis potentialiter meruerit imperare. Tu Ecclesiam tuam ab adversantium impugnatione defende: ut virtute spiritus exuperando ad verba: illius doctrina opere compleatur: cuius hodie exemplum pie passionis honorat. Be. Amen. 70 75

Илл. 4. Мосарабский миссал, издание А. Лесли (Рим, 1755).

Фрагмент стр. 224. Формуляр мессы *Omniium offerentium*. Приношение Даров

Сопоставление чина литургии оглашенных по печатному миссалу 1500 г. с мосарабскими литургическими рукописями показывает, что в целом порядок и содержание евхаристического богослужения в миссале соответствует рукописной традиции IX–XIII вв. Отличие состоит в том, что в манускриптах формуляры различаются по количеству элементов (в праздники их, как правило, больше), а конкретные молитвословия могут быть разной длины и иметь различия по форме. В печатном миссале, напротив, все формуляры упорядочены и приведены к единообразию, а разница между праздничным и всенедельным богослужением с точки зрения устройства мессы отсутствует. Несмотря на то, что некоторые богослужебные элементы, фигурирующие в манускриптах, в *Missale Mixtum* опущены, общий порядок литургии оглашенных в течение года в печатном миссале соответствует рукописям традиции А и Б. В то же время богослужение Великого поста находится в явной зависимости от рукописей традиции Б и передаёт литургическую практику церкви свв. мчч. Иусты и Руфины в Толедо.

Библиографический список

1. Волков А.А. *Missale Mixtum* как источник для изучения литургии мосарабского обряда // *Религиоведение*. – 2011. – № 2. – С. 13–18.
2. Волков А.А. Лагинские источники для чина мессы испано-мосарабского обряда из «Собрания древних литургий» (1874–1878 гг.) // *Религиоведение*. – 2012. – № 4. – С. 27–36.
3. Собрание древних литургий, восточных и западных, в переводе на русский язык: в 5 вып. / Сост. ред. журнала «Христианское чтение»; [сост. и пер. Е.И. Ловягин и др.]. – СПб., 1874–1878.
4. *Antiphonarium mozarabicum de la catedral de León* / [ed. L. Serrano, C. Rojo, G. Prado]. – León, 1928. – LXIII, 245 p.

5. El «Liber mysticus» de San Millán de la Cogolla, Madrid, Real academia de la historia, Aemil. 30 / ed. M. S. Gros // *Miscellània litúrgica catalana*. – Barcelona, 1984. – Vol. III. – P. 111–224.
6. Fernández de la Cuesta J. El Breviarium Gothicum de Silos // *Hispania Sacra*. – 1964. – № 17. – P. 393–494.
7. Janini J. Officia Silensia: Liber Mysticus I. A sancta Maria usque ad Ascensionem Domini. Edición y notas // *Hispania Sacra*. – 1976. – № 29. – P. 325–381.
8. Janini J. Officia Silensia: Liber Mysticus II. A paschate usque ad Pentecosten. Edición y notas // *Hispania Sacra*. – 1977. – № 30. – P. 331–418.
9. Janini J. Officia Silensia: Liber Mysticus III. Sanctorale. Edición y notas // *Hispania Sacra*. – 1978–79. – № 31. – P. 357–465.
10. Janini J. Officia Silensia: Liber Mysticus IV. Officia S. Martini et S. Michaelis. Edición y notas // *Hispania Sacra*. – 1978–79. – № 31. – P. 466–483.
11. Liber Commicus sive Lectionarium Missae quo Toletana Ecclesia ante annos mille et ducentos utebatur / ed. G. Morin. – Maredsous, 1893. – XIV, 462 p.
12. Liber ordinum sacerdotal / ed. J. Janini. – Abadía de Silos, 1981. – 259 p.
13. Liber ordinum episcopal / ed. J. Janini. – Abadía de Silos, 1991. – 520 p.
14. Liber missarum de Toledo y libros místicos. In 2 t. T. 2. Introducción. Libros místicos / ed. J. Janini. – Toledo, 1983. – LXXVII, 392 p.
15. Liber mysticus de Cuaresma y Pascua / ed. J. Janini. – Toledo, 1980. – XL, 165 p.
16. Patrologia Latina: in 221 t. T. 85: Saeculum VII. Liturgia Mozarabica. Missale Mixtum secundum regulam beati Isidori dictum mozarabes: Praefatione, notis et appendice ab A. Lesleo S. J. sacerdote ornatum. Pars Prima et Pars Secunda / ed. J. P. Migne. – Paris, 1862. – 1080 col.

¹ Собрание древних литургий, восточных и западных, в переводе на русский язык: в 5 вып. / Сост. ред. журнала «Христианское чтение»; [сост. и пер. Е.И. Ловягин и др.]. – СПб., 1874–1878; репринт: Собрание древних литургий... – М.: Изд-во Св.-Владимирского Братства, 1997–1999; новое издание: Собрание древних литургий восточных и западных. Анафора: евхаристическая молитва. – М.: «Дарь», 2007. – 1024 с.

² *Missale Mixtum secundum regulam beati Isidori dictum Mozarabes* / [ed. A. Ortiz]. – Toledo, 1500. – CCCCLXIX p.; переиздания: *Missale Mixtum secundum regulam beati Isidori dictum mozarabes: praefatione, notis et appendice ab A. Lesleo S. J. sacerdote ornatum. Pars prima et pars secunda* / ed. A. Lesley. – Roma, 1755. – XCVI, 640 p.; *Missale Gothicum secundum regulam beati Isidori hispalensis episcopi: Jussu cardinalis Francisci Ximenii de Cisneros / ed. F. A. Lorenzana*. – Roma: Apud Antonium Fulgonium, 1804. – XVI p., 1510 col.; *Patrologia Latina: in 221 t. T. 85: Saeculum VII. Liturgia Mozarabica. Missale Mixtum secundum regulam beati Isidori dictum mozarabes: Praefatione, notis et appendice ab A. Lesleo S. J. sacerdote ornatum. Pars Prima et Pars Secunda* / ed. J. P. Migne. – Paris, 1862. – 1080 col. В электронном формате текст *Missale Mixtum* доступен на сайте [Toletanus.ru](http://www.toletanus.ru) в разделе «Богослужебные тексты»: *Ritus toletanus seu mozarabicus* [Электронный ресурс]. URL: <http://www.toletanus.ru/?view=liturgia> (дата обращения: 01.09.2014). Для ссылок на текст миссала в качестве источника в данной статье будет использоваться издание Ж.-П. Миня из 85-го тома латинской патрологии (= PL 85).

³ Подробнее о миссале и истории его издания см. в статье: Волков А.А. *Missale Mixtum* как источник для изучения литургии мосарабского обряда // *Религиоведение*. – 2011. – № 2. – С. 13–18.

⁴ Подробнее см.: Волков А.А. Латинские источники для чина мессы испано-мосарабского обряда из «Собрания древних литургий» (1874–1878 гг.) // *Религиоведение*. – 2012. – № 4. – С. 27–36.

⁵ См.: Волков А.А. Указ. соч. – С. 28–31.

⁶ Указанная глава начинается словами: «Quando preparatus sit Sacerdos ad Missam celebrandam» – и напечатана в миссале 1500 г. перед ordinariaрной мессой *Omnium offerentium* (PL 85. – Col. 522–529). Подробнее о римском происхождении указанной главы см. в: Волков А.А. Там же.

⁷ PL 85. – Col. 109–120.

⁸ *Ibid.* – Col. 530–569.

⁹ В опубликованной ранее статье «*Missale Mixtum* как источник для изучения литургии мосарабского обряда» была допущена неточность. Так, на стр. 15 и 16 указывается, что первая часть миссала включает 75 формуляров (на самом деле их 77, см. PL 85. – Col. 109–656), а вторая – 78 (на самом деле 79, *Ibid.* – Col. 655–1036). Начиная с издания А. Лесли, в качестве приложения к книге добавлен ещё один формуляр – месса мч. Пелагию Кордобскому (*Ibid.* – Col. 1041–1050). Таким образом, всего в книге содержится 157 формуляров, учитывая указанное приложение (77+79+1).

¹⁰ Обычно указывают только на один полный экземпляр испанского антифонария, хранящийся в настоящее время в капитулярном архиве кафедрального собора Леона: Leon, Arch. Cap., ms. 8. Рукопись происходит из монастыря св. Киприана в провинции Леон и датируется сер. X в. Издание:

Antiphonarium mozarabicum de la cathedral de León / [ed. L. Serrano, C. Rojo, G. Prado]. – León, 1928. – LXIII, 245 p. Однако можно указать ещё на одну рукопись: Madrid, Acad. Hist., cod. Aemilian. 30 (кон. X в., монастырь св. Эмилиана в Риохе). Формуляры месс в этом манускрипте представляют собой типичные формуляры антифонария без литургических чтений и молитв. Издание: El «Liber mysticus» de San Millán de la Cogolla, Madrid, Real academia de la historia, Aemil. 30 / ed. M. S. Gros // *Miscellània litúrgica catalana*. – Barcelona, 1984. – Vol. III. – P. 111–224.

¹¹ Сохранились несколько рукописей лекционария. Самые важные из них – это кодексы Paris, Bibl. Nat., N.A.L. 2171 из аббатства св. Доминика в Силосе и Madrid, Acad. Hist., Aemil. 4 из монастыря св. Эмилиана в Риохе. Обе рукописи принадлежат втор. пол. XI в. Издание: *Liber Commicus sive Lectionarium Missae quo Toletana Ecclesia ante annos mille et ducentos utebatur* / ed. G. Morin. – Maredsous, 1893. – XIV, 462 p.

¹² Две полные рукописи Liber ordinum сер. XI в. хранятся в бенедиктинском аббатстве св. Доминика в Силосе, это кодексы Silos, Arch. Mon., cod. 3 и Silos, Arch. Mon., cod. 4. Ещё одна важная рукопись этого типа книг – Madrid, Acad. Hist., Aemil. 56 (кон. X в., монастырь св. Эмилиана). В кодексах Silos 3 из Madrid Aemil. 56 содержится ординарий мессы. Издания: *Liber ordinum sacerdotal* / ed. J. Janini. – Abadía de Silos, 1981. – 259 p.; *Liber ordinum episcopal* / ed. J. Janini. – Abadía de Silos, 1991. – 520 p.

¹³ Рукописи данного типа книг наиболее многочисленны. Около десяти из них являются полными, остальные представлены фрагментами. Время происхождения рукописей — IX–XIII вв. Издания: Fernández de la Cuesta J. *El Breviarium Gothicum de Silos* // *Hispania Sacra*. – 1964. – № 17. – P. 393–494; Janini J. *Officia Silensia: Liber Mysticus I[–IV]...* Edición y notas // *Hispania Sacra*. – 1976. – № 29. – P. 325–381; *Ibid.* – 1977. – № 30. – P. 331–418; *Ibid.* – 1978–79. – № 31. – P. 357–465, 466–483; *Liber missarum de Toledo y libros místicos*. In 2 t. T. 2. *Introducción. Libros místicos* / ed. J. Janini. – Toledo, 1983. – LXXVII, 392 p.

¹⁴ Для настоящей работы имеют значение рукописи Toledo, Bibl. Capit., cod. 35.5 (издание: *Liber mysticus de Cuaresma y Pascua* / ed. J. Janini. – Toledo, 1980. – XL, 165 p.) и Toledo, Mus. Conc., cod. 1325–1 (издание: *Liber missarum de Toledo y libros místicos*. In 2 t. T. 2. *Introducción. Libros místicos* / ed. J. Janini. – Toledo, 1983. – P. 301–318).

¹⁵ По этой причине невозможно точно выяснить, действительно ли ординарий печатного миссала является ординарием традиции Б.

¹⁶ PL 85. – Col. 530. В издании Lorenzana, где элементы главы «Quando preparatus...» интерполированы в текст ординария, молитвословие *Per gloriam nominis tui* помещено раньше – перед *Ave Maria* и антифоном *Introibo ab altare Dei*. Действительно, именно так можно понять слова рубрики, которая предшествует молитве: «antequam faciat confessionem». Тем не менее, в *Missale Mixtum* текст молитвы дан непосредственно перед вступительным антифоном *Ad Missam officium*, в самом начале мессы *Omnium offerentium*.

¹⁷ В миссале также нотирована молитва *Praefatio* на листах 301–302 (*Ibid.* – Col. 694–696).

¹⁸ См., напр., *Ibid.* – Col. 130.

¹⁹ «Per omnia semper secula seculorum». *Ibid.* – Col. 109 и 531.

²⁰ *Ibid.*

²¹ «Per omnia...». *Ibid.* – Col. 531.

²² Часто молитва встречается в рукописях Liber ordinum, в Liber mysticus – напротив, бывает редко, а иногда и вовсе отсутствует (в частности, этой молитвы нет ни в одном формуляре рукописей London, Brit. Lib., ms. Add. 30.845 и 30.846; Silos, Arch. Mon., cod. 6; Toledo, Bibl. Capit., cod. 35.6).

²³ «Per misericordiam tuam...». PL 85. – Col. 109 и 533.

²⁴ *Ibid.* – Col. 226.

²⁵ *Ibid.* – Col. 651.

²⁶ Toledo, Bibl. Capit., cod. 35.5.

²⁷ PL 85. – Col. 388–392.

²⁸ *Ibid.* – Col. 436–470.

²⁹ *Ibid.* – Col. 478–479.

³⁰ «Dominus sit semper vobiscum» – «Et cum spiritu tuo». *Ibid.* – Col. 109 и 533.

³¹ *Ibid.* – Col. 479–614.

³² *Ibid.* – Col. 305–420.

³³ *Ibid.* – Col. 446–461.

³⁴ Toledo, Bibl. Capit., cod. 35.5.

³⁵ «Angelus Domini similiter descendit... Benedictus es. Benedicite omnia opera Domini...». PL 85. – Col. 533–534.

³⁶ *Ibid.* – Col. 297.

³⁷ *Ibid.* – Col. 479.

³⁸ Toledo, Bibl. Capit., cod. 35.5; Toledo, Mus. Conc., cod. 1325–1.

³⁹ PL 85. – Col. 306–385. Tractus дан также для богослужения первого воскресенья Четырнадцатницы (*Ibid.* – Col. 297) и среди песнопений Великой субботы (*Ibid.* – Col. 452). В рукописи Toledo 35.5, которой следует печатный миссал, в богослужении Великой субботы эта песнь отсутствует.

Была ли она в воскресенье на начало поста, остаётся неясным, так как в рукописи на этот день присутствуют лакуны (повреждены листы). В печатном миссале Tractus на начало поста не похож на другие такие же песнопения. Он представляет собой только один стих, предшествующий гимну трёх отроков.

⁴⁰ Toledo, Bibl. Capit., cod. 35.5.

⁴¹ См.: Leon, Arc. Cap., ms. 8.

⁴² PL 85. – Col. 298, 318–319, 336, 354–355, 372–373.

⁴³ Preces напоминает диаконские ектении на богослужении византийского обряда.

⁴⁴ Ibid. – Col. 298.

⁴⁵ Toledo, Bibl. Capit., cod. 35.5.

⁴⁶ «Dominus sit semper vobiscum» – «Et cum spiritu tuo». PL 85. – Col. 110, 535.

⁴⁷ Ibid. – Col. 534 и 536. Ср.: Ibid. – Col. 297.

⁴⁸ Песнопение можно сравнить с аллилуарием византийского обряда, который на византийской литургии поётся после чтения Апостола перед Евангелием.

⁴⁹ Ibid. – Col. 307.

⁵⁰ Toledo, Bibl. Capit., cod. 35.5. Возгласение «Penitentes orate...» упоминается также в антифонарию Leon, Arc. Cap., ms. 8.

⁵¹ Toledo, Bibl. Capit., cod. 35.5.

⁵² Напр.: PL 85. – Col. 983, 1014, 1018 и др. В формулярах вотивных месс по рукописям Liber ordinum пение Kyrie eleison после Sacrificium не встречается.

⁵³ Idem. – Col. 112–113, 536–537.

⁵⁴ Idem. Col. 112.

⁵⁵ Silos, Arch. Mon., cod. 4 и Madrid, Acad. Hist., Aemil. 56.

References

1. *Sobranie drevnih liturgij, vostochnyh i zapadnyh, v perevode na russkij jazyk* [The Compendium of Ancient Liturgies, Eastern and Western, in Russian translation]. Saint Petersburg, 1874–1878.
2. *Sobranie drevnih liturgij vostochnyh i zapadnyh. Anafora: evharisticheskaja molitva* [The Compendium of Ancient Liturgies, Eastern and Western. Anaphora: The Eucharistic Prayer]. Moscow, «Dar», 2007, 1024 p.
3. *Missale Mixtum secundum regulam beati Isidori dictum Mozarabes*. Toledo, 1500, CCCCLXIX p (in Latin).
4. Lesley A. *Missale Mixtum secundum regulam beati Isidori dictum mozarabes: praefatione, notis et appendice ab A. Lesleo S. J. sacerdote ornatum. Pars prima et pars secunda*. Roma, 1755, XCVI, 640 p (in Latin).
5. Lorenzana F.A. *Missale Gothicum secundum regulam beati Isidori hispalensis episcopi: Jussu cardinalis Francisci Ximenii de Cisneros*. Roma, Apud Antonium Fulgonium, 1804, XVI p., 1510 col (in Latin).
6. Migne J.P. *Patrologia Latina*. T. 85. Paris, 1862, 1080 col.
7. *Ritus toletanus seu mozarabicus* [Toledo Rite or Mozarabic rite]. Available at: <http://www.toletanus.ru/?view=liturgia>.
8. Volkov A.A. *Religiovedenie* [Study of Religions]. Blagoveschensk, 2011, № 2, pp. 13–18.
9. Volkov A.A. *Religiovedenie* [Study of Religions]. Blagoveschensk, 2012, № 4, pp. 27–36.
10. Volkov A.A. *Religiovedenie* [Study of Religions]. Blagoveschensk, 2012, № 4, pp. 28–31.
11. Migne J.P. *Patrologia Latina*. T. 85. Paris, 1862, col. 522–529.
12. Volkov A.A. *Religiovedenie* [Study of Religions]. Blagoveschensk, 2012, № 4, pp. 28–31.
13. Migne J.P. *Patrologia Latina*. T. 85. Paris, 1862, col. 109–120.
14. Migne J.P. *Patrologia Latina*. T. 85. Paris, 1862, col. 530–569.
15. Volkov A.A. *Religiovedenie* [Study of Religions]. Blagoveschensk, 2011, № 2, pp. 15–16.
16. Migne J.P. *Patrologia Latina*. T. 85. Paris, 1862, col. 109–656.
17. Migne J.P. *Patrologia Latina*. T. 85. Paris, 1862, col. 655–1036.
18. Migne J.P. *Patrologia Latina*. T. 85. Paris, 1862, col. 1041–1050.
19. *Antiphonarium mozarabicum de la catedral de León*. León, 1928, LXIII p., 245 p.
20. Gros M.S. *Miscellània litúrgica catalana*. Barcelona, 1984, vol. III, pp. 111–224.
21. Morin G. *Liber Commicus sive Lectionarium Missae quo Toletana Ecclesia ante annos mille et ducentos utebatur*. Maredsous, 1893, XIV p., 462 p.
22. Janini J. *Liber ordinum sacerdotal*. Abadía de Silos, 1981, 259 p.
23. Janini J. *Liber ordinum episcopal*. Abadía de Silos, 1991, 520 p.
24. Fernández de la Cuesta J. *Hispania Sacra*. 1964, № 17, pp. 393–494.
25. Janini J. *Hispania Sacra*. 1976, № 29, pp. 325–381.
26. Janini J. *Hispania Sacra*. 1977, № 30, pp. 331–418.
27. Janini J. *Hispania Sacra*. 1978–79, № 31, pp. 357–465.
28. Janini J. *Hispania Sacra*. 1978–79, № 31, pp. 466–483.
29. Janini J. *Liber missarum de Toledo y libros místicos*. Toledo, 1983, LXXVII p., 392 p.
30. Janini J. *Liber mysticus de Cuaresma y Pascua*. Toledo, 1980, XL p., 165 p.
31. Migne J. P. *Patrologia Latina*. T. 85. Paris, 1862, col. 530.
32. Migne J. P. *Patrologia Latina*. T. 85. Paris, 1862, col. 694–696.
33. Migne J. P. *Patrologia Latina*. T. 85. Paris, 1862, col. 130.

34. Migne J. P. *Patrologia Latina*. T. 85. Paris, 1862, col. 109, 531.
35. Migne J. P. *Patrologia Latina*. T. 85. Paris, 1862, col. 531.
36. Janini J. *Hispania Sacra*. 1978–79, № 31, pp. 357–465.
37. Janini J. *Hispania Sacra*. 1977, № 30, pp. 331–418.
38. Fernández de la Cuesta J. *Hispania Sacra*. 1964, № 17, pp. 393–494.
39. Janini J. *Liber missarum de Toledo y libros místicos*. Toledo, 1983, LXXVII p., 392 p.
40. Migne J.P. *Patrologia Latina*. T. 85. Paris, 1862, col. 109, 533.
41. Migne J.P. *Patrologia Latina*. T. 85. Paris, 1862, col. 226.
42. Migne J.P. *Patrologia Latina*. T. 85. Paris, 1862, col. 651.
43. Janini J. *Liber mysticus de Cuaresma y Pascua*. Toledo, 1980, XL p., 165 p.
44. Migne J.P. *Patrologia Latina*. T. 85. Paris, 1862, col. 388–392.
45. Migne J.P. *Patrologia Latina*. T. 85. Paris, 1862, col. 436–470.
46. Migne J.P. *Patrologia Latina*. T. 85. Paris, 1862, col. 478–479.
47. Migne J.P. *Patrologia Latina*. T. 85. Paris, 1862, col. 109, 533.
48. Migne J.P. *Patrologia Latina*. T. 85. Paris, 1862, col. 479–614.
49. Migne J.P. *Patrologia Latina*. T. 85. Paris, 1862, col. 305–420.
50. Migne J.P. *Patrologia Latina*. T. 85. Paris, 1862, col. 446–461.
51. Janini J. *Liber mysticus de Cuaresma y Pascua*. Toledo, 1980, XL p., 165 p.
52. Migne J.P. *Patrologia Latina*. T. 85. Paris, 1862, col. 533–534.
53. Migne J.P. *Patrologia Latina*. T. 85. Paris, 1862, col. 297.
54. Migne J.P. *Patrologia Latina*. T. 85. Paris, 1862, col. 479.
55. Janini J. *Liber mysticus de Cuaresma y Pascua*. Toledo, 1980, XL p., 165 p.
56. Janini J. *Liber missarum de Toledo y libros místicos*. Toledo, 1983, LXXVII p., 392 p.
57. Migne J.P. *Patrologia Latina*. T. 85. Paris, 1862, col. 306–385.
58. Migne J.P. *Patrologia Latina*. T. 85. Paris, 1862, col. 297.
59. Janini J. *Liber mysticus de Cuaresma y Pascua*. Toledo, 1980, XL p., 165 p.
60. *Antiphonarium mozarabicum de la catedral de León*. León, 1928, LXIII p., 245 p.
61. Migne J.P. *Patrologia Latina*. T. 85. Paris, 1862, col. 298, 318–319, 336, 354–355, 372–373.
62. Migne J.P. *Patrologia Latina*. T. 85. Paris, 1862, col. 298.
63. Janini J. *Liber mysticus de Cuaresma y Pascua*. Toledo, 1980, XL p., 165 p.
64. Migne J.P. *Patrologia Latina*. T. 85. Paris, 1862, col. 110, 535.
65. Migne J.P. *Patrologia Latina*. T. 85. Paris, 1862, col. 534, 536.
66. Migne J.P. *Patrologia Latina*. T. 85. Paris, 1862, col. 297.
67. Migne J.P. *Patrologia Latina*. T. 85. Paris, 1862, col. 307.
68. Janini J. *Liber mysticus de Cuaresma y Pascua*. Toledo, 1980, XL p., 165 p.
69. *Antiphonarium mozarabicum de la catedral de León*. León, 1928, LXIII p., 245 p.
70. Janini J. *Liber mysticus de Cuaresma y Pascua*. Toledo, 1980, XL p., 165 p.
71. Migne J.P. *Patrologia Latina*. T. 85. Paris, 1862, col. 983, 1014, 1018.
72. Janini J. *Liber ordinum sacerdotal*. Abadía de Silos, 1981, 259 p.
73. Janini J. *Liber ordinum episcopal*. Abadía de Silos, 1991, 520 p.
74. Migne J.P. *Patrologia Latina*. T. 85. Paris, 1862, col. 112–113, 536–537.
75. Migne J.P. *Patrologia Latina*. T. 85. Paris, 1862, col. 112.
76. Janini J. *Liber ordinum episcopal*. Abadía de Silos, 1991, 520 p.



Чирков Н.В.

Инкультурация христианства в миссионерской деятельности Римско-католической церкви: методология интерпретации

Исследование поддержано грантом Российского научного фонда, тема «Этнические миграции как фактор цивилизационных взаимодействий и социокультурных трансформаций в Восточной Азии (история и современность)», проект № 14-18-00308



Н.В. Чирков

Аннотация. В статье рассматривается понятие инкультурации христианства в миссионерской деятельности Римско-католической церкви. В отношении методологии исследования понятия инкультурации христианства автор обращается непосредственно к анализу официальных документов Ватикана, а именно к декларациям и конституциям II Ватиканского собора, к энцикликам и апостольским обращениям понтификов католической церкви. Также основой данной статьи стали этнорелигиоведческие экспедиции автора, совершённые в период с 2009 по 2015 гг.

Ключевые слова: Римско-католическая церковь, инкультурация христианства, евангелизация, миссионерская деятельность, межкультурный диалог, II Ватиканский собор, папа Иоанн Павел II, апостольское обращение, энциклика, Ad gentes, литургическое обновление, традиционная культура

С первых веков развития христианства миссия церкви выражалась в распространении Евангелия среди различных народов. Совершая миссионерскую деятельность, католическая церковь встречается с различными культурами и вовлекается в процесс *инкультурации христианства*. Подобный процесс отмечается на всём историческом пути становления и развития католической церкви¹. Инкультурация христианства представляет собой многовековую традицию Римско-католической церкви, которая основывается на распространении религиозных ценностей христианства среди различных культур и народов².

Вплоть до II Ватиканского собора понятие *инкультурации* не использовалось в церковном и богословском лексиконе. В настоящее время данная дефиниция в теологической и религиоведческой литературе на русском языке является достаточно неопределённым. В Католической энциклопедии на русском языке понятие «инкультурация» (лат. *inculturatio*) трактуется как процесс вхождения учения и богослужебной практики церкви в культуру того или иного народа³. Постараемся ниже подробно рассмотреть данное понятие. В качестве методологии исследования данного понятия в настоящей статье обратимся непосредственно к анализу официальных документов Ватикана, а именно к декларациям и конституциям II Ватиканского собора, к энцикликам и апостольским обращениям понтификов католической церкви.

Возникновение данного термина связано с итогами трёхлетней работы II Ватиканского собора (1962–1965 гг.), который совершенно иным образом поставил вопросы о миссии католической церкви в мире и о роли и значении культуры. Именно на этом соборе в истории Римско-католической церкви впервые была пересмотрена общественная и культурная жизнь общества как единого целого, включающего в себя все экономические, политические, бытовые, социальные и религиозные аспекты.

История религии

В 1965 г. II Ватиканский собор принял декрет *Ad gentes* (лат. *К народам*), посвященный миссионерской деятельности церкви в современном мире. Главной идеей декрета стала инкультурация, т.е. приспособление проповеди христианства к реалиям местных условий и местной культуры на территории, где осуществляется миссионерская деятельность⁴. В шестом параграфе декрета *Ad gentes* по-новому определяется цель и значение миссии. Так, миссиями называются «особые начинания, посредством которых глашатаи Евангелия, посланные Церковью, идя по всему миру, исполняют обязанность проповедовать Евангелие и насаждать Церковь среди народов или сообществ, ещё не верующих во Христа»⁵. Миссии осуществляются через миссионерскую деятельность и по большей части разворачиваются на территориях, признанных Святым Престолом. Преследуемой целью миссионерской деятельности является евангелизация и укоренение церкви среди тех народов, где она ещё не укоренилась⁶. В свою очередь, справедливо был поставлен вопрос о методах современной евангелизации. Как лучше донести основы католического вероучения до различных народов и культур? Напомним, что до проведения II Ватиканского собора традиционным и неизменным литургическим языком являлась латынь. Это явилось серьёзной проблемой и главным препятствием для миссионерской деятельности и евангелизации, понимаемой в новом векторе, отвечая на новые задачи и цели, которые поставили участники II Ватиканского собора. Острой и очевидной проблемой, с которой столкнулись миссионеры, явился языковой барьер. На территориях католических миссий народам был непонятен смысл и ход литургии, слова молитв, читаемых на латыни, а также тексты Священного Писания на латинском языке. В результате, под руководством папы Павла VI, в рамках II Ватиканского собора была проведена литургическая реформа, получившая своё оформление в конституции *Sacrosanctum Concilium* (лат. *О Священной литургии*) 1963 г. Данная реформа привела к появлению переводов литургических текстов и книг Священного Писания на национальные языки. Следует отметить, что принятие положения о допустимости использования национальных языков в литургии стало революционным для католической церкви⁷.

Литургическое обновление выражалось и в пересмотре принципа католического богослужения. Руководствуясь конституцией *Sacrosanctum Concilium*, мы можем выделить две важные позиции инкультурации христианства. Во-первых, католическая церковь в вопросах, не касающихся веры или блага всей общины, «не желает обязывать, даже в совершении Богослужения к строгому единообразию»⁸. Во-вторых, католическая церковь «уважает и развивает качества и индивидуальности различных рас и народов; и всё то, что в обычаях народов нерасторжимо с суевериями и различными заблуждениями, она благосклонно оценивает, и если возможно сохраняет неизменным»⁹. Следует принять во внимание важный факт, что иногда католическая церковь инкорпорирует некоторые элементы культуры в обрядово-культурную практику при условии, «если только это совместимо с принципами и подлинного литургического духа»¹⁰. С этого времени одним из главных принципов миссионерской деятельности становится адаптация литургического богослужения применительно к культурным реалиям и традициям различных народов. Смело можно сказать, что этот принцип стал первым шагом на пути инкультурации Евангелия среди различных народов и культур, в особенности для стран Африки, Азии и Латинской Америки. Благодаря литургической реформе разрешалось вводить в богослужение местную музыку и танцы. Все эти нововведения имели целью сделать католическое богослужение более понятным для «неевропейцев».

Одним из знаменательных событий после завершения работы II Ватиканского собора явилось обнаружение в 1965 г. декларации *Nostra Aetate* (лат. *В наш век, В наше время*) об отношении церкви к нехристианским религиям. В настоящей декларации было провозглашено, что «Католическая церковь не отвергает ничего, что истинно и свято в других религиях, Она с искренним уважением рассматривает те правила и учения, которые приносят нередко луч истины, просвещающий всех людей»¹¹. Данным положением католическая церковь впервые в своей истории официально признала, что «в других религиях присутствуют элементы истины, на которые опирается Бог, действуя в жизни людей, их исповедующих»¹². В декларации *Nostra Aetate* приводится обоснование обоснование следующего тезиса: «... ведь все народы

составляют одно общество; они одного происхождения, так как Бог расселил весь человеческий род по всему лицу земли...»¹². В декларации *Nostra Aetate* приводится обоснование выдвигаемого тезиса: «... ведь все народы составляют одно общество; они одного происхождения, так как Бог расселил весь человеческий род по всему лицу земли...»¹³. Согласно официальной позиции католической церкви, в отношении осуществления миссионерской деятельности церковь должна сама призывать миссионеров, катехизаторов и мирян, чтобы «в беседе и сотрудничестве с последователями других вероучений и вероисповеданий они, свидетельствуя о христианской вере и жизни, в то же время «признавали, хранили и поддерживали обнаруживаемые у них духовные нравственные блага, а также социально-культурные ценности»¹⁴.

Однако следует заметить, что ни в декрете *Ad gentes*, ни в конституции *Sacrosanctum Concilium* не используется термин «инкультурация». Декрет *Ad gentes* главным образом содержит многие положения о позициях инкультурации христианства как нового принципа миссионерской деятельности, но не называет этот принцип данным понятием. Если вновь обратиться к официальным документам Ватикана, то впервые термин «инкультурация» мы находим в официальных церковных документах лишь в 1977 г. (Воззвание к народу Божьему Синода епископов в Риме, посвящённого вопросам катехизации)¹⁵.

Впервые в официальном папском документе термин «инкультурация» использовал папа Иоанн Павел II в апостольском обращении *Catechesi traendae* (лат. *О катехизации в наше время*) 1979 г., а затем в энцикликах *Slavorum Apostoli* (лат. *Апостолы Славян*) 1985 г. и *Redemptoris missio* (лат. *Миссия Искушения*) 1990 г. В 1982 г. Папа Иоанн Павел II основал Папский Совет по вопросам культуры и в связи с этим подчеркнул органическую связь между верой и культурой¹⁶.

Согласно официальной позиции Римско-католической церкви, инкультурация является формой реализации миссионерской заповеди, которая была установлена Иисусом Христом и изложена в Священном Писании, в частности в Евангелии от Матфея: «... и приблизившись Иисус сказал им: дана Мне всякая власть на небе и на земле. Итак, идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа, уча их соблюдать всё, что Я повелел вам...» (Мф. 28, 18–20). Исходя из этого, можно заключить, что инкультурация тесно связана с деятельностью церкви и включает в своей основе «передачу и поиск Божественного Откровения в конкретных культурах и религиях»¹⁷. Согласно пастырской конституции II Ватиканского собора *Gaudium et spes* (лат. *Радость и Надежда*), посвящённой позиции церкви в современном мире, Римско-католическая церковь видит своей главной целью послание к народам всех культур и стран. Для осуществления своей миссии церковь должна реализовать свою деятельность в конкретном обществе, в конкретной культуре. Подлинный процесс инкультурации требует от церкви, которая сама является особым видом культурой, живого диалога со всеми другими культурами. В этом ключе задача церкви видится в проповеди Евангелия так, чтобы преобразовывать и проникать собой существующие в мире культуры и при этом быть открытой к собственному преобразованию.

В конституции также говорится, что церковь не связана исключительно или неразрывно ни с какой-либо расой или народом, ни с каким-либо особым образом жизни, древними или новыми обычаями, «верная своей собственной традиции и, в то же время, сознающая свою вселенскую миссию, она может войти в общение с различными формами культуры, благодаря чему и сама Церковь, и эти различные культуры обогащаются»¹⁸. Таким образом, мы можем заключить следующее: католическая церковь, живя на протяжении веков в различных условиях, использует достижения различных культур с целью распространить христианское вероучение среди всех народов. В конституции говорится, что церковь, не отождествляя себя ни с какой определённой культурой, в процессе осуществления миссионерской деятельности имеет намерение евангелизировать существующие культуры, а вовсе не заменить их собой¹⁹.

В апостольском обращении *Catechesi traendae* (лат. *О катехизации в наше время*) папа Иоанн Павел II говорит, что французское слово *acculturation* или латинское слово *inculturation* (инкультурация), несмотря на свою новизну, прекрасно выражает один из элементов Воплощения Евангелия²⁰.

История религии

Понтифик утверждает, что катехизация, как и евангелизация, имеет задачу внедрения Евангелия в самую суть культур и их формы. Для того, чтобы этого достигнуть, катехизация должна, прежде всего, исследовать эти культуры, познать их принципиальные элементы; заметить то, что их яснее всего выражает; уважать их ценности и богатства народа. Только таким образом проповедь в евангелизации может стать более доступной для восприятия различными народами. Однако, понтифик указывает на два важных аспекта такой евангелизации. Во-первых, нужно помнить о том, что послание Евангелия не может быть так просто изолировано от культуры, в которой оно изначально укоренилось; также без серьёзных потерь оно не может быть отделено от тех форм культуры, в которых передавалось в течение веков; оно не является непосредственным плодом какой-либо культуры и передаётся всегда с помощью апостольского диалога, который обязательно включается некоторым образом в культурный диалог²¹. Во-вторых, понтифик говорит, что сила Евангелия всюду такова, что она преобразует и возрождает. Не следует удивляться, что, проникая в какую-то культуру, она преобразует в ней много элементов. Не было бы катехизации, если Евангелие изменилось при встрече с культурой²². В продолжении папа указывает, что нужно мудро и взвешенно использовать религиозные или иные элементы культурного наследия различных народов, чтобы помочь им в лучшем понимании и восприятии христианства.

В рамках II Ватиканского собора было также пересмотрено понятие «культура». В новой интерпретации под «культурой» стало пониматься «всё то, чем человек утончает и развивает различные дарования души и тела; старается своими познаниями и трудом подчинить своей власти всю вселенную... выражает, сообщает и сохраняет в своём творчестве на протяжении многих веков великий опыт и духовное стремление, чтобы они послужили на пользу многих, и даже более того, – всему человеческому роду»²³. Таким образом, культура должна считаться общим благом каждого народа, выражением его достоинства, свободы и творческих способностей, свидетельством его исторического пути. В апостольской конституции *Cristifideles laici* папа Иоанн Павел II говорит, что только изнутри самой культуры и через культуру христианская вера становится частью истории и сама творит историю²⁴. Католическая церковь определяет, что культуру следует относить к целостному усовершенствованию человеческой личности, к благу общества и всего человеческого рода. Церковь призывает уважать культуру того или иного народа.

Вопросу взаимосвязи инкультурации и культуры посвящён раздел в уже упомянутой выше энциклике *Slavorum apostoli (Апостолы Славян)*, папы Иоанна Павла II. Данная энциклика была посвящена памяти о заслугах свв. Кирилла и Мефодия и одновременно приурочена к торжеству в связи с тысячелетием введения христианства на Руси. В настоящей энциклике Иоанн Павел II называет миссию свв. Кирилла и Мефодия прототипом современной инкультурации: «Евангельскую весть, которую свв. Кирилл и Мефодий переложили для славянских народов, мудро черпая из сокровищницы Церкви «старое и новое» (Мф. 13, 52), они передавали с помощью проповеди и катехизации, не отступая от вечной истины и в то же время приспособлявая её к конкретным историческим обстоятельствам»²⁵. Иоанн Павел II также пишет: «Солунские братья были наследниками не только веры, но и культуры Древней Греции, которую Византия продолжала. Известно, какое значение имело это наследие для всей европейской культуры и, прямо или косвенно, для культуры мировой»²⁶. В трудах евангелизации, за которую они взялись как первопроходцы на землях, заселённых славянами, содержалась и модель того, что сегодня называется «внедрением в культуру» – воплощение Евангелия в местных культурах, и одновременно их приобщение к жизни Церкви²⁷. Тем самым, в своей энциклике понтифик Иоанн Павел II акцентирует внимание на то, что метод евангелизации свв. Кирилла и Мефодия является одним из самых показательных и значительных примеров инкультурации христианства, который мы можем наблюдать в истории христианской церкви. Способствуя воплощению Евангелия в самобытной культуре тех народов, которым они благовествовали, свв. Кирилл и Мефодий имели особые заслуги перед становлением и развитием этой культуры или, вернее, многих культур. Иоанн Павел II справедливо замечает, что «... культуры всех славянских народов обязаны своим возникновением именно трудам солунских братьев»²⁸. Перевод текстов священных

книг, осуществлённый свв. Кириллом и Мефодием, придал новые культурные возможности и достоинства литургическому славянскому языку, который на многие века стал языком не только церковным, но и официальным, и литературным, а также языком общения для образованных слоёв у большинства славянских народов – прежде всего, у славян, принявших восточный христианский обряд²⁹. Подобные заслуги «свв. братьев солунских» перед всей славянской культурой позволяют заключить следующее: евангельские труды и пример инкультурации христианства свв. Кирилла и Мефодия являются значительным вкладом в развитие христианства среди славянских народов и постоянно сохраняют своё присутствие в истории и жизни этих народов и стран вплоть до настоящего времени. Таким образом, энциклика папы Иоанна Павла II, основанная на показательном примере деятельности свв. Кирилла и Мефодия, является глубоким выражением значения инкультурации и её взаимосвязи с культурой в рамках развития межкультурного диалога в миссионерской деятельности в католической церкви.

В энциклике *Redemptoris missio* папы Иоанна Павла II о неизменной актуальности миссионерского послания, понтифик обосновывает необходимость интеграции Евангелия в культуры народов. Об этом свидетельствует одноимённая глава, посвящённая вопросам инкультурации христианства как нового вектора миссионерской деятельности католической церкви. Понтифик пишет, что церковь всегда неизбежно встречалась с культурными реалиями того или иного народа. Процесс вхождения церкви в культуры народов всегда продолжителен³⁰. В пояснение данного тезиса папа пишет, что речь идёт не просто о чисто внешнем приспособлении литургических обрядов к условиям национальных культур, выражающееся в заимствовании и использовании приемлемых культурных знаков и символов того или иного народа в контексте христианской проповеди. Процесс инкультурации означает «глубокое преобразование подлинных ценностей той или иной культуры, посредством их включения в христианство и вхождения христианства в разные людские культуры»³¹. В процессе инкультурации христианства под воздействием церкви Евангелие облекается плотью различных культур, и в то же время церковь принимает народы, вместе с их культурами, в свою общину.

Таким образом, можно заключить, что это – продолжительный и всеобъемлющий процесс, влияющий не только на проповедь Евангелия, но и на мышление, и на миссионерскую практику католической церкви. Важно отметить, что описываемый процесс инкультурации христианства является обоюдным: с одной стороны, происходит трансформация традиционных религиозных представлений коренного населения под влиянием католического вероучения; с другой стороны, само католическое учение в процессе инкультурации обретает совершенно новые формы, впитывая изначально чуждые ему идеи. Но, тем не менее, папа указывает на сложность процесса инкультурации христианства, которая заключается в том, что инкультурация ни в коей мере не должна подвергать риску уникальность и целостность христианской веры. Для того, чтобы этого избежать, согласно постановлению конституции *Sacrosanctum Concilium*, «компетентная церковная территориальная власть должна тщательно и благоразумно рассмотреть то, что в этой области, исходя из традиций и дарований различных народов, может быть своевременно включено в Богослужение и другие религиозные обряды»³². Таким образом, адаптации, считающиеся полезными или необходимыми, должны быть представлены Апостольскому престолу и введены только с его согласия. Инкультурация, если она осуществляется надлежащим образом, должна руководствоваться принципами совместимости с Евангелием и единства со Вселенской Церковью³³.

Отдельного внимания заслуживают слова понтифика относительно положения миссионеров, руководствующихся принципом инкультурации христианства. Папа Иоанн Павел II акцентирует внимание на том, что инкультурация – это процесс, сопровождающий всю жизнь миссионера, вовлекающий в себя различных деятелей миссии церкви к различным народам, христианские общины по мере их развития и епископов, в задачи которых входит оценка и поддержка её осуществления³⁴. Для миссионеров предпочтительно погрузиться в социально-культурный мир ареала миссии. Следовательно, они должны изучить местный язык, познакомиться с наиболее важными явлениями местной культуры и усвоить традиционные ценности

История религии

и культурные нормы того или иного народа. Инкультурацию следует направлять и поощрять, но не осуществлять насильно, иначе она вызовет отрицательную реакцию, как среди христиан, так и среди эвангелизируемых народов³⁵. Понтифик справедливо замечает, что инкультурация христианства должна быть выражением жизни общины, созреть внутри самой общины, а не быть лишь результатом учёных изысканий.

Процесс инкультурации христианства тесно связан с межкультурным и межрелигиозным диалогом. В энциклике *Redemptoris missio* встреча с другими религиями определяется как одна из миссионерских задач католической церкви: «межрелигиозный диалог является составной частью эвангелизационной миссии Церкви»³⁶. Энциклика подчеркивает факт того, что диалог с приверженцами других религий является не чисто интеллектуальным и словесным диалогом, но должен совершаться как «жизненный диалог»³⁷. Поэтому доступ к пониманию другой религии нужно искать не в доктринальных или интеллектуальных моментах. Сами люди, их образ жизни, определяющийся религиозной практикой и духовностью; их суждения и наблюдения о мире; их жизненные установления и позиции – всё это следует рассматривать и учитывать миссионеру, который хочет понять другую религию и установить межрелигиозный диалог.

В продолжение данной темы следует обратиться к апостольскому обращению *Evangelii gaudium* папы Франциска, ныне возглавляющего Святой Престол, о возвещении Евангелия в современном мире, обнародованного в ноябре 2013 г. На сегодня это последний официальный документ понтифика, в котором говорится об инкультурации христианства и инкультурации Евангелия в различные культуры. В апостольском обращении папа Франциск говорит, что сегодня общество переживает значительные культурные перемены, которые заставляют церковь уделять постоянное внимание стремлению выражать «вечные истины» языком, позволяющим видеть их перманентную новизну³⁸. Поэтому актуальными являются эвангелизация культур и инкультурация Евангелия³⁹. Каждый народ на земле имеет собственную культуру, обладающую своей неповторимостью и уникальностью. Папа Франциск соглашается с тезисом папы Иоанна Павла II, выдвинутым тем в энциклике *Redemptoris missio*, указывая, что посредством инкультурации церковь «вводит народы вместе с их культурами в свою общину», так как «ценности и положительные элементы», предлагаемые другой культурой обогащают способ миссионерской проповеди⁴⁰. В своём апостольском обращении папа Франциск подчёркивает важный факт применения новых символов и знаков различных культур для передачи слова, различных форм красоты, проявляющих себя в разных культурных средах в миссионерской проповеди⁴¹. По его мнению, это должно стать отправной точкой, способствующей адаптации христианства в различных культурах.

Для осуществления своей миссии католическая церковь должна реализовать свою деятельность в конкретном обществе, в конкретной культуре. Согласно позиции католической церкви, процесс инкультурации является одним из принципов современного межрелигиозного и межкультурного диалога.

Инкультурация христианства требует выражения содержания вероучения на языке, доступном для понимания представителей различных народов и культур, а также использования приемлемых для католической церкви традиционных символов, обрядов и обычаев, свойственных конкретной эвангелизируемой культуре. Желая выразить основные идеи христианского вероучения, католические миссионеры заимствуют базовые категории и элементы из религиозных верований и культуры местных народов на территории, где осуществляется миссионерская деятельность. Всё это находит своё отражение в интерьере и экстерьере местных католических богослужебных помещений, в произведениях изобразительного искусства и в переводах католической вероучительной литературы на местные языки.

В настоящее время в инкультурации христианства можно выделить несколько методов: визуальный, лингвистический и акциональный.

Визуальный аспект инкультурации христианства основывается на элементах зрительного восприятия архитектуры, скульптуры и иконописи католичества. Важной частью инкультурации христианства является использование элементов традиционной культуры в архитектуре католических богослужебных помещений.

В качестве показательного примера приведём типы архитектурных решений католических богослужебных помещений и храмов в Монголии и Китае. На рисунке 1 представлена фотография католической часовни в форме монгольской юрты в Апостольской префектуре Улан-Батора (*Илл. 1*). В конце августа 2003 г. в столице состоялось освящение Кафедрального Собора святых апостолов Петра и Павла. Архитектура собора также напоминает юрту – традиционный шатёр, используемый у кочевых народов Центральной Азии (*Илл. 2*). Стоит также рассмотреть экстерьер Кафедрального собора Сишику г. Пекина. Собор Сишику (кит. 西什库天主堂) известен как «Северный собор» и является историческим католическим храмом Христа Спасителя, располагающимся в западной части центра Пекина, в районе Сичэн (*Илл. 3*). Это один из самых древних католических храмов Китая. Собор был построен иезуитами в 1703 г. неподалеку от озера Чжуннаньхай. В 1887 г. храм был перенесён на новое место вследствие того, что прежнее месторасположение потребовалось правительству для создания городского парка. Несмотря на то, что фасад собора исполнен в португальском готическом архитектурном стиле, некоторые элементы экстерьера нашли своё воплощение в рамках инкультурации христианства в Китае⁴². На иллюстрации 4 представлен фрагмент барельефа кафедрального собора Сишику. На барельефе, украшающем центральный портал собора, изображён Добрый Пастырь – но, в отличие от европейского образа, Иисус здесь выступает в виде буддийского монаха, китайца в традиционном одеянии (*Илл. 4*). Территория собора представляет собой небольшой парк, вход в который обрамляют массивные ворота. По обе стороны собора располагаются две китайские пагоды, в которых находятся таблички с именами китайских католических мучеников. Справа от собора располагается рокарий (сад камней), выполненный в китайском стиле. В центре рокария помещена статуя Девы Марии. Стоит также отметить, что собор охраняют два каменных льва – традиционные для китайской культуры скульптурные изображения. Исторически парные изображения мифического льва-стража помещали перед воротами усыпальниц императоров и культовых сооружений императорского Китая.

Помимо экстерьера католических храмов показательным элементом инкультурации христианства является изобразительное искусство и иконопись. Главной особенностью, которая сразу бросается в глаза, являются изображения Иисуса Христа, Девы Марии, апостолов и других библейских персонажей с чертами, присущими внешним фенотипическим особенностям того или иного народа. В качестве примера приведём католические иконографические изображения Восточной Азии. На фресках и иконах Дева Мария, Иисус Христос и другие персонажи изображены с монголоидной внешностью, облачены в национальную одежду (*Илл. 5–7*). В росписи фресок и написании икон преимущественно используются цвета, близкие к культурному контексту и традициям культуры азиатских народов. Другим примером являются изображения Иисуса Христа, Девы Марии и апостолов в культуре североамериканских и африканских племен. На иллюстрации 8 представлено изображение Иисуса-индейца племени навахо – одного из самых многочисленных индейских народов Северной Америки (*Илл. 8*). На иллюстрации 9 представлено изображение Девы Марии с младенцем Иисусом на руках в африканском стиле (Республика Камерун) (*Илл. 9*). Французские католические миссионеры ещё с 1970-х гг. начали воплощать сцены Евангелия в традициях местной живописи с использованием традиционных символов и знаков местной культуры.

Далее следует рассмотреть ещё два направления инкультурации христианства – лингвистическое и акциональное. Первое основывается на переводах текстов Священного Писания, а также богослужебной и церковной литературы на местные языки, учитывая и зачастую заимствуя при переводе традиционные культурные религиозные понятия и символы.

Акциональное направление инкультурации христианства основывается на богослужебной и обрядовой практике. Миссионеры пытаются приспособить католическое богослужение под местные культурные традиции. В качестве наглядного примера обратимся к иллюстрации 10. На фотографии запечатлена Св. Месса, совершаемая епископом Иркутской епархии Кириллом Климовичем в пос. Хатыстыр, Алданского района, республики Саха (Якутия). В весенний и летний периоды

История религии

католические богослужения в Якутии среди якутской католической общины совершаются на открытом пространстве, чаще в живописных местах, неподалеку от воды или в степях. Подобная практика была перенята католическими миссионерами из религиозных традиций якутов⁴³. Верующие собираются вокруг символического алтаря. По мнению миссионеров, подобная практика, где верующий должен ощущать единство с Богом и окружающей природой, должна способствовать более лёгкому восприятию католического богослужения. Другими показательными примерами инкультурации христианства в области богослужения являются способы совершения богослужений в Бразилии. Особенностью католического богослужения в Бразилии является пение гимнов и псалмов под музыку, исполняемую на традиционных инструментах, а также сопровождение пения танцами. На иллюстрации 11 запечатлена Литургия слова в храме Христа Искупителя г. Барбасены, Бразилия (штат Минас-Жерайс) – в частности, момент пения антифона к Евангелию в сопровождении ритмичных танцевальных движений священников вокруг алтаря. Подобную форму богослужения можно наблюдать и среди католических общин Африки. Данная форма заимствована из местных культурных традиций для лучшей адаптации католических молитв и богослужения среди местных народов.

Таким образом, инкультурация христианства является одним из принципов миссионерской деятельности католической церкви. Инкультурация христианства выражается в интерьере и экстерьере католических богослужебных помещений, в произведениях изобразительного искусства и в переводах католической вероучительной литературы на языки тех культур, где церковь осуществляет свою миссию. И в связи с тем, что в настоящее время данная тема практически не изучена и не освещена в отечественном и отчасти в зарубежном религиоведении, она бесспорно приобретает свою актуальность. Перед исследователем открывается широкое поле для изучения инкультурации христианства с позиции различных религиоведческих дисциплин, таких как социология религии, психология религии, феноменология религии, а также со стороны теологии (миссиология и диалог культур и религий).



Илл. 1. Часовня в форме юрты в Апостольской префектуре Улан-Батора. Монголия



*Илл. 2. Кафедральный Собор святых апостолов Петра и Павла.
Улан-Батор. Монголия*



Илл. 3. Кафедральный собор Сишику. Пекин. Китай



Илл. 4. Фрагмент фасада Кафедрального собора Сишику. Пекин, Китай



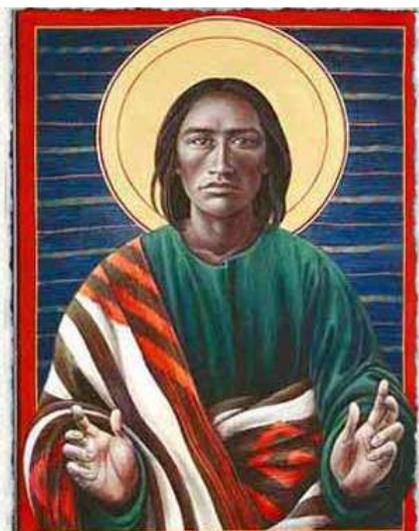
Илл. 5. Благовещение.
Китай



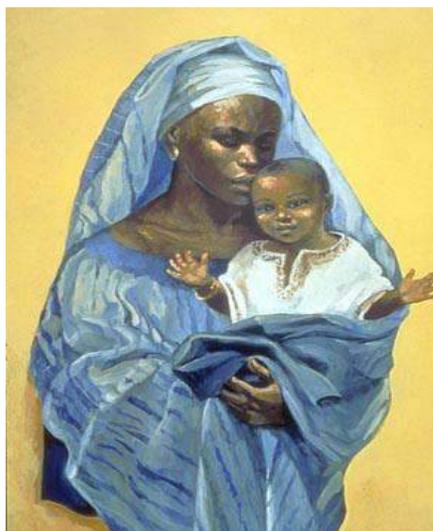
Илл. 6. Дева Мария с
младенцем Иисусом. Япония



Илл. 7. Иисус утешает плачущих
женщин. Фрагмент крестного пути
католического храма Святой Торицы
г. Якутска, Республика Саха



Илл. 8. Иисус-индеец племени навахо. Нью-Мексико.
Джон Джулиани



Илл. 9. Дева Мария с младенцем Иисусом на руках в африканском стиле. Республика Камерун



Илл. 10. Св. Месса, совершаемая епископом Кириллом.
пос. Хатыстыр. Республика Саха



Илл. 11. Пение псалмов на Св. Мессе, сопровождающееся танцами.
г. Барбасена. Бразилия

Библиографический список

1. Апостольское обращение Его Святейшества Папы Павла VI *Evangelii nuntiandi* об евангелизации современного мира. – М.: Издательство Францисканцев, 2002. – 85 с.
2. Апостольское обращение *Catechesi Tradendae* о катехизации в наше время. Апостольское обращение Иоанна Павла II. Ватикан, 16 октября 1979 г. – М.: Издательство Францисканцев, 2002.
3. Апостольское обращение Святого Отца Иоанна Павла II *Redemptoris Missio* о неизменной актуальности миссионерского послания. – М.: Издательство Францисканцев, 1990.
4. Апостольское обращение Святого Отца Иоанна Павла II *Cristifideles laici*, обнародованное после Синода Епископов, о призвании и миссии мирян в Церкви и в мире. – М.: Издательство Францисканцев, 1999. – 194 с.
5. Апостольское обращение Святейшего Отца Франциска *Evangelii gaudium* о возвещении Евангелия в современном мире. – М.: Издательство Францисканцев, 2014. – 183 с.
6. Горелов А.С. Инкультурация // Католическая энциклопедия. Том II / Под ред. о. Григория Цёрох OFMConv. – М.: Изд-во Францисканцев, 2005. – С. 267–268.
7. Демченко М.Б. Взгляды Жюля Моншанена как попытка инкультурации христианства в Индии // Религиоведение. – 2010. – № 3. – С. 8–15.
8. Догматические постановления о Церкви / Священный Вселенский II Ватиканский Собор. – Милан, 1966.
9. Конгрегация Евангелизации Народов: Руководство для катехизаторов. Документ о призвании, формировании и поддержке катехизаторов на территориях, подчинённых Конгрегации евангелизации народов. – Renovabis, 2007. – 75 с.
10. Чирков Н.В. Инкультурация христианства в этнические традиции якутов (на примере миссионерской деятельности Римско-католической церкви) // Религиоведение. – 2013. – № 4. – С. 41–47.
11. Чирков Н.В. Межрелигиозный диалог и опыт культурной аккомодации Маттео Риччи в Китае // Религиоведение. – 2013. – № 4. – С. 113–124.
12. Энциклика Его Святейшества Папы Римского Иоанна Павла II *Slavorum Apostoli* в память о заслугах святых благовестников Кирилла и Мефодия. Одиннадцать веков спустя. *Liberia Editrice Vaticana*. – М.: Издательство Францисканцев, 2010.
13. *Ad Gentes. Decree on the Mission Activity of the Church. Second Vatican Council. Vatican City, 1965.*
14. *Gauium et Spes. Pastoral Constitution On the Church In the Modern World. Second Vatican Council. Vatican City, 1965.*
15. *Instruction: Inculturation and the Roman Liturgy. Adoremus, Society for the Renewal of the Sacred Liturgy. Varietates Legitimae Fourth Instruction for the Right Application of the Conciliar Constitution on the Liturgy. Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments on March 29, 1994.*
16. *Nostra Aetate, Declaration On the Relation Of the Church to Non-Christian Religions. Second Vatican Council. Vatican City, 1965.*
17. *Sacrosanctum Concilium. Constitution on the Sacred Liturgy. Second Vatican Council. Vatican City, 1963.*

¹ Апостольское обращение Святого Отца Иоанна Павла II *Redemptoris Missio*. 52.

² Конгрегация Евангелизации Народов: Руководство для катехизаторов. Документ о призвании, формировании и поддержке катехизаторов на территориях, подчинённых Конгрегации евангелизации народов. – Renovabis, 2007 г. – С. 28.

³ Горелов А.С. Инкультурация // Католическая энциклопедия. Том II / Под ред. о. Григория Цёрох OFMConv. – М.: Изд-во Францисканцев, 2005. – С. 267.

⁴ Там же.

⁵ *Ad Gentes. Decree on the Mission Activity of the Church. Second Vatican Council. 1965. 1: 6. 34.*

⁶ *Ibid.*

⁷ *Sacrosanctum Concilium. Constitution on the Sacred Liturgy. Second Vatican Council. 1963. II. D. 36. 2.*

⁸ *Ibid. II. D. 36. 2.*

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Nostra Aetate, Declaration On the Relation Of the Church to Non-Christian Religions. Second Vatican Council. 1965. 2.*

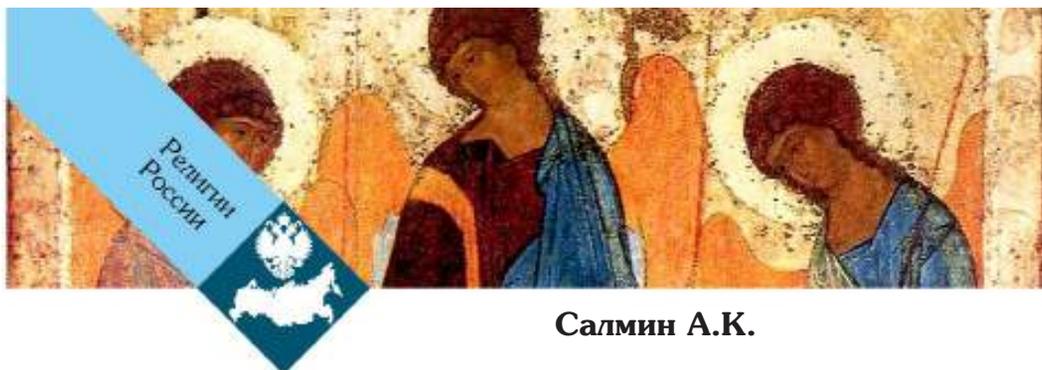
- ¹² Демченко М.Б. Католическая церковь на рубеже веков: путь к толерантности // Библиотека Якова Кротова [Официальный сайт]. 2006. – Режим доступа: <http://krotov.info/spravki/persons/21person/demchenko.htm> – 13.02.2014.
- ¹³ *Nostra Aetate, Declaration On the Relation Of the Church to Non-Christian Religions*. Second Vatican Council. 1965. 1.
- ¹⁴ *Ibid.* 2.
- ¹⁵ Горелов А.С. Инкультурация // Католическая энциклопедия. Том II / Под ред. о. Григория Цёрох OFMConv. – М.: Изд-во Францисканцев, 2005. – С. 268.
- ¹⁶ Там же.
- ¹⁷ Демченко М.Б. Католическая церковь на рубеже веков: путь к толерантности // Библиотека Якова Кротова [Официальный сайт]. 2006. – Режим доступа: <http://krotov.info/spravki/persons/21person/demchenko.htm> – 13.02.2014.
- ¹⁸ *Gauium et Spes. Pastoral Constitution On the Church In the Modern World*. Second Vatican Council. 1965. II. 58.
- ¹⁹ *Ibid.*
- ²⁰ Апостольское обращение «Catechesi Tradendae» о катехизации в наше время. Апостольское обращение Иоанна Павла II. Ватикан, 16 октября 1979 г. VII. 53.
- ²¹ Там же.
- ²² Там же.
- ²³ *Gauium et Spes. Pastoral Constitution On the Church In the Modern World*. Second Vatican Council. 1965. II. 53.
- ²⁴ Апостольское обращение Святого Отца Иоанна Павла II *Cristifideles laici*, обнародованное после Синода Епископов, о призвании и миссии мирян в Церкви и в мире. – М.: Издательство Францисканцев, 1999. – С. 127.
- ²⁵ Энциклика Его Святейшества Папы Римского Иоанна Павла II *Slavorum Apostoli*, в память о заслугах святых благовестников Кирилла и Мефодия. Одиннадцать веков спустя. *Liberia Editrice Vaticana*. V. 5.
- ²⁶ Там же. VI. 21.
- ²⁷ Там же.
- ²⁸ Там же.
- ²⁹ Там же.
- ³⁰ Апостольское обращение Святого Отца Иоанна Павла II *Redemptoris Missio*. 52.
- ³¹ Там же.
- ³² *Sacrosanctum Concilium. Constitution on the Sacred Liturgy*. Second Vatican Council. 1963. V. D. 40. 1.
- ³³ Апостольское обращение Святого Отца Иоанна Павла II *Redemptoris Missio*. 52.
- ³⁴ Там же.
- ³⁵ Там же. 54.
- ³⁶ Там же. 55.
- ³⁷ Там же. 56.
- ³⁸ Апостольское обращение Святейшего Отца Франциска *Evangelii gaudium* о возвещении Евангелия в современном мире. – М.: Издательство Францисканцев, 2014. – С. 32.
- ³⁹ Там же. – С. 50.
- ⁴⁰ Там же. – С. 79.
- ⁴¹ Там же. – С. 111.
- ⁴² См. подробнее: Чирков Н.В. Межрелигиозный диалог и опыт культурной аккомодации Маттео Риччи в Китае // *Религиоведение*. – 2013. – № 4. – С. 113–124.
- ⁴³ См. подробнее: Чирков Н.В. Инкультурация христианства в этнические традиции якутов (на примере миссионерской деятельности Римско-католической церкви) // *Религиоведение*. – 2013. – № 4. – С. 41–47.

References

1. *Apostol'skoe obrashchenie Svyatogo Ottsa Ioanna Pavla II Redemptoris Missio* [Apostolic Exhortation “Redemptoris Missio” of the Holy Father John Paul II]. Thesis 52.
2. *Kongregatsiya Evangelizatsii Narodov: Rukovodstvo dlya katekhizatorov. Dokument o prizvanii, formirovaniy i podderzhki katekhizatorov na territoriyakh, podchinennykh Kongregatsii evangelizatsii narodov* [Congregation for the Evangelization of Peoples: A Guide for Catechists. Document of the Vocation, Formation and Support of Catechists in the Areas Subordinated to Congregation for the Evangelization of Peoples]. Renovabis, 2007, P. 28.
3. Gorelov A.S. *Katolicheskaya entsiklopediya* [The Catholic Encyclopedia]. Vol. 2. Moscow, Izd-vo Frantsiskantsev, 2005, P. 267.
4. Gorelov A.S. *Katolicheskaya entsiklopediya* [The Catholic Encyclopedia]. Vol. 2. Moscow, Izd-vo Frantsiskantsev, 2005, P. 267.
5. Ad Gentes. Decree on the Mission Activity of the Church. The Second Vatican Council. 1965. 1:6. 34.
6. Ad Gentes. Decree on the Mission Activity of the Church. The Second Vatican Council. 1965. 1:6. 34.

7. Sacrosanctum Concilium. Constitution on the Sacred Liturgy. The Second Vatican Council. 1963. II. D. 36. 2.
8. Sacrosanctum Concilium. Constitution on the Sacred Liturgy. The Second Vatican Council. 1963. II. D. 36. 2.
9. Sacrosanctum Concilium. Constitution on the Sacred Liturgy. The Second Vatican Council. 1963. II. D. 36. 2.
10. Sacrosanctum Concilium. Constitution on the Sacred Liturgy. The Second Vatican Council. 1963. II. D. 36. 2.
11. Nostra Aetate, Declaration on the Relation of the Church to Non-Christian Religions. The Second Vatican Council. 1965. 2.
12. Demchenko M. *Katolicheskaya tserkov' na rubezhe vekov: put' k tolerantnosti* [Roman Catholic Church at the Turn of the Century: the Way to Tolerance]. Available at: <http://krotov.info/spravki/persons/21person/demchenko.htm> (accessed 13.02.2014).
13. Nostra Aetate, Declaration on the Relation of the Church to Non-Christian Religions. Second Vatican Council. 1965. 1.
14. Nostra Aetate, Declaration on the Relation of the Church to Non-Christian Religions. Second Vatican Council. 1965. 2.
15. Gorelov A.S. *Katolicheskaya entsiklopediya* [The Catholic Encyclopedia]. Vol. 2. Moscow, Izd-vo Frantsiskantsev, 2005, P. 268.
16. Gorelov A.S. *Katolicheskaya entsiklopediya* [The Catholic Encyclopedia]. Vol. 2. Moscow, Izd-vo Frantsiskantsev, 2005, P. 268.
17. Demchenko M. *Katolicheskaya tserkov' na rubezhe vekov: put' k tolerantnosti* [Roman Catholic Church at the Turn of the Century: the Way to Tolerance]. Available at: <http://krotov.info/spravki/persons/21person/demchenko.htm> (accessed 13.02.2014).
18. Gaium et Spes. Pastoral Constitution on the Church in the Modern World. The Second Vatican Council. 1965. II. 58.
19. Gaium et Spes. Pastoral Constitution on the Church in the Modern World. The Second Vatican Council. 1965. II. 58.
20. *Apostol'skoe obrashchenie «Catechesi Tradendae» o katekhizatsii v nashe vremya. Apostol'skoe obrashchenie Ioanna Pavla II* [Apostolic Exhortation “Catechesi Tradendae” of Pope John Paul II on the Catechesis in Our Time]. Vatikan, 16 October 1979. VII. 53.
21. *Apostol'skoe obrashchenie «Catechesi Tradendae» o katekhizatsii v nashe vremya. Apostol'skoe obrashchenie Ioanna Pavla II* [Apostolic Exhortation “Catechesi Tradendae” of Pope John Paul II on the Catechesis in Our Time]. Vatikan, 16 October 1979. VII. 53.
22. *Apostol'skoe obrashchenie «Catechesi Tradendae» o katekhizatsii v nashe vremya. Apostol'skoe obrashchenie Ioanna Pavla II* [Apostolic Exhortation “Catechesi Tradendae” of Pope John Paul II on the Catechesis in Our Time]. Vatikan, 16 October 1979. VII. 53.
23. Gaium et Spes. Pastoral Constitution on the Church in the Modern World. The Second Vatican Council. 1965. II. 53.
24. *Apostol'skoe obrashchenie Svyatogo Ottsa Ioanna Pavla II «Cristifideles laici», obnarodovannoe posle Sinoda Episkopov, o prizvanii i missii miryan v Tserkvi i v mire* [Apostolic Exhortation “Cristifideles laici” of the Holy Father John Paul II, Made Public after the Synod of Bishops on the Vocation and Mission of the Laity in the Church and in the World]. Moscow, Izdatel'stvo Frantsiskantsev, 1999, P. 127.
25. *Entsiklika Ego Svyateyshestva Papy Rimskogo Ioanna Pavla II «Slavorum Apostoli», v pamyat' o zaslugakh svyatykh blagovestnikov Kirilla i Mefodiya. Odinnadtsat' vekov spustya* [Encyclical “Slavorum Apostoli” of His Holiness Pope John Paul II, in Memory of the Merits of the Saints Cyril and Methodius the Evangelists. Eleven Centuries Later]. Liberia Editrice Vaticana. V. 5.
26. *Entsiklika Ego Svyateyshestva Papy Rimskogo Ioanna Pavla II «Slavorum Apostoli», v pamyat' o zaslugakh svyatykh blagovestnikov Kirilla i Mefodiya. Odinnadtsat' vekov spustya* [Encyclical “Slavorum Apostoli” of His Holiness Pope John Paul II, in Memory of the Merits of the Saints Cyril and Methodius the Evangelists. Eleven Centuries Later]. Liberia Editrice Vaticana. VI. 21.
27. *Entsiklika Ego Svyateyshestva Papy Rimskogo Ioanna Pavla II «Slavorum Apostoli», v pamyat' o zaslugakh svyatykh blagovestnikov Kirilla i Mefodiya. Odinnadtsat' vekov spustya* [Encyclical “Slavorum Apostoli” of His Holiness Pope John Paul II, in Memory of the Merits of the Saints Cyril and Methodius the Evangelists. Eleven Centuries Later]. Liberia Editrice Vaticana. VI. 21.
28. *Entsiklika Ego Svyateyshestva Papy Rimskogo Ioanna Pavla II «Slavorum Apostoli», v pamyat' o zaslugakh svyatykh blagovestnikov Kirilla i Mefodiya. Odinnadtsat' vekov spustya* [Encyclical “Slavorum Apostoli” of His Holiness Pope John Paul II, in Memory of the Merits of the Saints Cyril and Methodius the Evangelists. Eleven Centuries Later]. Liberia Editrice Vaticana. VI. 21.
29. *Entsiklika Ego Svyateyshestva Papy Rimskogo Ioanna Pavla II «Slavorum Apostoli», v pamyat' o zaslugakh svyatykh blagovestnikov Kirilla i Mefodiya. Odinnadtsat' vekov spustya* [Encyclical “Slavorum Apostoli” of His Holiness Pope John Paul II, in Memory of the Merits of the Saints Cyril and Methodius the Evangelists. Eleven Centuries Later]. Liberia Editrice Vaticana. VI. 21.
30. *Apostol'skoe obrashchenie Svyatogo Ottsa Ioanna Pavla II Redemptoris Missio* [Apostolic Exhortation “Redemptoris Missio” of the Holy Father John Paul II]. Thesis 52.
31. *Apostol'skoe obrashchenie Svyatogo Ottsa Ioanna Pavla II Redemptoris Missio* [Apostolic Exhortation “Redemptoris Missio” of the Holy Father John Paul II]. Thesis 52.
32. Sacrosanctum Concilium. Constitution on the Sacred Liturgy. The Second Vatican Council. 1963. V. D. 40. 1.
33. *Apostol'skoe obrashchenie Svyatogo Ottsa Ioanna Pavla II Redemptoris Missio* [Apostolic Exhortation “Redemptoris Missio” of the Holy Father John Paul II]. Thesis 52.

34. *Apostol'skoe obrashchenie Svyatogo Ottsa Ioanna Pavla II Redemptoris Missio* [Apostolic Exhortation "Redemptoris Missio" of the Holy Father John Paul II]. Thesis 52.
35. *Apostol'skoe obrashchenie Svyatogo Ottsa Ioanna Pavla II Redemptoris Missio* [Apostolic Exhortation "Redemptoris Missio" of the Holy Father John Paul II]. Thesis 54.
36. *Apostol'skoe obrashchenie Svyatogo Ottsa Ioanna Pavla II Redemptoris Missio* [Apostolic Exhortation "Redemptoris Missio" of the Holy Father John Paul II]. Thesis 55.
37. *Apostol'skoe obrashchenie Svyatogo Ottsa Ioanna Pavla II Redemptoris Missio* [Apostolic Exhortation "Redemptoris Missio" of the Holy Father John Paul II]. Thesis 56.
38. *Apostol'skoe obrashchenie Svyateyshego Ottsa Frantsiska «Evangelii gaudium» o vozveshchenii Evangeliya v sovremennom mire* [Apostolic Exhortation "Evangelii gaudium" of the Holy Father Francis on the Proclamation of the Gospel in Modern World.]. Moscow, Izdatel'stvo Frantsiskantsev, 2014, P. 32.
39. *Apostol'skoe obrashchenie Svyateyshego Ottsa Frantsiska «Evangelii gaudium» o vozveshchenii Evangeliya v sovremennom mire* [Apostolic Exhortation "Evangelii gaudium" of the Holy Father Francis on the Proclamation of the Gospel in Modern World.]. Moscow, Izdatel'stvo Frantsiskantsev, 2014, P. 50.
40. *Apostol'skoe obrashchenie Svyateyshego Ottsa Frantsiska «Evangelii gaudium» o vozveshchenii Evangeliya v sovremennom mire* [Apostolic Exhortation "Evangelii gaudium" of the Holy Father Francis on the Proclamation of the Gospel in Modern World.]. Moscow, Izdatel'stvo Frantsiskantsev, 2014, P. 79.
41. *Apostol'skoe obrashchenie Svyateyshego Ottsa Frantsiska «Evangelii gaudium» o vozveshchenii Evangeliya v sovremennom mire* [Apostolic Exhortation "Evangelii gaudium" of the Holy Father Francis on the Proclamation of the Gospel in Modern World.]. Moscow, Izdatel'stvo Frantsiskantsev, 2014, P. 111.
42. Chirkov N.V. *Religiovedenie* [Study of Religion]. Blagoveschensk, 2013, No. 4, pp. 113–124.
43. Chirkov N.V. *Religiovedenie* [Study of Religion]. Blagoveschensk, 2013, No. 4, pp. 41–47.



Салмин А.К.



А.К. Салмин

Год в контексте сакрального мировоззрения чувашей

Аннотация. Статья посвящена одному из главных понятий в круговороте сакрального календаря – году. Исконно чувашаи годы не исчисляли, а говорили о них по запомнившимся событиям. Год является мерой измерения одного полного цикла религиозно-социальных действий. Этот круг общепринятых норм был для человека своего рода образцом идеальной жизни. Всякое отклонение от него осуждалось и пресекалось общиной. В работе эти идеи прослежены на примерах традиционных обрядов и верований чувашей – Вайй (молодёжный хоровод), чўклем (родовой обряд, посвящённый началу употребления нового урожая), Йёрёх (домашнее божество), Хёртсурт (божество – хранитель семьи), снсе (праздник «беременной» земли) и т.д. Рассмотрены с точки зрения народного мировоззрения также весна (праздник ритуального очищения), лето (в широком смысле – половина года), осень (время ритуальных воздаяний), зима (в широком смысле – вторая половина года).

Ключевые слова: сакральное мировоззрение, круговорот жизни, год, весна, лето, осень, зима, обряды, верования, чувашаи

Год (*сул*) – круговорот религиозного календаря. Произношение слова сходно во многих индоевропейских и тюрко-монгольских языках: перс. *sal*, пехлеви *sāl*, тадж. и лат. *sol*, др. – тюрк. *jyl*, монг. *gil*. Чувашаи годы не исчисляли, а говорили о них по запомнившимся событиям: «в тот год, когда в киреметный вяз ударила молния»; «в год, когда солнце съел Вупёр», «в год, когда был худой урожай ржи» и т.д.

Протяжённость жизни человека, известно, складывается из прожитых годов, а каждый год, в свою очередь, является мерой измерения одного полного цикла религиозно-социальных действий. С целью правильного исполнения этого круга человек стремится не выходить за рамки общепринятых норм. Цикл – это промежуток времени, необходимый для совершения одного круга. В этой сфере может быть праздник, земледельческий оборот действий, точка в круге, которую следует отметить особым вниманием, и т.д. Так, после завершения хоровода *Вайй* не принято петь до следующего года хороводные мелодии. В самих хороводных песнях содержатся такие строки:

Кривулистая белая берёза
По своей кривизне крутится.
Эх, к сожалению, девичий хоровод
Лишь через год возвращается¹.

Как известно, чувашский родовой праздник урожая справляется раз в год. В своих молениях земледелец благодарит божеств за добрый хлеб и просит в следующем году ещё больше, чтобы хватило угостить всю родню. Таким образом, *чўклем* является своеобразным этапом в циклической жизни хлебороба. Аналогично обстояло дело в традиционной жизни любого земледельца.

Циклический характер имеет отношение людей к окружающим их божествам-хозяевам дома, построек, окрестного ландшафта. Таково отношение к божеству *Йёрёх*: рябиновую ветвь, находящуюся в кузовке этого божества, по созревании нового плода «переменяют ежегодно»². А старая женщина в доме ежегодно этому божеству

шила новое платье. То же самое можно сказать о *Киремете*, территорию которого очищали раз в год, о *Хёртсурте*, праздничное угощение которого проводится в определённое время один раз в году, а также об удмуртском обряде *Луде*, божестве *Вориуде* и т.д.

Годичный цикл соблюдала молодая, вышедшая замуж. В новой семье она не показывала волосы старшим мужчинам, в том числе соседским. Табу можно было не соблюдать по истечении года. Молодая, придя к роднику за водой, в течение года должна выливать первое ведро в качестве заменителя жертвы. В течение года она за обедом не должна была садиться лицом к лицу со свёкром и свекровью. У русских молодые спали в подклети одни весь год до появления первого ребёнка.

В месяц *юпа* один раз в год на могилы новоумерших ставят деревянные антропоморфные столбы. Поэтому в этот месяц в одну ночь в деревне могли быть поминки в нескольких домах.

У евреев существовал институт субботнего года, когда прекращались работы, связанные с земледелием. У них каждый седьмой год считался субботним годом, а за каждым седьмым субботним годом следовал юбилейный год. Такая же идея отдохновения земли содержится в чувашском празднике *синсе*.

Таким образом, год равнозначен одному циклу творения, существования и разрушения. У чувашей он состоял из двух периодов – зимы и лета³. Понятие «год» часто передаётся сложным словом *сăвĕн-хĕлĕн* «летом – зимой».

Зимний месяц шесть месяцев,
Летний месяц семь месяцев, – поётся в песне.

Прощаясь с умершим родственником, к нему обращаются со словами: «Мы тебя будем поминать *сăвĕн-хĕлĕн* (букв. «летом – зимой», т.е. весь год, постоянно), и ты нас не оставь». Отмечая две вехи в году, обряд в честь здоровья членов семьи проводили два раза: первый раз по случаю наступления на новую траву и второй – по случаю наступления на новый снег. Таким образом, согласно народному календарю, год состоял из весны – лета и осени – зимы. Оба сезона включали в себя дни солнцестояния, как бы подчёркивая свою автономность. Отмечены эти дни и ритуально: специальное поминальное жертвоприношение кашей проводится в *мункун* (в месяц *ака*) и *кĕр сăри* (в месяц *юпа*). Данное природное явление имеет очень древние истоки и получило отражение в представлениях ряда народов. Так, у народов, населяющих Гиндукуш, год делится на два периода – от солнцестояния до солнцестояния. Аналогично у евреев, славян и многих других народов.

В тесной связи с двумя сезонами стоит и определение начала года⁴. Во многих культурах отмечается начало календарного года либо весной, либо летом, либо осенью. У чувашей, придерживающихся двух сезонов, начало года также определялось двояко. Исследователи и путешественники указывали, что новый год у чувашей начинается в ноябре. В молениях *кĕр сăри*, проводимых глубокой осенью, содержатся устойчивые обороты слов *сул саврăнăшпе*, что буквально значит «кругооборотом года» (а не «по пути», как дано в словаре Н.И. Ашмарина). Вместе с тем много указаний на *мункун*, проводимый в дни весеннего равноденствия, как на начало года. В вербальных текстах мункуна очень часто употребляется тот же оборот *сул саврăнăшпе*. Кроме этого, ясно говорится: «По случаю наступления года...». В конце *мункуна* на улице зажигают костры из заготовленных за год старых лаптей и каждый, перепрыгивая через огонь, говорит: «Дожить мне до этих дней следующего года, пусть все беды-недуги унесёт этот огонь-жар». В рукописях XVIII–XIX вв. имеются более чёткие определения типа: «чуваша году счисления имеют более от весны до предыдущей весны»; «год начинается после мункуна в месяц ака и завершается до мункуна в месяц пуш».

Для сравнения: в еврейском календаре год начинается в сентябре, 1 ноября – начало кельтского календаря, хакасы границу лета и зимы называли «голова года». Во многих странах Востока начало года приходится на начало весны. «У ногайцев, как и прежде, считается, что Новый год наступает в марте месяце (*навруз ай*), точнее, 21 марта»⁵. «С марта месяца начинали год и евреи, египтяне, мавры, персы, древние греки и римляне; латинские названия месяцев сентябрь, октябрь, ноябрь и

декабрь (=седьмой, восьмой, девятый и десятый) ясно указывают, что первоначально счёт вёлся с марта»⁶. С рубежом Масленицы и Великого поста у славян связаны «космогонические поверья о ежегодном “сновании/творении” мира»⁷.

С начала XX в. чуваши стали отмечать Новый год по старому стилю, т.е. Старый Новый год или *сурхури*, согласно ритуальному календарю. В ночь *сурхури* все должны быть сытыми, что призвано обеспечить сытость на весь год. В эту ночь и скот кормят лучше. Впрочем, все гадания в *сурхури* рассчитаны на предсказание событий в предстоящем году.

Как известно, с началом года начинается новый цикл годовых праздников.

Существовал ряд значительных праздничных жертвоприношений, совершавшихся в обязательном порядке в течение года. Одни из них посвящались основному списку божеств, другие – конкретным божествам, третьи – духам предков. Имелись обряды, которые необходимо было воспроизводить ежегодно. Ритуалы в честь всех богов и духов проводили в год два раза: осенью и весной. Так, пчеловоды после каждой годовой ревизии пчёл варили сытовый квас и приносили этот напиток в жертву старому дубу, в котором обитало божество *Йёрёх*. Жертвоприношение сопровождалось пением и пляской. Божества *Хётсурт* и *Киремет* требовали персонального к ним обращения. *Хётсурту* достаточно было сварить кашу раз в год, а *Киреметю* необходимо было совершать более сложные приношения. Как сообщал псаломщик с. Новые Шимкусы Тетюшского уезда Казанской губернии Михаил Андреев, *Киремет* около с. Нюргечи славился на всю округу, и к нему собирались раз в год всем приходом. В ряду известных ежегодных обрядов – *Учук* в начале лета и *чүклем* обычно глубокой осенью. В обрядовом календаре чувашей важное место занимают родовые сборы в честь духов предков⁸. Все эти ежегодные повторения ритуалов и праздников, конечно же, нужны для возвращения в правремя, когда всё воссоздаётся и обновляется. Поэтому исследователи говорят о пространственно-временной целостности обрядов годового цикла.

Правила соблюдения годовых традиций стали столь привычными и общепринятыми, что перешли в поверья, поговорки и пословицы. Многие из них заключаются фольклорным «говорят». Молодёжные гадания в *сурхури* построены именно на этих поверьях: оставление следа своей фигуры на снегу, бросание ремней, перешагивание лошади через бастры и т.д. Если в деревне первым зажнёт упрямый человек, то год сопровождается неудачами; если первый хлеб, испечённый из нового урожая, ест жадный человек до совершения специального ритуала, то весь год не будет урожая. Конечно, и со смертью связано много примет: кончив жатву, самый старый в семье отходит в сторону и кидает через плечо собранные серпы; чей серп упадёт отдельно от других – тот умрёт в течение года, если это серп девушки – выйдет замуж, если парня – то женится. Другой пример: если при возвращении с кладбища кто-либо упадёт с быстро едущей повозки – тот умрёт до следующего года.

Мир творится каждый год по известной модели. Ритуальные аспекты года являются вехами в исчислении времени. Например, говорили: «Сын родился в кёр сари», а не «10 ноября», «Ему исполнится семь лет через десять дней после Саварни» и т.д.

Весна *сур* – праздник ритуального очищения⁹. Талой водой моют внутренние стены в домах. А когда отстоятся реки, совершают обряд кормления воды киселём. На это время приходятся основные общесельские обряды очищения: *сёрен*, а также «Прохождение в ворота» и «Девичья пахота» по необходимости. Одновременно с таянием снега и началом пахоты очищают *киреметища* и другие общественные мельницы.

Весна – начало летнего периода года и года в целом. У славян также «начало весны является основной календарной границей старого и нового годов»¹⁰. По этому случаю чуваше совершали жертвоприношение сонму божеств и духов. Весна как переломное время природы вообще чревата опасностями. Как известно, ночь на *калам* – это разгул колдунов, когда каждый из них норовит навести порчу. Поэтому следует предпринять предохранительные меры (провести «железную» ограду вокруг жилья, окуривать постройки и огород, начертить мелом кресты на двери и т.д.). Аналогичную функцию выполняют зажигаемые в *мункун* костры. И у славян «костры символизировали уничтожение нечистой силы»¹¹.

Весной пробуждается природа. «Весной и муха оживает», – говорится в народе. Крестьяне проводят праздник весеннего сева *Акатуй*. Мотивы весны и пробуждения земли и растительности типологичны. Так, у таджиков и узбеков существует красивая легенда, согласно которой «некогда один из местных жителей увидел Весну в тонком розовом платье, шагавшую над полями и садами. На голове у неё был венок из листьев и цветов. В руке она держала веточку, покрытую розовыми цветами, и когда прикасалась этой веточкой к какому-нибудь дереву или растению, на нём распускались цветы. Шла Весна босиком, и там, где ступала её нога, расцветали подснежники»¹².

Мотив пробуждения используется чувашами и в похоронных песнях. Например:

Весной прилетит кукушка – закукует,
А твой голос нам не услышать.

И, наконец, весна является противоположностью осени по всем параметрам. **Лето** *су* в широком смысле является одним из двух периодов года.

В начале лета (в непосредственном смысле) устраивается полевое моление, проводимое всей деревней или несколькими поселениями сообща. Цель – благодарение за урожай в прошлом году и просьба вырастить хороший в этом году. Летом других больших жертвоприношений нет, зато даются обещания провести жертвоприношение осенью после страды и делается первый взнос в виде мелочи на столб лабаза.

На начало лета приходятся праздники *Вайй*, *синсе* и *симёк*. В этот период молодёжь устраивает также вечерние сборы на улице, проводя игры и исполняя песни. Застолье, посвящённое обеспечению благополучия дома, также приурочивается к началу лета¹³.

Лето – антипод зимы в широком смысле. Китайцы называют лето «великое Ян», а зиму – «великое Инь», т.е. лето наделено мужским характером, а зима – женским.



Илл. 1. Полевое моление Учўк, д. Юлтимировка Бакалинского района Республики Башкортостан. 2004 г.

Осень *кёр* – время ритуальных воздаяний и начало зимней половины года.

Осенью земля отдаёт свои богатства труженику. «Осенью и воробей богат», – говорят в народе. Получив урожай, крестьянин уделял первинки божествам в знак благодарности. В домах ежегодно в это время проводили жертвоприношение сонму божеств – обычно назывались имена сорока из них. Если хозяин плохо знал их имена и иерархию, то специально приглашал знатока. Назывались имена *Турй*, *Пўлёх*, *Перекет* и других. Особое место занимал среди них домашний пенат *Йёрёх*, он заслуживал обильно помасленного киселя. Некоторые и вовсе его по осени обновляли, а старое божество сплавляли по реке. Осенью божеству *Шыв* несут завариху.

Осенью проводится много обрядов семейно-родового характера. Прежде всего, следует назвать *чўклеме* – ритуал выпекания хлеба из нового урожая со сбором

семьи в родовом доме. Завершив полевые и домашние хлопоты, род садится за стол благодарить *Турă* за благополучный исход уборки. *Кёр сăри* – следующий заметный обряд в деревне. Приходится он на конец месяца юпа (или на середину октября), когда завершаются дела на овине. На столе в эти дни обязательно пиво, а также блины, петушина или курятина. Осенью, как известно, ставят антропоморфные столбы на свежие могилы. На осень же приходится обряд примирения живых с умершими. Осень примечательна и сугубо семейными обрядами. Например, закончив дела на овине, готовят по этому поводу специальную еду. Затем следует обряд, обеспечивающий благополучие каждому члену семьи. Закрывание скота на зиму отмечается ритуалом «Каша божеству прясла». Поскольку каша для этого обряда получалась особенно вкусной, дети в семьях ожидали его с нетерпением. Как известно, традиционная свадьба проводилась в *симёк*, т.е. в начале лета – в промежутке между севом и началом полевых забот. Но зажиточные чуваша иногда откладывали её на осень, когда можно было накрыть хороший стол и пригласить большое количество гостей.

Поэтому в свадебных песнях встречаются и такие куплеты:

Осенью кто свадьбу играет,
Кто богат – тот играет.
Наш дядя, видимо, богат,
Осенью свадьбу играет¹⁴.

Осень – пора молодёжных сборов и уединений, молодёжь собирается на *улах*, а также на совместные рукодельные занятия. На них происходят знакомство и сближение девушек и парней¹⁵.

Следует отметить семантические множители слова «осень». Это – «запад», «конец», «уборка», «проводы», «прохлада».

Зима хёл – в широком смысле составляет одну половину года¹⁶.

Зима как холодное время является наиболее трудной для жизнеобеспечения. Поэтому она воспринимается как мера исчисления года (возраста). Так, в речи старшего дружки есть клишированные словосочетания «семь зим прозимовавший бык свата» и «три зимы прозимовавший баран свата».

Среди зимних ритуалов следует назвать кормление киселём духа воды, кашей – *Хёртсурта* и божества прясла, обряд за здоровье всех членов семьи, а также *сурхури*. «Зимние обрядовые праздники завершались *çаварни*, празднеством, родственным русской масленице»¹⁷.

Зима – пора молодёжных уединений и веселий, среди них следует назвать *ларма* и *улах*. Зима как свободное от работы время позволяет людям совместно проводить время.

Представляют научный интерес этимология и семантика слова *хёл*. Его обычно связывают с тюркским *кыш* «зима». Сюда же может быть отнесено название хазарского города *Хылык* «зимовка»¹⁸. Семантический ряд слова *хёл* в чувашском языке («сон», «посиделки», «север», «холод», «ночь», «темно») лишь подтверждает наше предположение. Кроме того, в пользу такой версии говорят контекстные значения слова *хёл*. Как известно, семантически «свадьба» и «смерть» равнозначны. Именно поэтому, как мы полагаем, одинаково одевали как жениха, так и умершего: шапка, сукман, рукавицы, а также нагайка в руки. Мост, устраиваемый на сорок дней через овраг между деревней и кладбищем, в некоторых местах называют *Хёл каçси* – буквально «зимний переход», что подтверждает обоснованность семантической и этимологической пары «зима – смерть». Именно так называются символические мостики в д. Изванкино и с. Аликово Аликовского р. Исследователи указывают на «зимнюю» семантику роженицы, которая во время родов находится в рубежном состоянии: для неё характерна мёртвенность, принадлежность к иному миру. Не зря чувашки рожали в бане или в другом строении, но не дома. Бурятки переодевались в «тёплую баранью шубу и зимнюю шапку с ушами – даже летом»¹⁹.

Таким образом, год в контексте сакрального мировоззрения чувашей занимал важную часть в круговороте жизни.



Илл. 2. Кадр из кинофильма Е.С. Данилко «Учѹк»

Библиографический список

1. Поле 89 – экспедиция автора в 1989 г. в Бузулукский, Грачевский, Державинский и Курманаевский рр. Оренбургской обл. Магнитофонные записи, фотографии, записи от руки. Лл. 55–133.
2. Поле 90 – экспедиция автора в 1990 г. в Шенталинский р. Куйбышевской обл. Магнитофонные записи, фотографии, записи от руки. Лл. 134–240.
3. Поле 94 – экспедиция автора в 1994 г. в Цильнинский р. Ульяновской обл. Магнитофонные записи, фотографии, записи от руки. Лл. 241–276.
4. РГВИА (Российский государственный военно-исторический архив), ф. ВУА. 19026. – Масленицкий Тимофей. Топографическое описание губернии Симбирской, 1785 г. – 450 л.
5. ЧГИ (научный архив Чувашского государственного института гуманитарных наук), ед. хр. № 14. – Песни, 1896–1930 гг. – 421 с.
6. ЧГИ Ш – 2025 – Карягина М.Ф. Фольклорные произведения, записанные в д. Старое Ахпердино Батырёвского р. 1983 г. – 96 с.
7. Агапкина Т.А. Мифопоэтические основы славянского народного календаря: Весенне-летний цикл. – М.: Индрик, 2002. – 816 с.
8. Агапкина Т.А. Весна // Славянская мифология: Энциклопедический словарь. – М.: Эллис Лак, 1995. – С. 84–86.
9. Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. Т. 2. – М.: Индрик, 1994. – 788 с.
10. Бартольд В.В. Сочинения. Т. VIII. – М.: Наука, 1973. – 723 с.
11. Болтин И. Примечания на историю древняя и нынешняя России г. Леклера. Т. 1. – М.: Тип. гор. училища, 1788. – БХШ, 615 с.
12. Керейтов Р.Х. Новые элементы в календарных праздниках и обрядах ногайцев // VIII Конгресс этнографов и антропологов России: Тез. докладов. – СПб.: МАЭ РАН, 2005. – 265 с.
13. Сироткин М.Я. Чувашский фольклор: Очерк устно-поэтического народного творчества. – Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1965. – 132 с.
14. Скрынникова Т.Д., Батоева Д.Б. Обряд испрашивания сулдэ ребенка. Родильная обрядность // Обряды в традиционной культуре бурят. – М.: Восточ. лит., 2002. – С. 11–109.
15. Устаев Ш.У. Новый год (Наврӯз) в мифологических воззрениях таджиков и узбеков // СЭ. – 1985. – № 6. – С. 97–103.

¹ ЧГИ (научный архив Чувашского государственного института гуманитарных наук), ед. хр. № 14. – Песни, 1896–1930 гг. – С. 4.

² Болтин И. Примечания на историю древняя и нынешняя России г. Леклера. Т. 1. – М.: Тип. гор. училища, 1788. – С. 103.

³ РГВИА (Российский государственный военно-исторический архив), ф. ВУА. 19026. – Масленицкий Тимофей. Топографическое описание губернии Симбирской, 1785 г. – Л. 258.

⁴ Поле 90 – экспедиция автора в 1990 г. в Шенталинский р. Куйбышевской обл. Магнитофонные записи, фотографии, записи от руки. Л. 165.

- ¹ ЧГИ (научный архив Чувашского государственного института гуманитарных наук), ед. хр. № 14. – Песни, 1896–1930 гг. – С. 4.
- ² Болтин И. Примечания на историю древняя и нынешняя России г. Леклера. Т. 1. – М.: Тип. гор. училища, 1788. – С. 103.
- ³ РГВИА (Российский государственный военно-исторический архив), ф. ВУА. 19026. – Масленицкий Тимофей. Топографическое описание губернии Симбирской, 1785 г. – Л. 258.
- ⁴ Поле 90 – экспедиция автора в 1990 г. в Шенталинский р. Куйбышевской обл. Магнитофонные записи, фотографии, записи от руки. Л. 165.
- ⁵ Керейтов Р.Х. Новые элементы в календарных праздниках и обрядах ногайцев // VIII Конгресс этнографов и антропологов России: Тез. докладов. – СПб.: МАЭ РАН, 2005. – С. 265.
- ⁶ Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. Т. 2. – М.: Индрик, 1994. – С. 659–660.
- ⁷ Агапкина Т.А. Мифопоэтические основы славянского народного календаря: Весенне-летний цикл. – М.: Индрик, 2002. – С. 137.
- ⁸ Поле 90 – экспедиция автора в 1990 г. в Шенталинский р. Куйбышевской обл. Магнитофонные записи, фотографии, записи от руки. Л. 136–137.
- ⁹ Поле 94 – экспедиция автора в 1994 г. в Цильнинский р. Ульяновской обл. Магнитофонные записи, фотографии, записи от руки. Л. 265.
- ¹⁰ Агапкина Т.А. Мифопоэтические основы славянского народного календаря: Весенне-летний цикл. – М.: Индрик, 2002. – С. 25.
- ¹¹ Агапкина Т.А. Весна // Славянская мифология: Энциклопедический словарь. – М.: Эллис Лак, 1995. – С. 84.
- ¹² Устаев Ш.У. Новый год (Навруз) в мифологических воззрениях таджиков и узбеков // СЭ. – 1985. – № 6. – С. 100.
- ¹³ Поле 94 – экспедиция автора в 1994 г. в Цильнинский р. Ульяновской обл. Магнитофонные записи, фотографии, записи от руки. Л. 241, 246.
- ¹⁴ ЧГИ (научный архив Чувашского государственного института гуманитарных наук), ед. хр. № 14. – Песни, 1896–1930 гг. – С. 65.
- ¹⁵ Поле 94 – экспедиция автора в 1994 г. в Цильнинский р. Ульяновской обл. Магнитофонные записи, фотографии, записи от руки. Л. 261.
- ¹⁶ Поле 89 – экспедиция автора в 1989 г. в Бузулукский, Грачевский, Державинский и Курманавский рр. Оренбургской обл. Магнитофонные записи, фотографии, записи от руки. – Л. 94.
- ¹⁷ Сироткин М.Я. Чувашский фольклор: Очерк устно-поэтического народного творчества. – Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1965.
- ¹⁸ Бартольд В.В. Сочинения. Т. VIII. – М.: Наука, 1973. – С. 57.
- ¹⁹ Скрынникова Т.Д., Батоева Д.Б. Обряд испрашивания суддэ ребенка. Родильная обрядность // Обряды в традиционной культуре бурят. – М.: Восточ. лит., 2002. – С. 51.

References

1. *ChGI (nauchnyy arkhiv Chuvashskogo gosudarstvennogo instituta gumanitarnykh nauk)* [CSI (Scientific Archive of the Chuvash State Institute of Humanities)]. File 14, fol. 4.
2. Boltin I. *Primechaniya na istoriyu drevniya i nyneshniya Rossii g. Leklera* [Notes on the History of Ancient and Present-Day Russia by N. G. Le Clerc]. Vol. 1. Moscow, Tipografiya gor. uchilishcha, 1788, P. 103.
3. Maslennitskiy T. *Topograficheskoe opisaniye gubernii Simbirskoy* [Topographical Description of the Province of Simbirsk]. Russian State Military and Historical Archive. Fund 19026, fol. 258.
4. Kereytov R.Kh. *VIII Kongress etnografov i antropologov Rossii: Tez. dokladov* [Proc. of VIII Congress of Ethnographers and Anthropologists of Russia]. St. Petersburg, MAE RAN, 2005, P. 265.
5. Afanas'ev A.N. *Poeticheskie vovzreniya slavyan na prirodu* [Slavic Poetic Views on Nature]. Vol. 2. Moscow, Indrik, 1994, pp. 659–660.
6. Agapkina T.A. *Mifopoeticheskie osnovy slavyanskogo narodnogo kalendarya: Vesenne-letniy tsikl* [Mythopoetical Foundations of Slavic Folk Calendar: Spring and Summer Cycle]. Moscow, Indrik, 2002, P. 137.
7. Agapkina T.A. *Mifopoeticheskie osnovy slavyanskogo narodnogo kalendarya: Vesenne-letniy tsikl* [Mythopoetical Foundations of Slavic Folk Calendar: Spring and Summer Cycle]. Moscow, Indrik, 2002, P. 25.
8. Agapkina T.A. *Slavyanskaya mifologiya: Entsiklopedicheskiy slovar'* [Slavic Mythology: Encyclopedic Dictionary]. Moscow, Ellis Lak, 1995, P. 84.
9. Ustavev Sh.U. *Sovetskaya entsiklopediya* [Soviet Encyclopedia]. 1985, Vol. 6, P. 100.
10. *ChGI (nauchnyy arkhiv Chuvashskogo gosudarstvennogo instituta gumanitarnykh nauk)* [CSI (Scientific Archive of the Chuvash State Institute of Humanities)]. Fund 14, fol. 65.
11. Sirotkin M.Ya. *Chuvashskiy fol'klor: Ocherk ustno-poeticheskogo narodnogo tvorchestva* [The Chuvash Folklore: Essay on Oral Poetic Folk Art]. Cheboksary, Chuvash. kn. izd-vo, 1965.
12. Bartold V.V. *Sochineniya* [Selected Works]. Vol. VIII. Moscow, Nauka, 1973, P. 57.
13. Skrynnikova T.D., Batoeva D.B. *Obryady v traditsionnoy kul'ture buryat* [Rituals in the Traditional Culture of the Buryats]. Moscow, Vostochnaya literatura, 2002, P. 51.



Дашковский П.К., Дворянчикова Н.С.

Некоторые особенности положения христианских общин Алтайского края в системе государственно-конфессиональных отношений СССР в 1953–1964 гг.¹

Аннотация. Статья посвящена характеристике положения христианских общин Алтайского края в контексте государственно-конфессиональных отношений в СССР в 1953–1964 гг. На основе архивных материалов анализируется отношение государства к христианским общинам в регионе. В результате авторы приходят к выводу, что политика советского государства, несмотря на период «оттепели», во многом носила т.н. антипротестантский и «антисектантский» характер. Протестантские общины в большей мере, чем православные, лишали государственной регистрации, чаще закрывали их молитвенные дома. Протестантских пасторов неоднократно привлекали к уголовной ответственности, в том числе к лишению свободы, а также к лишению родительских прав и к конфискации имущества. Кроме того, приверженцы лютеранства, баптизма, меннонизма, иеговизма зачастую подвергались отстранению от работы из-за своих религиозных убеждений либо общественному осуждению и оскорблению со стороны коллектива.

Ключевые слова: государственно-конфессиональные отношения, христианские общины, Алтайский край, атеистическая пропаганда



П.К. Дашковский



Н.С. Дворянчикова

Смерть И.В. Сталина в 1953 г., а затем приход к власти Н.С. Хрущёва создали определённую иллюзию для религиозных организаций и верующих, которые надеялись на ещё большее либеральное и лояльное отношение к религии. Однако видимая либерализация в обществе обернулась для религиозных организаций особенно протестантского направления усилением контроля. Одним из крупных решений КПСС постсталинского периода в сфере идеологии стало Постановление ЦК «О крупных недостатках в научно-атеистической пропаганде и мерах её улучшения» от 7 июля 1954 г. В нём отмечалось оживление деятельности «церкви и различных религиозных сект» и рост числа граждан, отправляющих религиозные обряды. В связи с чем партийным, комсомольским организациям, Министерству просвещения и профсоюзам предписывалось проводить антирелигиозную работу «систематически, со всей настойчивостью, методом убеждения, терпеливого разъяснения и индивидуального подхода к верующим людям»². Данное Постановление не принесло ожидаемых результатов, поскольку во время многочисленных лекций и заседаний стали высказываться грубые оскорбления в адрес верующих и духовенства. 10 ноября 1954 г. было принято новое Постановление «Об ошибках в проведении научно-атеистической пропаганды среди населения»³. Оно осуждало использование клеветы, оскорблений, административного вмешательства в деятельность религиозных организаций, вместо развёртывания систематической кропотливой работы по пропаганде естественнонаучных знаний и идейной борьбы с религией. После данного постановления нападки на церковь уменьшились, поэтому период 1955–1957 гг. можно считать самым «либеральным» для верующих после 1947 г., невзирая на тот факт, что в армии было введено атеистическое воспитание⁴.

После Великой Отечественной войны в конфессиональной политике государства происходила демократизация по отношению к отдельным конфессиям, преимущественно к Русской Православной Церкви. В связи с конструктивным сотрудничеством православия с властью укрепились позиции Русской Православной Церкви в стране. Росту популярности религии способствовали изменения в духовной атмосфере послевоенного советского общества. Бедствия войны, потери родственников и близких заставили тысячи людей обратиться за помощью и духовной поддержкой к церкви. Многие нашли необходимую точку опоры, и победа в войне служила для них подтверждением правильности выбора веры. В годы «оттепели» из заключения и ссылки возвратились представители духовенства и верующие, справедливо надеясь на возможность беспрепятственно исповедовать религию и отправлять религиозный культ⁵. В 1958 г. в Сибири насчитывалось 154 зарегистрированных священнослужителя и 34 диакона. Всплеск религиозности и оживление церковной жизни послужили своеобразным катализатором для сторонников жёсткой линии относительно религии и в какой-то степени подтолкнули их к началу новой кампании против церкви. Начало антирелигиозной кампании положило секретное постановление «О записке отдела пропаганды и агитации ЦК КПСС по союзным республикам «О недостатках научно-атеистической пропаганды» от 04.10.1958 г.⁶ Оно обязывало партийные, комсомольские и общественные организации развернуть пропагандистское наступление на «религиозные пережитки» советских людей. Антирелигиозная кампания, активно развёрнутая уже с конца 1958 г., затрагивала все конфессии, но особенно была заметна её антисектантская, антипротестантская направленность.

Антирелигиозная политика государства нашла своё отражение и в конфессиональной ситуации Алтайского края. Алтайский край является многонациональным и поликонфессиональным регионом, поэтому многие религиозные организации почувствовали на себе притеснения и лишения со стороны советской власти, особенно пострадали протестантские общины. Так, в 1955 г. в Алтайском крае действовали 11 зарегистрированных православных общин (7 церквей и 4 молитвенных дома):

- 1) в Барнауле – 1 церковь
- 2) в Бийске – 2 церкви
- 3) в Рубцовске – 1 церковь
- 4) в Алейске – 1 церковь
- 5) в селе Ново-Перуново Тальменского района – 1 церковь
- 6) в селе Плешково Зонального района – 1 церковь
- 7) в Славгороде – 1 молитвенный дом
- 8) в Камне – 1 молитвенный дом
- 9) в селе Троицком – 1 молитвенный дом
- 10) в селе Петровка Троицкого района – 1 молитвенный дом⁷.

В данных церквях служили 21 священник, 3 диакона, 4 псаломщика. В течение 1957 г. новых церквей не открывалось и никаких изменений не происходило. Однако верующие неоднократно обращались группами и поодиночке с жалобами и заявлениями об открытии церквей в городах Барнауле и Змеиногорске. Кроме того, жительница города Горно-Алтайска трижды писала в Москву по поводу открытия храма. Данные просьбы не были удовлетворены⁸.

Импульсом для очередного этапа антирелигиозной кампании в годы «хрущёвской оттепели» стали постановления ЦК КПСС от 13 января 1960 г. «О мерах по ликвидации нарушений духовенством советского законодательства о культах» и СМ СССР от 16 марта 1961 г. «Об усилении контроля за выполнением законодательства о культах». Согласно данным постановлениям уполномоченные на местах усилили свой контроль. Кроме того в соответствии с планом в крайисполкоме была создана краевая комиссия по контролю над исполнением законодательства о религиозных культах и содействия антирелигиозной пропаганде. В её состав были включены лица из числа преподавателей институтов, работников отдела агитации и пропаганды крайкомов КПСС и ВЛКСМ. Церковь обвиняли в осуществлении антисоветской сектантской деятельности. В связи с этим фактом в докладной записке В.А. Куроедову об итогах единовременного учёта религиозных объединений уполномоченный Совета по делам РПЦ по Алтайскому краю Л. Иванов декларировал следующую ситуацию: на территории Алтайского края зарегистрированы лишь 3 православные

общины (в г. Барнауле, в г. Бийске, в г. Рубцовске), то есть 9 православных общин снято с регистрации⁹.

Необходимо отметить, что причины снятия с регистрации были разные. Так, например, закрыли и сняли с регистрации Покровскую церковь с. Ново-Перуново в связи с тем, что здание церкви пришло в ветхое состояние, заражено белым домовым грибом и имеется угроза обвала. Кроме того, в Покровской церкви снизилась посещаемость верующих. В 1958 г. церковь посещало 65 человек, в 1959 г. – 40 человек, в 1960 г. – 17 верующих¹⁰.

Покровскую церковь г. Бийска сняли с регистрации и снесли в виду того, что по генеральному плану реконструкции города здание церкви расположено на перекрестке основной автомагистрали и ряда других важнейших надземных и подземных коммуникаций. Месторасположение церкви привело к тому, что в 1959–1960 гг. произошло 29 автодорожных происшествий с человеческими жертвами. Между тем, в Бийске в то время действовал ещё один православный храм – Успенский, поэтому верующие могли удовлетворить свои духовные запросы в нём¹¹.

Не меньшую долю ущемления прав верующих со стороны властей почувствовали протестантские деноминации Алтайского края. На 1961 г. в Алтайском крае выявлено 39 различных «сектантских» обществ и 28 групп, насчитывающих 2510 человек и 40 сочувствующих. В том числе в сельской местности 41 общество с количественным составом в 1273 верующих, а в городах 26 обществ и групп с 1237 участниками¹².

«Сектантские» объединения учтены в 14 районах края, в 9 городах и районных посёлках. Наибольшее количество верующих выявлено в городе Барнауле – более 500 человек, Знаменском районе – около 400, Благовещенском – более 300, Славгородском – около 300. В остальных районах и городах около 200 верующих. Из числа служителей культа зарегистрирован только один пресвитер Барнаульской общины евангельских христиан баптистов. Остальные служители культа регистрации не имеют, так как удовлетворяют религиозные потребности в незарегистрированных организациях¹³.

Таблица №1. Количество религиозных организаций, членов, посещающих собрания, священнослужителей на 1 января 1962 г.¹⁴

Наименование культа	Количество		Количество участников				Кол-во посещающих религиозные собрания	Служители культа	
	обществ	групп	членов	приближенных	В том числе			пресвитеры	проповедники
					в сельской местности	в городах и раб. посёлках			
ЕХБ	21	11	1518	49	699	819	1416	4	13
Меннониты	8	4	474	-	388	86	464	-	6
Лютеране	4	3	192	-	67	125	175	-	9
ИПХ	2	3	104	-	64	40	69	-	-
Старообрядцы	2	-	60	-	-	60	40	-	-
ХВЕ	1	1	52	-	-	52	47	-	-
Молокане	1	-	50	-	50	-	50	-	2
АСД	-	3	40	-	-	40	15	-	-
Иоаниты	-	2	15	-	-	15	15	-	-
Иеговисты	-	1	5	-	5	-	5	-	1
Всего:	39	28	2510	49	1273	1237	296	4	31

По результатам таблицы №1 можно сделать вывод, что самая многочисленная протестантская организация на территории Алтайского края – Евангельские христиане баптисты. На 1 января 1958 г. в крае действовало 5 зарегистрированных общин ЕХБ. Особенно активную деятельность баптисты вели в Славгородском, Кулундинском, Михайловском, Знаменском и Табунском районах. Чиновники на местах старались перевести как можно больше общин на незаконное положение. С принятием постановлений ЦК КПСС от 13 января 1960 г. «О мерах по ликвидации нарушений духовенством советского законодательства о культах» и СМ СССР от 16 марта 1961 г. «Об усилении контроля за выполнением законодательства о культах»

Религии России

общины ЕХБ стали жертвами администрирования. Принижались права на владение собственностью, ставилась под сомнение сохранность зданий, отменялись распоряжения о купле-продаже и многое другое. В результате в 1961 году осталась лишь одна зарегистрированная община ЕХБ, находящаяся в городе Барнауле, а 4 организации лишены регистрации¹⁶.

Таблица № 2. Количество действующих «сектантских» объединений и служителей культа в Алтайском крае на 1 января 1962 г.⁵

Наименование культа	Религиозные объединения					Служители культов		
	Зарегистрированные об-ва	Зарегистрированные группы	Незарегистрированные об-ва	Незарегистрированные группы	Всего	зарегистрированные	Незарегистрированные	всего
ЕХБ	1	-	20	11	32	1	16	17
Лютеране	-	-	4	3	7	-	9	9
ИПХ	-	-	2	3	5	-	-	-
Меннониты	-	-	8	4	12	-	6	6
Иоанниты	-	-	-	2	2	-	-	-
АСД	-	-	-	3	3	-	-	-
Старообрядцы	-	-	2	-	2	-	-	-
Молокане	-	-	1	-	1	-	2	2
ХВЕ	-	-	1	1	2	-	-	-
Иеговисты	-	-	-	1	1	-	1	1
Всего:	1	-	38	28	67	1	34	35

Постоянной проблемой для зарегистрированных общин было получение разрешения на проведение обряда крещения. Этот обряд, согласно учению баптистов, мог быть только полноводным (то есть через погружение), поэтому верующие предпочитали использовать для этой цели открытые водоёмы с проточной водой. Местным органам власти и уполномоченному необходимо было заранее предоставить подробные данные о дате и времени крещения, точное место на водоёме. Следовало также указать количество подготовленных к обряду и предоставить следующие сведения: возраст, имя, место работы и жительства, национальность, образование. Несмотря на подачу заявлений, органы иногда и вовсе не давали ответа. Верующие общины прислали прошение о совершении водного обряда крещения вновь принятых членов Барнаульской общины Евангельских христиан баптистов уполномоченному по делам религиозных культов в Алтайском крае И.Н. Сергееву. К прошению прилагался список людей, которые хотели пройти обряд (численность 23 человека, возрастной состав от 20 до 50 лет, преобладали лица женского пола, немецкой национальности). Баптисты долгое время ожидали ответа, но безрезультатно¹⁷.

С началом антирелигиозной кампании во второй половине 1950-х гг. раскололась община ЕХБ. В 1959 г. ВСЕХБ по указанию государственных органов власти издал 2 документа: «Новое положение» и секретное «Инструктивное письмо», которые расходились с основными принципами баптистского вероисповедания. «Новое положение» запрещало проповедовать за пределами общины, присутствовать на богослужениях верующим в других населённых пунктах, т.е. нарушалось широкое общение для баптистов. «Новое положение» регламентировало порядок проведения богослужений. «Инструктивное письмо» было предназначено только для старших пресвитеров. Оно обязывало их не проводить миссионерскую деятельность. Несколько влиятельных баптистов (А.Ф. Прокофьев, Г.К. Крючков, Г.П. Винс) получили доступ к «Инструктивному письму» и восприняли его как свидетельство веротступничества ВСЕХБ. В мае 1960 г. они объединились в Инициативную группу и обвинили руководство ВСЕХБ в нарушении евангельского принципа, запрещавшего отдавать «кесарю – Богово». Члены Инициативной группы размножили текст «Инструктивного письма» и разослали по всем общинам. В 1960–1961 гг. произошёл окончательный раскол, и члены ЕХБ стали активно привлекать на свою сторону

молодых людей. Такая позиция заинтересовала местные органы. Власти беспомощно взирали на прогрессирующий процесс радикализации молодёжи внутри объединений ЕХБ, где были сильные позиции «инициативников». Так, в Славгородском районе Алтайского края, являющемся с точки зрения властей, «наиболее поражённым сектантством», в Камышинской школе в 1962 г. из 64 учеников в пионеры вступило только 28 человек. В одном из классов из 28 учащихся пионеров было всего 8, а остальные вступать «не желали»¹⁸. Молодёжь массово переходила на сторону «инициативников». Уполномоченный констатировал: «в зарегистрированной общине Барнаула (200 чел.) в 1963 г. основная масса – старики и старухи, моложе 30 лет – 2 чел. В отколовшейся (150 чел.) – половину составляют люди «среднего и комсомольского возраста»¹⁹. Численность и взаимосвязи молодёжи последователей Инициативной группы можно выявить из следующего факта: в 1968 году в ночь на 2 мая в Славгороде состоялся «Межобластной слёт баптистской молодёжи», на котором присутствовало около 220–250 подростков. Цель слёта – отвлечь молодёжь от влияния на них первомайских праздников. Слёт проходил в форме фестиваля, на котором исполнялись религиозные стихи, песни и музыка. Известно, что 12 подростков и юношей были из Омска, Иссы-Кульской общины. Все приехавшие ночевали у собратьев по вере²⁰. Кроме того, в 1969 г. насчитывалось около 100 крещений в селе Славгородском на горячем ключе, основная масса крещённых – это совершеннолетняя молодёжь²¹.

Меннониты являлись вторым по численности верующих направлением протестантизма в Алтайском крае после ЕХБ. Общины меннонитов создавались явочным порядком и существовали без официальной регистрации, то есть вне закона со всеми вытекавшими отсюда последствиями (первые общины меннонитов стали регистрироваться в Западной Сибири в самом конце 1960-х – 70-х гг.). Власти не шли на регистрацию общин под предлогом открытой и скрытой нелюбимости верующих – меннонитов, особенно их руководителей, к советскому государству и по причине проповедования ими пацифизма – явления, крайне нелюбимого властью. Считалось, что проповедь отказа от оружия, от службы в армии в период холодной войны служила как раз целям ослабления советского государства. Кроме того, недоверчивое отношение к лицам немецкой национальности, подчёркивавшим свой пацифизм в условиях, когда Россия в XX в. дважды воевала с Германией, было в определённой степени объяснимо²². Общины меннонитов в 1940–60-е гг. встречались повсеместно, хотя основная масса немецкого населения и, соответственно, верующих – меннонитов проживала в Омской области и на Алтае, в первую очередь, в Славгородском районе, а также Благовещенском, Табунском и других. Так, на территории только одного Табунского района действовало шесть организаций меннонитов, в том числе в селах Хорошее, Серебрянопольское, Николаевка, Саратовка, районном посёлке Табуны. На территории Благовещенского района были выявлены группы меннонитов: в посёлке Глядень – свыше 100 человек верующих, селе Николаевка, посёлке Долина – Чернавки, в районном центре Благовещенске.

С 1954 г. группа верующих из села Глядень писала прошение в Совет по делам религиозных культов при Совете министров СССР, а также Уполномоченному по делам религиозных культов И.Н. Сергееву, в котором излагалось желание зарегистрировать своё религиозное общество. Власти находили различные причины, чтобы не идти на это. В конечном счёте, община меннонитов получила регистрацию спустя 15 лет в 1969 году²³. Состав общин меннонитов в Западной Сибири (по данным В. Крестянинова) показывает, что в них большинство верующих составляли люди молодого и среднего возраста. Пожилых было около 30 %, в возрасте от 30 до 50 лет – до 50 %, свыше 20 % приходилось на долю молодых. Процент верующих меннонитов в возрасте до 30 лет составлял в общине Благовещенского района Алтайского края 15 %²⁴.

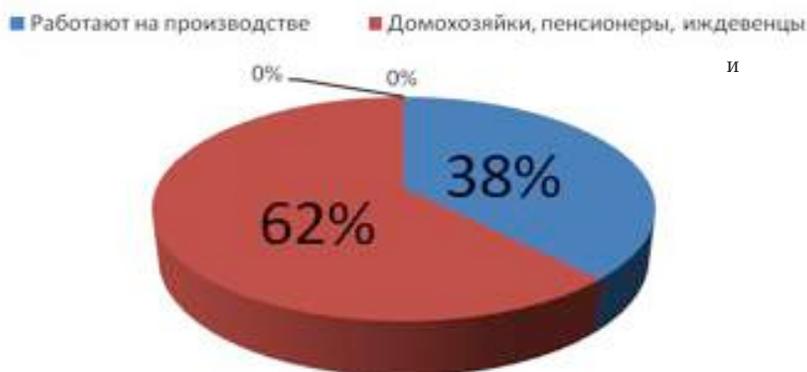
Общины Христиан веры евангельской на территории Алтайского края располагались в Кулундинском, Кытмановском, Рубцовском, Мамонтовском, Косихинском, Троицком районах, а также в городах Бийске и Барнауле. Все перечисленные организации не имели государственной регистрации, поэтому существовали вопреки официальному законодательному запрету и подвергались преследованию со стороны властей. Причина запрета данной организации на территории СССР

Религии России

заклучалась не только в общем антирелигиозном духе советской власти. Пятидесятничество попадало под запрет сразу по двум веским основаниям. Во-первых, их вероучение и религиозная практика рассматривались как враждебные социализму и советскому строю. Во-вторых, обряды считались вредными для здоровья верующих. Именно к этой организации применялся эпитет «изуверская»²⁵.

Основанием для данной характеристики служили практикуемые в обрядах пятидесятников религиозные радения, приводящие их участников в состояние транса или экстатического изменённого состояния сознания. Самая характерная черта Христиан веры евангельской – «Говорение на иных языках», глоссолалия – считалась органами власти опасной для психического здоровья. Соответственно, главной причиной запрещения организации являлось причинение вреда здоровью верующих. Составляя акт о религиозной ситуации по Алтайскому краю, Уполномоченный по делам религиозных культов отмечал, что во время моления пятидесятники доводили себя до психического самоистязания, выкрикивали нечленораздельную и бессмысленную речь²⁶.

Остановимся теперь на положении в Алтайском крае последователей Адвентистов седьмого дня. На территории края в рассматриваемый период действовали 3 незарегистрированные группы Адвентистов седьмого дня. По данным Н. Костенко, в 1960-е гг. в группах АСД Алтайского края социально-демографическая характеристика была такая: 89 % составляли женщины. По возрасту – свыше 55 % последователей были старше 50 лет. До четырёх классов образования имели свыше 80 % общинников, а высшее – только 2 %. 38 % адвентистов Алтая работали на производстве, соответственно 62 % числились как пенсионеры, домохозяйки, иждивенцы.



Илл. 1. Деятельность последователей Адвентистов седьмого дня (материал подготовлен по сведениям Н.А. Костенко²⁷)

Старообрядчество на Алтае представлено 2-мя группами – община Поморского и Белокриницкого согласий, расположенные в г. Барнауле. Верующие Белокриницкого согласия арендовали дом для богослужений. Санитарно-противоэпидемическая станция провела анализ и пришла к выводу, что дом вполне подходит для отправления религиозных обрядов. По истечению небольшого срока времени, данная инстанция прислала акт, свидетельствующий, что дом для развёртывания модельни негоден, так как расположен в глуби двора и проход к нему возможен только по тропинке. Через некоторый период времени пожарная инспекция нашла противопожарные недочёты, из-за чего последовал запрет на открытие молитвенного дома²⁸. Община неоднократно обращалась с заявлениями о регистрации в крайисполком в 1954, 1955, 1956 и 1957 гг. Однако каких-либо документов о принятых решениях не поступало²⁹. Аналогичные попытки общины Поморского согласия получить регистрацию не увенчались успехом. Власти искали разные предлоги отказы и ссылались то на маленькую площадь или низость помещения, отсутствие вестибюля, комнаты отдыха, то требовали устав общины, который у них вовсе отсутствовал³⁰.

В октябре 1960 г. был обновлён Уголовный Кодекс РСФСР. В числе новаций было изменение статьи 142 («Нарушение законов об отделении церкви от государства»), наказание по которой было увеличено до 3 лет лишения свободы. Статья 227, карающая за создание группы (в том числе религиозной), «причиняющей вред здоровью» и посягающей на личность и права граждан, предусматривала до 5 лет лишения свободы. Так, например, летом 1961 г. С. Пиджаков и М. Пилипенко (руководитель Барнаульской общины ЕХБ и его помощник) систематически 3–4 раза в неделю организовывали и проводили нелегальные сборища на частных квартирах верующих. Руководители «секты» запрещали верующим слушать радио, читать художественную литературу, ходить в кино, в театры, принимать участие в общественной жизни. Во время молений С. Пиджаков и М. Пилипенко своими проповедями многих из присутствующих доводили до психического расстройства, самоистязания, обморочного и полуобморочного состояния. В связи с чем, антиобщественная и изуверская деятельность данной группы вызвала возмущение общественности и населения города Барнаула. На основании статьи 227 УК РСФСР С. Пиджаков и М. Пилипенко были осуждены на 5 лет лишения свободы с конфискацией имущества. Первые 2 года руководители общины должны были провести в тюрьме и ещё 3 года в ссылке на Севере³¹.

Другой, ещё более радикальной мерой, стало лишение верующих родительских прав. Особенно часто это практиковалось в отношении последователей тех конфессий, которые были причислены к «изуверским» (пятидесятники, адвентисты-реформисты, свидетели Иеговы и др.³²). Например, у верующей семьи Чичконаковых в г. Барнауле забрали детей в детский дом по причине того, что глава семейства был осуждён на основании Указа Президиума Верховного Совета РСФСР от 4 мая 1961 года «Об усилении борьбы с лицами, уклоняющимися от общественно полезного труда и ведущим антиобщественный, паразитический образ жизни». Формально исполнительный комитет заявлял, что арест произведён не за веру в бога, а за тунеядство и отказ заниматься общественно полезным трудом. Лишение родительских прав по суду и изъятие детей школьного возраста произведено тоже не потому, что семья верует в бога, а потому что родители своих детей неправильно воспитывали, оторвали их от школы (дети пропустили школу 2 раза по причине болезни), лишили их возможности быть жизнерадостными, грамотными, лишили права быть активными строителями коммунизма³³. Ещё один пример: 21 февраля 1966 г. состоялся общественный суд над Г.Г. Шмидт, который воспитывал своих детей в вере. Суд постановил, что если он не исправится, то его лишат родительских прав³⁴.

Огромное негативное влияние, а иногда и применение насилия почувствовали на себе дети из верующих семей не только со стороны сверстников, пропитанных пионерским духом, но и со стороны учителей. Верующие Славгородского, Хабаровского, Кулундинского, Благовещенского районов написали заявление Председателю Совета Министров СССР и указали тот факт, что учителя в школах позволяют себе негативно отзываться о верующих школьниках. К тому же после школы дети подвергаются избиению со стороны пионеров, а директор смотрел на эти случаи лояльно и не принимал никаких мер и действий³⁵. Подобное заявление было отправлено от верующих ЕХБ г. Славгорода, где они отмечали, что 16 апреля в Славгородской средней школе ученики 5 класса И. Косов и В. Поджаров, настроенные учителем географии И.Н. Гуртяковым напали на одноклассницу М. Гармс и избili её ногами, а затем сказали: «если ещё что-нибудь скажешь про Бога – повешаем»³⁶. В это время мимо проходил брат Марии Корней заступился за неё, вследствие чего ему разбили губу.

Второй случай произошёл с Владимиром Шварцкопом. Ученики И. Косов и В. Поджаров начали рвать одежду на верующем мальчике, а когда он начал сопротивляться, его начали избивать. Ученика Петю Дик за то, что он не пришёл на воскресник, учительница поставила в угол на один урок. Естественно, данные обстоятельства побудили родителей написать жалобу Председателю Совета Министров СССР А.Н. Косыгину. Родители просили о прекращении притеснений своих детей, предоставить право верить в Бога и об отмене насильственного насаждения пионерских взглядов³⁷. Эти факты местные власти исказили, и 18 апреля 1965 г. в газете «Знамя коммунизма» вышла статья под заголовком «За усиление антирелигиозной

пропаганды», основная мысль, которой заключалась в том, что «сектанты» требуют воспитание детей в религиозном духе, а факты избиения и оскорбления со стороны учителей и пионеров полностью отрицались³⁸.

В статье говорится, что учителям школ необходимо с ещё большей настойчивостью воспитывать коммунистическое мировоззрение у детей, чтобы они стали достойными строителями коммунизма. После этих событий председателю Славгородского горисполкома М. Полежаеву пришёл указ от Уполномоченного Совета по делам религиозных культов Л. Иванова о необходимости проинструктировать учительские коллективы школ, в которых есть учащиеся из семей баптистов, чтобы они обратили особое внимание на детей из верующих семей. Подчёркивалось также, что очень важно, чтобы дети религиозных семей на летний период не оставались целиком на попечении родителей. Рекомендовалось, чтобы учителя вместе с администрацией, предприятиями и учреждениями, где работали родители, сделали всё возможное и предоставили этим детям путёвки в пионерские или туристические лагеря. Кроме того, учителям советовалось не допускать по отношению к верующим детям грубости и оскорблений их религиозных чувств. Вместе с этим необходимо проследить, не допускается ли насилие, физическое воздействие со стороны верующих родителей по отношению к своим детям при обучении их религии. В этих противозаконных случаях необходимо поднимать общественное мнение в отношении религиозных родителей³⁹. Были и такие случаи, когда органы власти приходили в дома, где дети изучали Библию, их разгоняли, брали грубо за руки, выталкивали их на улицу так, что дети падали и плакали. Кроме этого данные действия сопровождались угрозами. Такой случай произошёл в селе Орлово 5 сентября 1965 г. Аналогичный случай произошёл в том же году в селе Некрасово Славгородского района⁴⁰.

Помимо выше перечисленных ущемлений прав, в отношении верующих реализовывались мероприятия административного характера со стороны руководства на работе, коллектива или учителей. В качестве частных примеров можно привести следующий случай. А.И. Борн купил на заводе бак и увёз в молитвенный дом для бытовых нужд. Узнавший об инциденте директор приказал вернуть бак, так как по его словам «нам нельзя помогать церкви» и уволил Абрама Исаковича за обман руководства⁴¹. Верующая А.Ф. Яковлева, которая работала кочегаром-уборщицей в Тальменке, постоянно слышала угрозы со стороны коллектива по поводу её баптистского вероисповедания. Ученица 9-го класса Л. Яковлева не могла получить на руки аттестат, поскольку учительница намеревалась ей поставить «2», если девушка не отступится от веры⁴².

Кроме того, зафиксированы случаи увольнения верующих баптистов, А.Д. Нахтигал и И.Н. Руденко за прогулы без уважительной причины по сообщениям административного аппарата предприятия. Как сообщал сам верующий И.Н. Руденко, его уволили в связи с тем, что он верующий, он отправлял соответствующую жалобу в президиум Верховного Совета. Уполномоченный прислал ответ и подтвердил, что прогул был уважительной причиной для увольнения⁴³.

18 мая 1966 г. верующие М.П. Мазуренко, Я.С. Нахтигаль, И.Г. Рогальский, П.П. Зименс были оштрафованы на 50 рублей каждый за нарушение законодательства о религиозных культах по причине проведения детских занятий по изучению Библии и баптистских основ вероучения. Я.С. Нахтигаль был задержан на 15 суток, а потом у него удержали месячную зарплату⁴⁴.

Таким образом, технология борьбы в Алтайском крае с религиозными общинами протекала однотипно, особое внимание уделялось изъятию молитвенного здания по следующим причинам: неправильное оформление сделки купли-продажи, аренды; прекращение аренды или необходимость сноса здания в связи с изменением генерального плана; ветхость и несоответствие техническим нормам. Община подавала ходатайство на приобретение здания и получала отказ. Отсутствие молитвенного дома со временем автоматически означало снятие общины с регистрации, а впоследствии её ликвидацию или переход на нелегальное положение. Основными официальными причинами отказа в регистрации являлись: отсутствие молитвенного дома и незначительность количества верующих. В подавляющем большинстве случаев эти предлоги были надуманными. При первом варианте без молитвенного дома не давали регистрацию, как это делали по отношению к общине ЕХБ г. Камня,

а здание не разрешали приобретать без наличествующей регистрации. Во втором случае чиновники нередко произвольно – «на глазок» – трактовали понятие «достоинства». Сравнимая положение РПЦ с положением протестантских деноминаций, можно прийти к следующему выводу: православная церковь ощущала ущемление прав верующих, такие как лишение регистрации, передача и перестройка церквей в клубы, школы, детские сады и др., закрытие святых источников, запрет паломничества. Но, несмотря на это, церкви могли официально более свободно получить регистрацию. На момент ожесточения антирелигиозных санкций и постановлений в 1962 г. на территории Алтайского края были зарегистрированы 3 православные общины, тогда, как из протестантских деноминаций легально действовала всего 1 – Барнаульская община евангельских христиан баптистов⁴⁵. Протестантские общины, такие как иеговисты, адвентисты, пятидесятники вообще не подлежали регистрации и были запрещены государством в виду, как считалось, изуверского, антиобщественного характера, который наносил непоправимый урон человеческой психике и здоровью в целом. Для того чтобы совершить богослужение или молитвенное собрание верующим приходилось писать заявления Уполномоченному по делам религиозных культов и осведомлять его, но такая практика, как правило, не имела успеха.

Библиографический список

1. ГААК. Ф. Р-1692. Оп. 1. Д. 7.
2. ГААК. Ф. Р-1692. Оп. 1. Д. 12.
3. ГААК. Ф. Р-1692. Оп. 1. Д. 17.
4. ГААК. Ф. Р-1692. Оп. 1. Д. 22.
5. ГААК. Ф. Р-1692. Оп. 1. Д. 16.
6. ГААК. Ф. Р-1692. Оп. 1. Д. 63.
7. ГААК. Ф. Р-1692. Оп. 1. Д. 61.
8. ГААК. Ф. Р-1692. Оп. 1. Д. 13.
9. ГААК. Ф. Р-1692. Оп. 1. Д. 49.
10. ГААК. Ф. Р-1692. Оп. 1. Д. 34.
11. ГААК. Ф. Р-1692. Оп. 1. Д. 38.
12. ГААК. Ф. Р-1692. Оп. 1. Д. 33.
13. ГААК. Ф. Р-1692. Оп. 1. Д. 36.
14. ГААК. Ф. Р-1692. Оп. 1. Д. 38.
15. Горбатов А.В. Государство и религиозные организации Сибири в 1940-е –1960-е гг. – Томск: ТГПУ, 2008. – 408 с.
16. КПСС в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК. Т. 8. – М.: Изд-во политической литературы, 1985. – 542 с.
17. Костенко Н.А. Протестантские секты в Сибири. – Новосибирск: Книжное издательство, 1967. – 44 с.
18. Крестьянинов В. Меннониты. – М.: Изд-во политической литературы, 1967. – 225 с.
19. Никольская Т.К. Русский протестантизм и государственная власть в 1905–1991 годах. – СПб.: Изд-во Европейского университета, 2009. – 356 с.
20. Поспеловский Д.В. Русская православная церковь в XX веке. – М.: Республика, 1995. – 510 с.
21. Сосковец Л.И. Религиозные конфессии Западной Сибири в 40-е – 60-е годы XX века. – Томск: ТГУ, 2003. – 347 с.

¹ Работа выполнена при финансовой поддержке гранта РГНФ-МинОКН Монголии (проект № 13-21-03001а/Г, тема «Этнокультурные и политические процессы как факторы исторической динамики религиозной ситуации в трансграничном пространстве юга Западной Сибири и Западной Монголии»).

² КПСС в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК. – Т. 8. – М.: Изд-во политической литературы, 1985. – С. 428–431.

³ КПСС в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК. – Т. 8. – М.: Изд-во политической литературы, 1985. – С. 446–447.

⁴ Поспеловский Д.В. Русская православная церковь в XX веке. – М.: Республика, 1995. – 281 с.

⁵ Горбатов А.В. Государство и религиозные организации Сибири в 1940-е – 1960-е гг. – Томск: ТГПУ, 2008. – С. 166–167.

⁶ Горбатов А.В. Государство и религиозные организации Сибири в 1940-е – 1960-е гг. – Томск: ТГПУ, 2008. – 168 с.

- ⁷ ГААК. Ф. Р-1692. Оп. 1. Д. 7. Л. 23.
⁸ ГААК. Ф. Р-1692. Оп. 1. Д. 7. Л. 23.
⁹ ГААК. Ф. Р-1692. Оп. 1. Д. 7. Л. 25.
¹⁰ ГААК. Ф. Р-1692. Оп. 1. Д. 7.
¹¹ ГААК. Ф. Р-1692. Оп. 1. Д. 22.
¹² ГААК. Ф. Р-1692. Оп. 1. Д. 16. Л. 43.
¹³ ГААК. Ф. Р-1692. Оп. 1. Д. 16. Л. 43–44.
¹⁴ ГААК. Ф. Р-1692. Оп. 1. Д. 16. Л. 43–44.
¹⁵ ГААК. Ф. Р-1692. Оп. 1. Д. 16. Л. 46.
¹⁶ ГААК. Ф. Р-1692. Оп. 1. Д. 16. Л. 50.
¹⁷ ГААК. Ф. Р-1692. Оп. 1. Д. 13.
¹⁸ ГААК. Ф. Р-1692. Оп. 1. Д. 61. Л. 1–2.
¹⁹ ГААК. Ф. Р-1692. Оп. 1. Д. 63. Л. 39–40.
²⁰ ГААК. Ф. Р-1692. Оп. 1. Д. 49. Л. 158.
²¹ ГААК. Ф. Р-1692. Оп. 1. Д. 49. Л. 159.
²² Сосковец Л.И. Религиозные конфессии Западной Сибири в 40-е – 60-е годы XX века. – Томск: ТГУ, 2003. – 203 с.
²³ ГААК. Ф. Р-1692. Оп. 1. Д. 34. Л. 45.
²⁴ Крестьянинов В. Меннониты. – М: Изд-во политической литературы, 1967. – С. 84.
²⁵ Сосковец Л.И. Религиозные конфессии Западной Сибири в 40-е – 60-е годы XX века. – Томск: ТГУ, 2003. – 215 с.
²⁶ ГААК. Ф. Р-1692. Оп. 1. Д. 38. Л. 20.
²⁷ Костенко Н.А. Протестантские секты в Сибири. – Новосибирск: Книжное издательство, 1967. – 44 с.
²⁸ ГААК. Ф. Р-1692. Оп. 1. Д. 33. Л. 1–12.
²⁹ ГААК. Ф. Р-1692. Оп. 1. Д. 33. Л. 23.
³⁰ ГААК. Ф. Р-1692. Оп. 1. Д. 36. Л. 1–30.
³¹ ГААК. Ф. Р-1692. Оп. 1. Д. 38.
³² Никольская Т.К. Русский протестантизм и государственная власть в 1905–1991 годах. – СПб., 2009. – 194 с.
³³ ГААК. Ф. Р-1692. Оп. 1. Д. 17. Л. 56.
³⁴ ГААК. Ф. Р-1692. Оп. 1. Д. 49. Л. 103–104.
³⁵ ГААК. Ф. Р-1692. Оп. 1. Д. 49. Л. 31.
³⁶ ГААК. Ф. Р-1692. Оп. 1. Д. 49. Л. 30.
³⁷ ГААК. Ф. Р-1692. Оп. 1. Д. 49. Л. 36–39.
³⁸ ГААК. Ф. Р-1692. Оп. 1. Д. 49. Л. 37.
³⁹ ГААК. Ф. Р-1692. Оп. 1. Д. 49. Л. 42.
⁴⁰ ГААК. Ф. Р-1692. Оп. 1. Д. 49. Л. 51.
⁴¹ ГААК. Ф. Р-1692. Оп. 1. Д. 49.
⁴² ГААК. Ф. Р-1692. Оп. 1. Д. 12.
⁴³ ГААК. Ф. Р-1692. Оп. 1. Д. 49. Л. 80–95.
⁴⁴ ГААК. Ф. Р-1692. Оп. 1. Д. 49. Л. 135.
⁴⁵ ГААК. Ф. Р-1692. Оп. 1. Д. 16. Л. 43–44.

Список сокращений

ГААК – Государственный архив Алтайского края

References

1. *KPSS v rezolyutsiyakh i resheniyakh svezdov, konferentsiy i plenumov TsK* [CPSU in Resolutions and Solutions of Party Congresses, Conferentions and Plenums of CC]. Vol. 8. Moscow, Izd-vo politicheskoy literatury, 1985, pp. 428–431.
2. *KPSS v rezolyutsiyakh i resheniyakh svezdov, konferentsiy i plenumov TsK* [CPSU in Resolutions and Solutions of Party Congresses, Conferentions and Plenums of CC]. Vol. 8. Moscow, Izd-vo politicheskoy literatury, 1985, pp. 446–447.
3. Pospelovskiy D.V. *Russkaya pravoslavnaya tserkov' v XX veke* [Russian Orthodox Church in XX Century]. Moscow, Respublika, 1995, 281 p.
4. Gorbatov A.V. *Gosudarstvo i religioznye organizatsii Sibiri v 1940-e – 1960-e gg* [The State and Religious Organizations in Siberia in 1940-1960s]. Tomsk, TGPU, 2008, pp. 166–167.
5. Gorbatov A.V. *Gosudarstvo i religioznye organizatsii Sibiri v 1940-e – 1960-e gg* [The State and Religious Organizations in Siberia in 1940-1960s]. Tomsk, TGPU, 2008, p. 168.
6. *GAAK* [State Archive of the Altai Region]. Fund R-1692, Inventory 1, File 7, fol. 23.
7. *GAAK* [State Archive of the Altai Region]. Fund R-1692, Inventory 1, File 7, fol. 23.
8. *GAAK* [State Archive of the Altai Region]. Fund 1692, Inventory 1, File 7, fol. 25.
9. *GAAK* [State Archive of the Altai Region]. Fund 1692, Inventory 1, File 7.
10. *GAAK* [State Archive of the Altai Region]. Fund 1692, Inventory 1, File 22.
11. *GAAK* [State Archive of the Altai Region]. Fund 1692, Inventory 1, File 16, fol. 43.
12. *GAAK* [State Archive of the Altai Region]. Fund 1692, Inventory 1, File 16, fols. 43–44.
13. *GAAK* [State Archive of the Altai Region]. Fund R-1692, Inventory 1, File 16, fols. 43–44.
14. *GAAK* [State Archive of the Altai Region]. Fund R-1692, Inventory 1, File 16, fol. 46.
15. *GAAK* [State Archive of the Altai Region]. Fund R-1692, Inventory 1, File 16, fol. 50.

16. *GAAK* [State Archive of the Altai Region]. Fund R-1692, Inventory 1, File 16, fol. 13.
17. *GAAK* [State Archive of the Altai Region]. Fund R-1692, Inventory 1, File 16, fols. 1-2.
18. *GAAK* [State Archive of the Altai Region]. Fund R-1692, Inventory 1, File 16, fols. 39-40.
19. *GAAK* [State Archive of the Altai Region]. Fund R-1692, Inventory 1, File 16, fol. 158.
20. *GAAK* [State Archive of the Altai Region]. Fund R-1692, Inventory 1, File 16, fol. 159.
21. Soskovets L.I. *Religioznye konfessii Zapadnoy Sibiri v 40-e – 60-e gody XX veka* [Religious Denominations of Western Siberia in 1940-1960s]. Tomsk, TGU, 2003, p. 203.
22. *GAAK* [State Archive of the Altai Region]. Fund R-1692, Inventory 1, File 34, fol. 45.
23. Krest'yaninov V. *Mennonity* [The Mennonites]. Moscow, Izd-vo politicheskoy literatury, 1967, p. 84.
24. Soskovets L.I. *Religioznye konfessii Zapadnoy Sibiri v 40-e – 60-e gody XX veka* [Religious Denominations of Western Siberia in 1940-1960s]. Tomsk, TGU, 2003, p. 215.
25. *GAAK* [State Archive of the Altai Region]. Fund R-1692, Inventory 1, File 38, fol. 20.
26. Kostenko N.A. *Protestantskie sekty v Sibiri* [Protestant Sects in Siberia]. Novosibirsk, Knizhnoe izdatel'stvo, 1967, p. 44.
27. *GAAK* [State Archive of the Altai Region]. Fund R-1692, Inventory 1, File 33, fols. 1-12.
28. *GAAK* [State Archive of the Altai Region]. Fund R-1692, Inventory 1, File 33, fol. 23.
29. *GAAK* [State Archive of the Altai Region]. Fund R-1692, Inventory 1, File 36, fols. 1-30.
30. *GAAK* [State Archive of the Altai Region]. Fund R-1692, Inventory 1, File 38.
31. Nikol'skaya T.K. *Russkiy protestantizm i gosudarstvennaya vlast' v 1905-1991 godakh* [Russian Protestantism and State Authority in 1905-1991]. St. Petersburg, 2009, p. 194.
32. *GAAK* [State Archive of the Altai Region]. Fund R-1692, Inventory 1, File 17, fol. 56.
33. *GAAK* [State Archive of the Altai Region]. Fund R-1692, Inventory 1, File 49, fols. 103-104.
34. *GAAK* [State Archive of the Altai Region]. Fund R-1692, Inventory 1, File 49, fol. 31.
35. *GAAK* [State Archive of the Altai Region]. Fund R-1692, Inventory 1, File 49, fol. 30.
36. *GAAK* [State Archive of the Altai Region]. Fund R-1692, Inventory 1, File 49, fols. 36-39.
37. *GAAK* [State Archive of the Altai Region]. Fund R-1692, Inventory 1, File 49, fol. 37.
38. *GAAK* [State Archive of the Altai Region]. Fund R-1692, Inventory 1, File 49, fol. 42.
39. *GAAK* [State Archive of the Altai Region]. Fund R-1692, Inventory 1, File 49, fol. 51.
40. *GAAK* [State Archive of the Altai Region]. Fund R-1692, Inventory 1, File 49.
41. *GAAK* [State Archive of the Altai Region]. Fund R-1692, Inventory 1, File 12.
42. *GAAK* [State Archive of the Altai Region]. Fund R-1692, Inventory 1, File 49, fols. 80-95.
43. *GAAK* [State Archive of the Altai Region]. Fund R-1692, Inventory 1, File 49, fol. 135.
44. *GAAK* [State Archive of the Altai Region]. Fund 1692, Inventory 1, File 16, fols. 43-44.



Дашковский П.К., Шершнева Е.А.



П.К. Дашковский



Е.А. Шершнева

Исламский фактор в миграционных процессах в Российской империи во второй половине XIX – начале XX вв.

Аннотация. Статья посвящена анализу исламского фактора в миграционных процессах на территории Российской империи во второй половине XIX – начале XX в. Анализируя отношение к мусульманским народам со стороны российского правительства, авторы приходят к выводу, что во второй половине XIX вв. в Российской империи один из основных притоков мигрантов приходится на выходцев из мусульманских государств. Кроме того, несмотря на все предпринимаемые попытки со стороны государства ограничить контакты российских мусульман с единоверцами за границей, они не увенчались значительным успехом. Уже в начале XX в. наблюдается существенный прирост мигрантов из стран Востока, который сопровождался миссионерской деятельностью в мусульманской среде, зачастую носившей антиправительственный характер.

Ключевые слова: мусульмане, ислам, миграционные процессы, Российская империя, турецкое влияние, паломничество

К концу XIX в. в целом завершается процесс присоединения новых земель к Российскому государству, который обозначился вхождением в состав империи мусульманских народов. Данные процессы привели к массовым миграциям мусульманского населения в страны Востока. При этом стоит отметить, что процесс активного переселения мусульманского населения за пределы Российской империи начинает наблюдаться ещё в конце 80-х гг. XVIII в. Именно тогда выезжают за пределы страны, притесняемые властями крымские татары. Новый этап миграционных процессов, в которые были вовлечены народы, исповедывающие ислам, начинается во второй половине XIX в. Наиболее значительным было переселение кавказских горцев после завершения Кавказской войны. Так, с 1859 по 1870 гг. с территории Северного Кавказа в Турцию переселилось около 500 тысяч человек.

С другой стороны, в XIX в. наблюдается оживление миграционных процессов в обратном направлении – из азиатских и европейских государств

О нарастающем числе иммигрантов свидетельствуют и данные российской статистики. Так, на территорию России в период с 1828 г. по 1915 г. прибыло 4,15 миллионов человек. К началу XIX в. преобладающим населением, прибывающим на территорию Российского государства, становятся граждане мусульманских стран. В начале XX в. приток иностранцев, и в первую очередь из Персии и Турции, существенно увеличивается: в 1901–1910 годы он составил 708 тысяч человек, а в период с 1911 по 1915 год – 543 тысячи человек.

Царским правительством в это период было отмечено турецкое влияние в ряде российских регионов. Наблюдалась также политическая активность мусульман, в результате чего начинают зарождаться революционные идеи «младотурков», а также панисламизма. Опасения государства в отношении турецкого влияния были

небезпочвенными, поэтому неслучайно агентурная разведка доносила сведения об активизирующемся панисламистском комитете на территории Турции, который рассылал своих агентов по странам с мусульманским населением.

Департамент Внутренних Дел активно занимался выявлением лиц, пропагандирующих антиправительственные взгляды панисламистской направленности. Так, например, в 1870 г. Генерал-губернатору Западной Сибири сообщалось, что высланный ранее в г. Харьков прибывший из Турции с неблагонамеренными политическими целями кавказский выходец Хаджи-Ахмед-Эфенди был навсегда направлен в Сибирь в Тюменский ссыльный приказ. В 1876 г. на территории Акмолинской области был задержан турецкий подданный, у которого изъяты паспорт и бумаги. Данный гражданин обратился к исполняющему должность губернатора Акмолинской области с просьбой вернуть ему отобранные бумаги и паспорт, а также разрешить проживать и перемещаться в русских городах, а затем беспрепятственно вернуться в своё отечество. На данные запросы Департаментом полиции было предписано Генерал-губернатору Западной Сибири сделать распоряжение об отправлении турецкого подданного в Одессу, а затем выслать его за границу. О возврате изъятых документов в данном распоряжении ничего не говорилось.

В 1906 г. в Нижнем Новгороде съезд мусульман выдвинул план культурно-конфессиональной автономии. Согласно плану во главе мусульман страны ставился духовный лидер мусульманского населения с правом личного доклада императору. Во главе существовавших мусульманских духовных управлений, а также для вновь создаваемых (для Туркестана и Семиречья), должны выбираться на пять лет шейх-уль-исламы и советы (меджлисы) из духовных и светских лиц. Мусульмане Семиречья добавляли к этому требованию допустить в Государственную Думу представителей от всех пяти основных народов области. Представители Кавказа выступили за создание в Тифлисе выборного представительства кавказских мусульманских народов пропорционально их численности.

Положение мусульман в Российской империи вызывало особый интерес со стороны турецкого государства. При султанине Абдул-Хамиде II, занимавшем османский трон с 1876 г. по 1909 г., была разработана политическая система, которая предполагала защиту мусульманских народов во всём мире, если не путём вмешательства в дела другого государства, то хотя бы наблюдением за положением мусульманских подданных этих стран. Данный план начинает реализовываться уже в конце XIX в. в России путём посещения османскими чиновниками молитвенных собраний мусульман Санкт-Петербурга.

Активность со стороны мусульман Османской империи вызывала опасения российского правительства, которое стремилось к скорейшему их выдворению за пределы империи. Об этом красноречиво свидетельствуют бумаги, отправленные в 1872 г. на имя Генерал-губернатора Западной Сибири, в которых сообщалось, что турецкий подданный (житель Константинополя) проживает по паспорту, выданному Тобольским Губернатором от 1872 г., и обучает киргизов мусульманской вере, а также лечит их. В связи с тем, что в киргизской степи есть указные муллы и медики, то его присутствие там считается излишним. Его паспорт был отправлен военному губернатору Акмолинской области, а его самого предложили выслать из киргизской степи с целью обеспечения спокойствия и стабильности в данном регионе. На указанных мерах настаивал и начальник полиции Тобольской губернии, т.к. в турецком подданном усматривал угрозу политического спокойствия в государстве. На данные просьбы Генерал-губернатор Западной Сибири ответил, что препятствий для высылки за пределы России турецкого подданного не видит. Министерство внутренних дел, взяв на себя обязанности по выдворению неблагонадежного турецкого подданного за пределы Российского государства, обратилось с просьбой выслать его приметы для составления списка, чтобы впредь запретить впускать его в пределы империи.

В конце XIX в. наблюдаются массовые посещения русских мусульман гостями из-за границы, которые называли себя родственниками и своё пребывание на территории Российской империи фиксировали как гостевое. Подобного рода процессы наблюдаются на территории всей России, и Сибирь здесь не стала исключением.

Так, ташкентский выходец просил причислить его к общности киргизов после прибытия туда в гости со своими родственниками. Для этого было установлено количество семьи, род деятельности и что он раньше не привлекался и не наказывался. Исполняющему должности Военного губернатора области сибирских киргизов было доложено, что киргизы берут на себя ответственность за данного человека и в случае его неблагонадежности готовы за него отвечать, как за единоплеменника. Кроме того, было приказано в соответствии со ст. 981 Устава о податях (1857 г.) обложить его ясаком с принятием на положение киргизов.

Немаловажное влияние на население страны оказывала мусульманская интеллигенция, получившая образование за рубежом, прежде всего в Османской империи. Именно за пределами Российской империи мусульманами виделось возможным получить достойное образование. Для этого они и направлялись в пределы Османской империи, где зачастую удаивались видных должностей. Не оставались в стороне и представители мусульманского духовенства России, которые зачастую удаивались наград единоверцев из-за рубежа. Так, муфтий М. Султанов в 1893 г. получил орден «Осмни».

Именно интеллигенция, а в след за ней и татарские школы, становятся оплотом антиправительственных настроений. Департаментом полиции было отмечено, что существенное влияние на мусульман всей страны оказывают волжские татары, как лица, находившиеся всегда в тесном сотрудничестве с представителями мусульманского мира за пределами империи. Подобное утверждение подтверждается в ходе проведенной Министерством народного просвещения проверки в мусульманских школах, где была обнаружена рукописная литература на татарском языке, в которой содержалось недовольство российским правительством и его политикой в отношении мусульманского населения. Кроме этого, были также обнаружены Константинопольские издания, в которых проводятся мысли, прямо враждебные русскому народу и государственному началу. Данная проверка показала, что учителями в магометанских школах состоят иногда лица, получившие образование за пределами России и даже неимеющие русского подданства.

Необходимо отметить, что территории Кавказа и Туркестанского края в конце XIX – начале XX вв. контролировались Военным министерством, так как главным вопросом в отношении мусульман в этот период становятся их контакты с единоверцами за пределами России. Немало внимания «мусульманскому вопросу» уделяло и Министерство иностранных дел. Связано это было не только с эмиграцией российских мусульман в страны Востока, а также с совершением паломнических поездок. На протяжении всего XIX – начала XX вв. мусульмане с трудом добивались разрешения на выезд за пределы Российской империи. Это касалось в первую очередь посещений традиционных мест совершения мусульманами хаджа в Мекку и Медину. По мнению правительства, именно ограничение паломнической деятельности способствовало бы снижению общения с мусульманским сообществом за пределами Российской империи. В результате, начиная с 80-х гг. XIX в., вводятся ограничения на создание просветительских обществ, а также на совершение паломничества в Мекку. Вопрос паломничества стоял на особом контроле у российских властей. В «Уставе о паспортах» 1903 г. оговаривались правила и условия, позволяющие отпускать мусульман в паломничество. Согласно этому документу, во-первых, отправляясь в паломничество, мусульмане получали паспорта особого образца, которые устанавливало Министерство внутренних дел. Во-вторых, возвращаться можно было только через обозначенные порты и проходить специальную врачебно-санитарную очистку, отметка о которой заносилась в паспорт. Более того, губернатор обязан был назначить врачебное наблюдение за прибывшими из паломничества. Аналогичные требования касались и иностранных подданных мусульманского вероисповедания, следующих через Россию. Уклонившийся от требований паломник привлекается к уголовной ответственности и ко всем санитарным мерам по распоряжению местной полиции.

Несмотря на все опасения и введения ограничений, система паломничества мусульман практически никак не контролировалась российским правительством. При этом передвижение паломников совсем не было организовано, в результате чего возникали даже проблемы с питанием.

Начиная с конца XIX в., проблемы хаджа мусульман-подданных России становятся активно обсуждаемыми во внешнеполитических ведомствах – Министерстве иностранных дел России, посольстве в Константинополе и консульстве в Джидде. Более того, к этому вопросу были привлечены главы администрации тех регионов, где компактно проживали мусульмане – Новороссийский, Туркестанский, Бессарабский генерал-губернаторы и Кавказский наместник. Причиной тому в основном явилась Кавказская война 1818–1864 гг. и присоединение большей части Туркестана – территорий с мусульманским населением, резко отличавшихся не только от Центра, но и от тех регионов внутренней России, где компактно проживали мусульмане (Поволжье). В государственных органах требовали от местных чиновников докладывать обстановку, связанную с паломничеством мусульман, и принимали решения на основе этой информации.

Несмотря на введенные ограничительные меры в отношении мусульманских паломников, правительство с крайней неохотой выдавало им паспорта, поскольку считали, что хадж приносит Турции материальную пользу, а полученные деньги идут затем на военные нужды. Кроме того, во время паломничества развивались эпидемические болезни, что создавало дополнительные проблемы России.

Статистика, которую вела российская администрация, тоже вызывала беспокойство. Согласно этим данным, в 1898 г. Мекку посетили 1795 российских подданных. При этом большая их часть являлась выходцами из Средней Азии и, в первую очередь, из Ферганской долины, которая считалась неблагонадежным регионом, склонным к восстаниям. Остановить же процесс паломничества не представлялось Российскими властями возможным, т.к. паломники уходили в Мекку и без паспортов. Неоднократно они подвергались нападению со стороны бедуинов или афганских мошенников. Об этом свидетельствовали и турецкие газеты, обвиняя в таком бесправном положении российских мусульман именно власти, которые не выдали им паспорта.

Таким образом, следует отметить, что во второй половине XIX в. Российская империя вступает на важный этап миграционных процессов. При этом основной приток мигрантов на территорию российского государства приходится на выходцев из мусульманских государств. Данные процессы вызывают особые опасения со стороны государства, т.к. наряду с мигрантами, стали проникать антиправительственные настроения. Несмотря на все попытки ограничения мусульманского влияния из-за рубежа, в начале XX в. в России наблюдается существенный прирост мигрантов из стран Востока. Следует так же отметить активизирующуюся миссионерскую деятельность в мусульманской среде, имевшей антиправительственную направленность. Все попытки правительства ввести ограничительные меры на общение русских мусульман с единоверцами из-за рубежа, не увенчались успехом.

Библиографический список

1. Алов А.А., Владимиров Н.Г. Ислам в России. – М.: Институт Наследия, 1996. – 122 с.
2. Арапов Д.Ю. Система государственного регулирования ислама в Российской империи (последняя треть XVIII – начало XX в.). – М.: МПГУ, 2004. – 288 с.
3. ГААК. Ф. 181. Оп. 1. Д. 41.
4. Гаврилов Ю.А., Шевченко А.Г. Русские мусульмане в поле российской идентичности // Россия реформирующаяся. Ежегодник / Отв. ред. М.К. Горшков. – М.: Новых хронограф, 2008. – Вып. 7. – С. 289–303 [Электронный ресурс]. URL: http://www.civisbook.ru/files/File/Gavrilov_Russkie_mus.pdf.
5. Дякин В.С. Национальный вопрос во внутренней политике царизма (начало XX в.) // ВИ. – 1996. – №11–12. – С. 39–52.
6. ИАОО. Ф.3. Оп. 8. Д. 13353.
7. ИАОО. Ф. 3. Оп. 3. Д. 4291.
8. ИАОО. Ф. 3. Оп. 6. Д. 9679.
9. ИАОО. Ф. 3. Оп. 7. Д. 10673.
10. Кабузан В.М. Эмиграция и реэмиграция в России в XVIII – начале XX века. – М.: Наука, 1998. – 350 с.
11. Национальная политика России: история и современность. – М.: Русский мир, 1997. – 680 с.

12. Птицын А.Н. Австро-венгерская иммиграция в Россию во второй половине XIX – начале XX в. и её экономическое значение // Известия Алтайского государственного университета. – 2009. – № 4/3. – С. 173–181.
13. Свод законов Российской империи. – СПб.: Русское книжное товарищество «Деятель», 1912. – Т. XIV. – 273 с.
14. Сибгатуллина А.Т. Контакты тюрок-мусульман Российской и Османской империй на рубеже XIX–XX вв. – М.: Ин-т востоковедения РАН, 2010. – 264 с.
15. Тихонов А.К. Католики, мусульмане и иудеи Российской империи в последней четверти XVIII – начале XX в. – СПб.: СПбГУ, 2008. – 368 с.

References

1. Alov A.A., Vladimirov N.G. *Islam v Rossii* [Islam in Russia]. Moscow, Institut Naslediya, 1996, 122 p.
2. Arapov D.Yu. Sistema gosudarstvennogo regulirovaniya islama v Rossiyskoy imperii (poslednyaya tret' XVIII – nachalo XX v.) [System of State Regulation of Islam in the Russian Empire (the Last Third of XVIII – early XX century)]. Moscow, MPGU, 2004, 288 p.
3. *Gosudarstvennyi arkhiv Altayskogo Kraya* [State Archive of the Altai Region]. Fund 181, Inventory 1, File 41.
4. Gavrilov Yu.A., Shevchenko A.G. *Rossiya reformiruyushchayasya. Ezhegodnik* [Russia Reformed. Annual]. Ed. by M.K. Gorshkov. Moscow, Novy khronograf, 2008, Vol. 7, pp. 289–303. Available at: http://www.civisbook.ru/files/File/Gavrilov_Russkie_mus.pdf.
5. Dyakin V.S. *Voprosy istorii* [Questions of History]. 1996, No. 11–12, pp. 39–52.
6. *Istoricheskiy arkhiv Omskoi oblasti* [Historical Archive of Omsk Region]. Fund 3, Inventory 8, File 13353.
7. *Istoricheskiy arkhiv Omskoi oblasti* [Historical Archive of Omsk Region]. Fund 3, Inventory 3, File 4291.
8. *Istoricheskiy arkhiv Omskoi oblasti* [Historical Archive of Omsk Region]. Fund 3, Inventory 6, File 9679.
9. *Istoricheskiy arkhiv Omskoi oblasti* [Historical Archive of Omsk Region]. Fund 3, Inventory 7, File 10673.
10. Kabuzan V.M. *Emigratsiya i reemigratsiya v Rossii v XVIII – nachale XX veka* [Emigration and Re-emigration in Russia in XVIII – Early XX Century]. Moscow, Nauka, 1998, 350 p.
11. *Natsional'naya politika Rossii: istoriya i sovremennost'* [National Policy of Russia: History and Modern Times]. Moscow, Russkiy mir, 1997, 680 p.
12. Ptitsyn A.N. *Izvestiya Altayskogo gosudarstvennogo universiteta* [News of Altai State University]. 2009, No. 4/3, pp. 173–181.
13. *Svod zakonov Rossiyskoy imperii* [Code of Laws of the Russian Empire.]. St. Petersburg, Russkoe knizhnoe tovarishchestvo “Deyatel’”, 1912, Vol. XIV, 273 p.
14. Sibatullina A.T. *Kontakty tyurok-musul'man Rossiyskoy i Osmanskoy imperiy na rubezhe XIX–XX vv.* [Contacts Between the Turkic Muslims of the Russian and Ottoman Empires at the Turn of XIX–XX Centuries]. Moscow, Institut vostokovedeniya RAN, 2010, 264 p.
15. Tikhonov A.K. *Katoliki, musul'mane i iudei Rossiyskoy imperii v posledney chetverti XVIII – nachale XX v.* [Catholics, Muslims and Jews of the Russian Empire in the Last Quarter of XVIII – the beginning of XX century]. St. Petersburg, SPbGU, 2008, 368 p.



Кузьмин С.Л.

Западно-монгольское восстание 1930 г. в защиту религии

Аннотация. Дана реконструкция восстания 1930 г. на западе МНР в монастырях Улангомын-хурэ, Тугсбуянтын-хурэ и Бодончийн-хурэ против подавления буддизма. В нём участвовали ок. 2 тыс. чел., в Тугсбуянте произошли бои с правительственными войсками. Боевые потери составили 2 убитых и 2 раненых со стороны правительственных отрядов, 2 убитых, 15 раненых и ещё неизвестное количество тех и других – со стороны повстанцев. За участие в выступлениях было арестовано не менее 407 чел., из них 71 расстрелян, 45 заключено на сроки от 1 года до 10 лет, 276 амнистировано и осуждено на условные сроки. Описываются причины, подготовка и ход восстания. Оно послужило прологом масштабного народного восстания 1932 г. в МНР, приведшего к прекращению «левого курса».



С.Л. Кузьмин

Ключевые слова: Монголия, буддизм, ламы, восстание, 1930 г.

В 1929–1932 гг. в СССР, Туве и МНР происходили во многом сходные процессы: коллективизация, антирелигиозная кампания, сокращение духовенства административными и экономическими методами. В результате в 1930–1931 гг. в Бурят-Монголии ламы возглавили ряд выступлений против властей, самое масштабное из которых в 1931 г. охватило до 15 сомонов Агинского аймака и длилось до 4 мес.¹ Шли восстания и в Туве.

В конце 1929 г. началась подготовка восстания в нескольких монастырях западной Монголии. Но удалось оно в 1930 г., фактически, лишь в монастыре Тугсбуянтын-хурэ². Сведения об этом восстании были ограничены лишь несколькими публикациями с краткими сведениями³. Архивные документы позволяют дать его реконструкцию и проанализировать причины. Важнейшие документы находятся в МУУТА и в РГАСПИ. Особенно важен специальный доклад на 37 страницах о состоянии аймака Чандмань-ула и о восстании 1930 г., датированный 18 мая 1930 г.⁴

Большинство населения аймака Чандмань-ула, где произошло восстание, составляли западно-монгольские народности: дэрбэты, баяты и олэты. Всего там жили 9 народностей, из них 7 монгольских и 2 тюркских. Большинство исповедовало буддизм. К 1930 г. буддийские монастыри Улангом, Тугсбуянт и Даджелиин были политическими и экономическими центрами района – в частности, потому что при них находились резиденции госхозторгорганизаций, пользовавшихся услугами лам как экономических посредников в сношениях с населением. Колхозы хошуна Тугсбуянт в 1930 г. не хотели брать на выпас скот джасс⁵, как того требовало левое руководство страны, считая это невыгодным, т.к. уже были перенасыщены переданным им на хранение конфискованным скотом. В 33 монастырях аймака к тому времени из общего числа 2563 несовершеннолетних банди⁶, по неполным данным, было насильственно переведено в мирское состояние 48 %. Из 49 «чёрных и жёлтых феодалов» (т.е. феодалов и высших лам) в аймаке конфисковали имущество у 24, но конфискации избежали даже некоторые крупные князья и ламы⁷.

В начале 1929 г. в аймаке Чандмань-ула прошёл VI аймачный съезд МНРП, который принял резолюции, провоцировавшие недовольство: решительное прекращение участия лам в хозяйственной жизни и «эксплуатации арата» и «прекращение отдачи в ламство несовершеннолетних до 18 лет». Эти решения затем облекли в

форму официальных распоряжений власти, подлежащих немедленному исполнению. При этом ещё предлагалось «поднять классовое самосознание низшей категории ламства путём ознакомления с политграмотой». Кроме того, 7 марта 1930 г. аймачное управление опубликовало распоряжение МВД, по которому «допускается принудительное вовлечение беднячко-средняцкого аратства в колхозы». На запросы из хошунов о молодёжи до 18 лет, живущей в монастырях, аймачное управление отдало распоряжение о принудительном выселении⁸.



*Илл. 1. Развалины монастыря Тугсбуянт. Современный вид
(фото предоставлено Сью Бирн)*

Из хошуна⁹ Баян-Дзурх-ула аймака Цэцэрлэг-Мандал сообщали о том, что люди недовольны политикой, собираются группами, говорят, что народная власть – это воры, ламы сопротивляются конфискации имущества. Некоторых арестовали и судили, но сопротивление всё равно шло¹⁰. В хошуне Тугсбуянт-ула аймака Чандмань-ула создали коммуну из 100 юрт, весь скот хошуна коллективизировали, у феодалов конфисковали имущество и раздали¹¹.

Советский инструктор Сергеев на 21-м пленуме секретариата ЦК МНРП 11 марта 1931 г. объяснял контрреволюционное движение лам в западной Монголии плохо поставленной партработой. Например, в Кобдо 450 лам стали мирянами, но из-за плохой работы среди них 50 (возрастом до 17 лет) вновь стали монахами. Главы контрреволюционной организации в Улангоме – два бывших члена МНРП, хошунного суда и охранного полка, имели много связей среди народа. Цель движения – уничтожение народного правительства, движущая сила – монастырь Тугсбуянт, имевший связи в аймаках Тайшири и Дзабхан, движение усиливается, открыто проводится политика ухода от налогов. Тайные контакты идут под видом торговли. В Бус-Хайрхан джассу освободили от налога, вернули скот, конфискованный в коммуну, после чего весь возвращённый скот был продан. «Левый уклон» проявлялся в том, что после того, как джасское имущество забрали в коммуну, а с лам стали требовать налог, который они не могли заплатить; партфункционеры унижали религию¹².

Восстание началось в хошунах с наиболее развитым земледелием: Тугсбуянт, Улангом и Баян-Мандал (более позднее название – Бодонч). В 1929 г. в монастыре Тугсбуянт было 1203 монаха, в т.ч. 563 несовершеннолетних, из них перевели в мир 81, затем принудительно – ещё 358. Ламам запретили заниматься земледелием¹³.

В январе 1930 г. в г. Улангом ламы расклеили 2 листовки. В них говорилось, что власть считает буддизм врагом, права монастырей попораны, не надо слушать преступников. «Плохой партийный еретик¹⁴ уничтожил основу буддизма. <...> Еретик существует 20 лет» – т.е. это МНРП. Недовольство проявляли не только ламы, но и некоторые чиновники Улангома¹⁵. Ламы монастыря Дашиджонайлин (или Дашиджилэн) расклеили листовки в Тугсбуянте. В монастыре распространялись

провокационные слухи о Панчен-ламе IX (в то время находившемся во Внутренней Монголии), уничтожении Москвы пожаром, предстоящем уничтожении аратской власти и т.д. В аймак Хан-Тайшири проникли слухи о предстоящем подавлении монастырей¹⁶.

Волнения и «клеветнические слова» о МНРП распространялись также в земледельческих сомонах Алтай и Бурэн хошуна Хан-Батор. Здесь земледельческие работы, которые раньше вели монахи, препоручили кооперативу. Тогда 21 чел. собрались и постановили, что надо уничтожить народную власть. Это были местные араты и лишившиеся постов чиновники. Ламы монастыря Бодончийн-хурэ организовали сопротивление. Причины восстания были следующие. Хувараков моложе 18 лет насильно возвращали в мир; ограничивали участие лам в хозяйственных делах; тибетским врачам запрещали заниматься лечением; ограничили религиозную деятельность странствующих монахов. Важной предпосылкой было и плохое снабжение населения в этих местах, особенно районе Бодонч. Люди бедствовали, хотя в а/о «Сормонг»¹⁷ были товары, но не было гужевых средств их доставки (МУУТА. Ф. 4. Д. 3. Х.н. 227. Тал 1–13). Кроме того, в районе Бодонч (хошун Хан-Батор, бывший Дзахчин) были трудности со снабжением, находившийся в соседнем Синьцзяне бывший князь дзахчинов стремился переселить их туда, хошунные служащие были бездеятельны, имелись «перегибы», административный нажим и т.д. (РГАС-ПИ. Ф. 495. Оп. 152. Д. 98. Л. 113).

Ламы Бодончийн-хурэ с осени 1929 г. стали «готовиться к восстанию и переходу под защиту китайцев, в этом отношении имелась прямая связь между Танну-Тувой, Тугсбуянтом и дзахчин-торгутскими хошунами, и восстание явилось продолжением восстания тувинцев». Руководителем ламства Бодонча был Джугдур, который послал осенью к князю Гомбо-Очиру содействовать приходу китайских войск в Цаган-Тункэ (Алтайский округ Синьцзяна), затем к Гомбо-Очиру опять пришли посланцы. В соседнем хошуне Бугс-Хайрхан распространялись слухи, что в монастырь Бугс-Хайрхан-хурэ приезжал Дамби-Джанцан¹⁸, который скрывается в горах Алтая с многотысячным отрядом, что в Улан-Баторе свергли власть, недалеко от него находится Панчен-лама с отрядом и т.д. 13 февраля тайно собрались 21 чел. под руководством Ульдзэйтү и постановили прекратить выплату взносов в Монценкоп, не отдавать детей в школу, не мобилизовать 33-летних. Группа постановила отправить к дудзюну¹⁹ Урумчи тройку в составе дзахирагчи Гунсурэна, да-ламы Пэ-лжида и Янсурэна с просьбой об установлении границы по Алтайскому хребту и принятии под своё покровительство 27 бывших дзахчинских и торгутских хошунов, присылки войск для поддержки восстания; переселить из-за Алтая на юг часть сомона и ждать подхода китайских войск; для питания повстанцев и китайских войск реквизировать у населения 5 тыс. овец; по прибытии этих войск напасть на эскадроны в Булган-голе, затем двинуться на Кобдо, Улясутай и т.д. Затем эта группа связалась с верхушкой лам Бодончийн-хурэ. План восстания был одобрен, организовали штаб из 11 лам и 21 мирянина²⁰.

С недовольными ламами Тугсбуянты установили контакт бывшие местные феодалы Барду и Аюр-дзахирагчи. Была установлена связь с повстанцами Тувы, которые обещали поддержку. Ходили слухи о скоплении 2 тыс. китайских солдат на границе с Тувой, о движении на Улан-Батор Панчен-ламы с войском, слухи о совместном выступлении населения хошуна Баян-Мандал с сойот-урянками²¹. Эти слухи «послужили сигналом к восстанию, но без особой предварительной технической подготовки». Основные лозунги были такие: «Долой конфискацию феодалов и ламства!», «Долой выселение до 18 лет!» (т.е. несовершеннолетних из монастырей), «Долой призыв 33-летних, как мобилизацию сил против ламства и религии!», «Присоединение церкви к государству!»²², «Восстановление прежних приношений ламству!», «Долой МНР!», «Долой партию беднячко-среднячко аратства²³, да здравствует социально-равноправная партия!», «Восстание в Туве – сигнал к выступлению в защиту религии!», «Защита религии и нации – [дело] каждого дэрбэга!»²⁴.

25 марта 40 лам Тугсбуянты внезапно напали на учреждения хошуна и арестовали там 10 госслужащих. Они захватили также отделения Монценкопа и Сормонга, использовав их для снабжения, разослали гонцов с призывом о помощи. Немедленно прибыли чиновники и некоторые араты. Барду предложил организовать

Религии Востока

«правительство с двухпалатной системой по 20 чел. в каждой, с пропорциональным представительством от лам с одной стороны и феодалов и населения с другой». Дзахирагчи Аюр от имени «ламской и светской массы Тугсбуянт-ульского хошуна» составил обращение в аймачное управление, в котором говорилось, что руководители хошунного управления постоянно всех запугивали, угнетали, арестовывали и т.п.; восставшие в Танну-Туве захватили все учреждения в центре и на местах, упразднили прежнюю систему и стали «на новых началах организовывать равноправную партию»; «Теперь мы, путём массового обсуждения уже постановили упразднить партию беднячко-средняцкого класса и организовать социально-равноправную партию, о чём сообщаем подлежащему Чандмань-ульскому аймачному управлению на предмет дальнейшего исполнения»²⁵.

Вслед за этим в 5 сомонов хошуна послали по 10 лам и аратов для агитации охотников, демобилизованных солдат, реквизиции скота и т.д. К некоторым при вербовке применяли пытки. 25 марта в Улангом направили ламу Номун-Монлама для связи и одновременного выступления, но оно было предупреждено Государственной внутренней охраной (ГВО). Высшие ламы Улангома разделились на 2 группы. Одни (во главе с ведавшим земледелием Булдгур-Шаравом) стояли за немедленное восстание, захват хошунных учреждений, другие (во главе с Шалши) предлагали восстание тщательно подготовить. Первые одержали верх. 27 марта повстанцы, вооружённые дубинами, арканами, ножами, двинулись к хошунному управлению. Уполномоченный ГВО «совместно с организациями принял надлежащие меры, и прибывшие ламы были немедленно арестованы». Были расстреляны 19 руководителей: 14 лам, 2 феодала и 3 арата. К заключению от 1 года до 10 лет приговорили 12 чел.: 9 лам и 3 мирян. Амнистировали и приговорили условно 86 чел.: 81 лам и 5 аратов²⁶.

Узнав о подавлении восстания в Улангоме, повстанцы Тугсбуянта выставили вооружённые заставы и заслоны на хр. Улан-Дабан между Улангомом и Тугсбуянт-ом. В монастыре из лам и аратов сформировали отряд более чем в 200 чел., состоявший из 4 отделений под командованием демобилизованных солдат. Огнеприпасы пополняли за счёт Монценкопа и Стормонга. 27 марта за помощью в 50–100 чел. и оружия на 500 чел. в Туву выехал бывший дзахирагчи Г. Батжаргал. Для приглашения к власти над дэрбэтами их бывшего правителя – Далай-хана выехал Цаганху-дзалан. Для связи с западом предполагалась отправка делегации в Урянхай к нойон-да-ламе Чултому и в Синьцзян к китайскому командованию, но прибытие красного отряда этому помешало²⁷.

В ЦК МНРП к руководителям П. Гэндэну и У. Бадраху поступило секретное письмо о «революции лам». Ситуация оценивалась как очень опасная, особенно с учётом положения в Туве. Запрашивалось разрешение на военные действия, предлагалось организовать секретные комендатуры и караульную службу²⁸.

Чтобы подавить восстание в Тугсбуянте, Улангоме, Бодончийн-хурэ, хошуне Хан-Батор, правительство командировало комиссию в составе председателя Б. Элдэв-Очира и членов Л. Дарьзава, О. Дашчирэва, Эрдэнэ и Дзагда, 4-й Кобдосский полк под командованием Ц. Буяндэлгэра и Д. Улзийбата²⁹.

В 8 ч. утра 30 марта отряд 4-го полка прибыл на машинах к монастырю Тугсбуянт, спешился, развернулся в цепи и пошёл в наступление. Монахи встретили его огнём из винтовок, бердан и кремневых ружей. Отряд открыл огонь из винтовок и пулемётов. Через 2 часа к монастырю подошёл 2-й конный отряд с пулемётами. «Этот отряд по дороге снял 2 караула повстанцев в количестве 10 чел. с оружием и, по прибытии, занял господствующую над монастырём скалистую гору, с вершины которой открыл ружейный и пулемётный огонь по монастырю (расстояние ок. 600 шагов). Бой продолжался до 12 часов, в 12 часов со стороны повстанцев огонь заметно затих, командование отряда послало парламентёров со следующими предложениями: «немедленно сдаться; освободить всех арестованных работников; выдать руководителей: Барду, Равдана и др.; сложить на открытом месте у монастыря всё оружие и всем выйти на открытое место; ответ дать через час»; «в противном случае расстреливаем весь монастырь и сжигаем постройки». Через час ламы выкинули белый флаг и выполнили требования. В результате боя был убит 1 солдат, тяжело ранен и позже скончался председатель ревтрибунала Баяндэлгэр, тяжело ранен

1 солдат, легко ранен инструктор Коссенюк. Со стороны повстанцев убиты 2, «остальные скрыты ламами», тяжелораненых – 15, легкораненых – неизвестно. Во время боя к повстанцам из района Бугсмуруна подошёл вооружённый отряд охотников до 30 чел., наблюдал с горы за исходом боя, затем разъехался по домам. Как отметил автор доклада, ошибкой повстанцев было то, что они надеялись на свои заставы на хр. Улан-Дабан и не заняли очень удобные естественные позиции вокруг монастыря, не организовали партизанские отряды в горах, тылу и т.д. Во время боя ламы совершали обряд Сор, вынесли из монастыря святыню – старинную крупнокалиберную кремнёвку Далай-хана, каждый выстрел из которой сопровождали молебствиями. На втором выстреле кремнёвка разорвалась, т.к. насыпали слишком много пороха. Повстанцы сразу пали духом, сочтя это предзнаменованием неудачи³⁰.

Одновременно произошло восстание и в монастыре Бугсмурун хошуна Тугсбуянт-ула. Там ламы запретили служащим выходить из палатки Монценкопа. Они вели агитацию, ожидали исхода восстания в Тугсбуянте. Общее число повстанцев в 5 сомонах данного хошуна оценивалось в 2 тыс. чел., из них несовершеннолетних – 247, членов МНРП и ревсомола – 30. «Все активные руководители и зачинщики восстания в лице 19 лам (в т.ч. Хамбо-лама Молонпунцаг и 20 светских, в т.ч. 9 феодалов, итого 39 чел. были расстреляны на месте 3/IV с.г.)». Приговорено к заключению от 1 года до 10 лет 33 чел. (15 лам, остальные миряне, в т.ч. 1 феодал). Приговорено условно и амнистировано было 75 лам (все переведены в мир) и 100 мирян. Во время восстания в Тугсбуянте из Тувы пришли 512 чел., в т.ч. 80 вооружённых. Они говорили, что объединились с дэрбэтами и устанавливают совместное правление. 9–11 апреля красные задержали 28 вооружённых тувинцев, затем ещё 72 и передали преследовавшему тувинскому отряду³¹.

Красный отряд арестовал 6 лам из числа руководителей повстанцев Бодончийн-хурэ. Но они по дороге разоружили конвой и ушли в горы, после чего скрылись ещё несколько руководителей, включая Ульдэйту. Однако вскоре все главные руководители были пойманы, лама Джугдур покончил с собой. 30 апреля был проведён «разбор дела повстанцев Бодончи при Убчигин-голе». Из 46 чел. расстреляно 13 руководителей и зачинщиков: лам – 9 и мирян – 4. Осуждено условно 2 мирянина, амнистировано лам – 2, мирян – 11. Остальные 15 арестованных рядовых участников отправлены в Кобдо на показательный суд, после которого планировалось их большую часть амнистировать и освободить. В Тугсбуянте и Баян-Чандмани «большинство феодалов и реакционных чиновников этих хошунов возглавляло восстание и расстреляно с конфискацией имущества». 8 мая вышел приказ о снятии военного положения и расформировании отряда особого назначения в Тугсбуянте и Улангоме при оставлении необходимых сил для караульной службы в каждом пункте³².

Однако необходимость в Тугсбуянте сохранялась. 18 апреля 1935 г. начальник ГВО Намсрай сделал доклад на собрании комиссии по ламским делам при ЦК МНРП. В постановлении указывалось, что смута была связана с сокрытием джасского скота высшими ламами и с тем, что монастырь не вернул заём в 30 тыс. тугриков от государственного кооператива. На место были направлены представители с инструкциями провести проверку имущества монастыря, дать указание вернуть заём³³.

Протокол политбюро ЦК ВКП(б) № 128 от 15 июня 1930 г. (Чуцкаев, Мануильский, Карахан, Хинчук, Шлейфер) предписывал:

Проводить политику дальнейшего расслоения ламства и противопоставлять лам-бедняков контрреволюционерам, связанным с феодалами и иностранными силами, верхушке, в соответствии с этим всемерно поощрять свободный выход ламской бедноты в светское состояние путём наделения их частью монастырского скота и установления для них (бедноты) в законодательном порядке ряда льгот (налоговые облегчения, временное освобождение от воинской повинности и т.д.); предложить инструкторам и советникам при Монгольском правительстве оказывать энергичное содействие монголам в обеспечении правильной политики по отношению к основным массам крестьянства и, в особенности, к середняцким массам его и в устранении всех перегибов, допускаемых местными организациями по отношению к ламству³⁴.

В целом, восстания в западной Монголии в 1930 г. были подавлены с большой жестокостью: потери повстанцев убитыми превосходили таковые правитель-

ственных отрядов почти в 36 раз – почти исключительно за счёт расстрелов. Кроме того, 45 чел. получили сроки заключения от 1 года до 10 лет. Лёгкость, с которой были подавлены эти восстания позволила тогдашнему руководству МНР продолжать «левый курс» при поддержке ВКП(б) и Коминтерна. Для того, чтобы такая политика была отменена, понадобилось масштабное восстание 1932 г., поставившее под угрозу существование прокоммунистической власти в Монголии.

Автор выражает благодарность С. Чулууну, Ж. Оюунчимэг, С. Бирн и сотрудникам всех использованных архивов за содействие в работе.

Библиографический список

1. Кичиков Л.Б. Путь монгольской революции // *Соврем. Монголия*. – 1937. – № 1 (20). – С. 34–49.
2. Монгол Улсын Үндэсний төв архив, МАН-ын баримтын төв (МУУТА). Улан-Батор.
3. Монголын хүрээ хийдийн түүх (эмхтгэл) / под ред. Ч. Банзрагч, Б. Сайнхүү. – Улаанбаатар, 2004. – 443 с.
4. Российский государственный архив социальной и политической истории (РГАСПИ). Москва.
5. Рошин С.К. Политическая история Монголии (1921–1940 гг.). – М.: Инст. востоковедения РАН, 1999. – 327 с.
6. Улс төрийн хэлмэгдэгсдийн намтрын товчоон, т. 16 / Эрдэнэсайхан А. – Улаанбаатар, 2013. – 209 с.
7. Цыжипов Э.Б. История политических репрессий в Бурят-Монголии. – Дисс... канд. ист. наук. – Улан-Удэ: Вост.-Сиб. гос. технол. унив., 2006. – 140 с.
8. Brown W.A., Onon U. *History of the Mongolian People's Republic*. – Lond.: Harvard Univ., 1976. – 901 с.
9. Lattimore O., Isono F. *The Diluv Khutagt* // *Asiat. Forsch.* – 1982. – Bd. 74. S. 1–279.

¹ Цыжипов Э.Б. История политических репрессий в Бурят-Монголии. – Улан-Удэ: Вост.-Сиб. гос. технол. унив., 2006. – С. 98.

² Основан в 1725 г., включал 4 дацана; подробнее см.: Монголын хүрээ, 2004. – С. 181.

³ Кичиков Л.Б. Путь монгольской революции // *Соврем. Монголия*. – 1937. – № 1 (20). – С. 87–89; Рошин С.К. Политическая история Монголии (1921–1940 гг.). – М.: Инст. вост. РАН, 1999. – С. 242; Brown W.A., Onon U., (1976). *History of the Mongolian People's Republic*. Lond.: Harvard Univ. – P. 273; Lattimore O., Isono F., (1982). *The Diluv Khutagt*, *Asiat. Forsch.*, Bd. 74. – P. 135.

⁴ РГАСПИ. Ф. 495. Оп. 152. Д. 98. Л. 82–119.

⁵ Накоплений имущества общины монастыря.

⁶ Простонародное обозначение хуварака – послушника в буддийском монастыре.

⁷ РГАСПИ. Ф. 495. Оп. 152. Д. 98. Л. 89, 96–98, 100.

⁸ Там же. – Л. 102–104.

⁹ Административно-территориальная единица в Монголии, меньше аймака и больше сомона.

¹⁰ МУУТА. Ф. 4. Д. 3. Х.н. 234. Тал 21.

¹¹ Там же. – Х.н. 357. Тал 48.

¹² Там же. – Ф. 4. Д. 4. Х.н. 12. Тал 122–124.

¹³ РГАСПИ. Ф. 495. Оп. 152. Д. 98. Л. 105.

¹⁴ Монг.: ланدارм. Слово происходит от тибетского царя по прозвищу Ландарма (правил ок. 838–842 гг.), известного гонениями на буддизм.

¹⁵ МУУТА. Ф. 4. Д. 3. Х.н. 234. Тал 1–2; х.н. 356. Тал 51–52.

¹⁶ РГАСПИ. Ф. 495. Оп. 152. Д. 98. Л. 104–105.

¹⁷ Советская организация по торговле с МНР.

¹⁸ Известный как Джа-лама. К тому времени он был убит.

¹⁹ Военный губернатор китайской провинции.

²⁰ РГАСПИ. Ф. 495. Оп. 152. Д. 98. Л. 114–116.

²¹ Т.е. тувинцами.

²² Т.е. возвращение теократического строя в Монголии.

²³ Т.е. МНРП.

²⁴ РГАСПИ. Ф. 495. Оп. 152. Д. 98. Л. 105–106.

²⁵ Там же. – Л. 106–107.

²⁶ РГАСПИ. Ф. 495. Оп. 152. Д. 98. Л. 107, 112.

²⁷ Там же. – Л. 107.

²⁸ МУУТА. Ф. 4. Д. 3. Х.н. 234. Тал 11–12.

²⁹ Улс төрийн хэлмэгдэгсдийн намтрын товчоон, т. 16 / под ред. Эрдэнэсайхан А. Улаанбаатар, 2013. – С. 49.

³⁰ РГАСПИ. Ф. 495. Оп. 152. Д. 98. Л. 108–109.

³¹ Там же. – Л. 109–110.

³² Там же. – Л. 101, 114–117.

³³ МУУТА. Ф. 4. Д. 5. Х.н. 141. Тал 61–63.

³⁴ РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 3. Д. 790.

References

1. Tsyzhipov E.B. *Istoriya politicheskikh repressii v Buryat-Mongolii. Diss... kand. ist. nauk* [History of Political Repressions in Buryat-Mongolia. Ph.D. (History)]. Ulan-Ude, Vostochno-Sibirskiy gosudarstvennyy tekhnologicheskiiy universitet, 2006, P. 140.
2. Brown W.A., Onon U. *History of the Mongolian People's Republic*. London: Harvard Univ., 1976, P. 901.
3. Kichikov L.B. *Sovremennaya Mongoliya* [Mongolia Today]. 1937, No. 1 (20), pp. 34–49.
4. Lattimore O., Isono F. *Asiat. Forsch.*, Bd. 74. 1982, pp. 1–279.
5. Roshchin S.K. *Politicheskaya istoriya Mongolii (1921–1940 gg.)* [Political History of Mongolia (1921–1940)]. Moscow, Inst. vost. RAN, 1999, P. 327.
6. *RGASPI* [Russian State Archive for Social and Political History]. Moscow, Fund 495, Inventory 152, File 98, fols. 82–119.
7. *RGASPI* [Russian State Archive for Social and Political History]. Moscow, Fund 495, Inventory 152, File 98, fols. 89, 96–98, 100.
8. *RGASPI* [Russian State Archive for Social and Political History]. Moscow, Fund 495, Inventory 152, File 98, fols. 102–104.
9. *Mongol Ulsyn tuv arkhiv, Man-yn barimtyн tuv* [Mongol State Archive, Center of MPRP Documents]. Ulaanbaatar, Fund 4, File 3. 234. Fol. 21.
10. *Mongol Ulsyn tuv arkhiv, Man-yn barimtyн tuv* [Mongol State Archive, Center of MPRP Documents]. Ulaanbaatar, Fund 4, File 3. 357. Fol. 48.
11. *Mongol Ulsyn tuv arkhiv, Man-yn barimtyн tuv* [Mongol State Archive, Center of MPRP Documents]. Ulaanbaatar, Fund 4, File 3. 12. Fols. 122–124.
12. *RGASPI* [Russian State Archive for Social and Political History]. Moscow, Fund 495, Inventory 152, File 98, fol. 105.
13. МУУТА. Ф. 4. Д. 3. Х.н. 234. Тал 1-2; х.н. 356. Тал 51–52.
14. *RGASPI* [Russian State Archive for Social and Political History]. Moscow, Fund 495, Inventory 152, File 98, fols. 104–105.
15. *RGASPI* [Russian State Archive for Social and Political History]. Moscow, Fund 495, Inventory 152, File 98, fols. 114–116.
16. *RGASPI* [Russian State Archive for Social and Political History]. Moscow, Fund 495, Inventory 152, File 98, fols. 105–106.
17. *RGASPI* [Russian State Archive for Social and Political History]. Moscow, Fund 495, Inventory 152, File 98, fols. 106–107.
18. *RGASPI* [Russian State Archive for Social and Political History]. Moscow, Fund 495, Inventory 152, File 98, fols. 107, 112.
19. *RGASPI* [Russian State Archive for Social and Political History]. Moscow, Fund 495, Inventory 152, File 98, fols. 107.
20. *Mongol Ulsyn tuv arkhiv, Man-yn barimtyн tuv* [Mongol State Archive, Center of MPRP Documents]. Ulaanbaatar, Fund 4, File 3. 234. Fols. 11–12.
21. Erdenesaikhan A. *Biographies of People Repressed by the State Powers [Uls turiin khelmegegdsdiin namtryн товчоон]*. Ulaanbaatar, 209 p.
22. *RGASPI* [Russian State Archive for Social and Political History]. Moscow, Fund 495, Inventory 152, File 98, fols. 108–109.
23. *RGASPI* [Russian State Archive for Social and Political History]. Moscow, Fund 495, Inventory 152, File 98, fols. 109–110.
24. *RGASPI* [Russian State Archive for Social and Political History]. Moscow, Fund 495, Inventory 152, File 98, fols. 101, 114–117.
25. *Mongol Ulsyn tuv arkhiv, Man-yn barimtyн tuv* [Mongol State Archive, Center of MPRP Documents]. Ulaanbaatar, Fund 4, File 5. 141. Fols. 61–63.
26. *RGASPI* [Russian State Archive for Social and Political History]. Moscow, Fund 17, Inventory 3, File 790.



Пелевина О.В.



О.В. Пелевина

Китай и христианство: христианство в контексте рыночных отношений

Исследование поддержано грантом Российского научного фонда, тема «Этнические миграции как фактор цивилизационных взаимодействий и социокультурных трансформаций в Восточной Азии (история и современность)», проект № 14-18-00308

Аннотация. Изучив предложения крупного китайского Интернет-магазина www.taobao.com, автор приходит к выводу, что христианская продукция ориентирована на различные социальные и возрастные категории верующих потребителей. Товары с христианской символикой могут быть востребованы китайскими верующими не только во время отправления культов, но и в повседневной жизни. Нанесение христианских образов и символов на профанные предметы не воспринимается как осквернение. Наблюдается особый китайский колорит христианских товаров, сочетание христианских мотивов и традиционной китайской культуры.

Ключевые слова: Китай, христианство, рынок, таобао, христианские символы, крест, рыба, Эммануил, традиционная китайская культура

Одним из показателей жизнеспособности христианства в современном Китае, на наш взгляд, является большой ассортимент товаров с христианской символикой. Известно, что Китай – кузница самых разнообразных товаров в современном мире. Китайцы преуспели в выпуске сувенирной продукции, которую можно приобрести в любой точке мира, в том числе, это могут быть товары с религиозной символикой. Речь не идёт о продукции, изготовленной на экспорт. Под христианскими товарами в данной статье понимается вся совокупность культовых и внекультовых предметов с христианской символикой, ориентированных на китайского потребителя.

В современном мире, как известно, разнообразные религиозные услуги и товары широко представлены в интернете¹. В качестве источника информации будем использовать сайт крупнейшего китайского интернет-магазина Таобао (淘寶網)². Таобао получил широкую известность за пределами Китая, в частности в России, благодаря доступной цене товаров. Сайт выступает электронной площадкой, на которой покупатели и продавцы находят друг друга и осуществляют сделки купли-продажи. В интернет-магазине представлен широкий ассортимент продукции от одежды и аксессуаров до бытовой техники, при этом товары могут быть как новыми, так и бывшими в употреблении. Услугами этого светского сайта могут воспользоваться верующие жители Поднебесной. Широко представлены товары, имеющие отношение к автохтонным и аллохтонным религиям Китая.

Если в поисковой системе сайта www.taobao.com иероглифами ввести «христианство» (基督教), то будет предложено множество товаров, имеющих отношение к этой религии³, сосчитать которые очень сложно. Поисковую задачу облегчают фильтры. Христианские товары сгруппированы в соответствии с несколькими категориями: «подарки с христианской [символикой]» (基督教礼品); «христианские настенные календари» (基督教挂历); «христианские ювелирные украшения» (基督教饰品); «христианские распятия» (基督教十字架); «христианские каллиграфические парные надписи» (基督教对联); «христианские украшения для интерьера» (基督教摆件), «католическая церковь» (天主教). Перечислять весь имеющийся

ассортимент нет возможности. Заметим лишь то, что представлена разнообразная сувенирная продукция с христианской символикой: статуэтки, тарелки, значки, брелоки, подвески для телефонов, канцелярские принадлежности, настенные и настольные часы, рамки для фотографий, разнообразные предметы быта, обихода, личной гигиены с изображением креста или выдержками из Евангелия. В их числе кружки, палочки для еды, термосы, зонты, фартуки, полотенца, светильники. При этом нанесение христианских образов и символов на профанные предметы не воспринимается как осквернение. Акты купли-продажи религиозных товаров китайскими торговцами и покупателями не считаются кощунством. Причин тому несколько. Во-первых, специфика китайской культуры. Издавна китайцы придавали большое значение способности человека жить совместно с другими людьми и находиться с ними во взаимовыгодном обмене. Такая профанная в восприятии современного человека сфера жизни как экономика с давних времен воспринималась китайцами как часть религиозной системы. Считалось, что при рождении человек как бы получал из «небесной сокровищницы» некий кредит в виде определённого запаса жизненной энергии. Когда этот кредит был потрачен, человек умирал. Бумажные деньги также впервые появились у китайцев. Их сжигали, чтобы поддержать призрачное существование умерших предков в загробном мире⁴. Поэтому для китайцев именно материальные ценности – это мерило любви, взаимопомощи. В древнем Китае почтительный сын не мог отдать свою жизнь ради спасения друга. Его жизнь принадлежала родителям и предкам. Лучшим подтверждением любви сына к родителям была их обеспеченная старость. Во-вторых, в Китае в силу разных причин ощущается недостаток подготовленных священников или пастырей. Поэтому донести очевидную для подлинного христианского сознания идею о святости христианских символов китайским верующим затруднительно. Хотя эта проблема актуальна и для православной церкви в России⁵. Кстати, в России немало христианских товаров китайского производства.

Широкий ассортимент христианской продукции можно объяснить высокой товарной производительностью азиатских стран и неоднородностью современной китайской христианской общины. На сегодняшний день в Китае представлены все три конфессии: католицизм, православие и протестантизм. При этом протестантизм в Китае наиболее популярен. Второе место по численности адептов христиан занимает католицизм. Православных в Китае меньше всего. Наряду с официально признанными государством церквями существуют домашние общины. Христианская вера сельских жителей отличается от религиозных устремлений горожан. Различными мотивами при обращении к христианству руководствуются бизнесмены и студенты. Китайцы известны своими предпринимательскими талантами, неудивительно, что продукция религиозного содержания ориентирована на различные социальные и возрастные категории верующих потребителей.

В начале проведения реформ в Китае в 1980 г. наблюдался рост христианской религиозности в сельской местности. До сих пор крестьяне сохраняют интерес к христианству. Основу сельской христианской общины составляют старики, женщины, малообразованные или вовсе неграмотные люди. Их вера носит, преимущественно, утилитарный характер. К Богу они обращаются в сложных жизненных ситуациях, чаще всего, для самоизлечения или исцеления близких. Китайские специалисты считают, что ещё одной немаловажной причиной увлечения селян христианством является культурный голод. В свободное от полевых работ время, люди посещают религиозные собрания, чтобы получить новое знание или даже развлечься⁶.

На сайте www.taobao.com представлена специальная техника, предназначенная для прослушивания и/или просмотра книг Библии, текстов проповедей, религиозных гимнов. Эти устройства снабжены картами памяти, а по внешнему виду выполнены в виде радио, маленького телевизора, некоторые напоминают калькулятор. Техника снабжена крупными клавишами или сравнительно большим экраном. Вероятно, такие гаджеты создаются специально для пожилых людей или малограмотных верующих, независимо от того, в городе они живут или в деревне (Илл. 1).

Урбанизация и необходимость поиска лучшей материальной доли заставляют молодых китайцев покидать родные места. Отчасти это объясняет то, что

Сравнительное религиоведение

китайские специалисты фиксируют количественные и качественные изменения в городских христианских общинах. В них появилось больше молодых и образованных людей. Особенно внимание китайских исследователей привлекает рост популярности христианства в студенческой среде⁷. Специалисты стараются выяснить количество верующих студентов; объяснить причины, побудившие молодых людей примкнуть к христианству; спрогнозировать дальнейшее развитие религии. По данным исследований последнего десятилетия доля верующих в студенческой среде выше, чем доля верующих среди других категорий китайского населения. В 2008 году учёные Шанхайской высшей школы выяснили, что доля студентов христиан в университетах Шанхая составляла 4,7 %. Доля христиан Шанхая в целом ниже – 1,07 %. В университетах Пекина наблюдалась такая же ситуация⁸. Верующие студенты, аспиранты, магистранты, преподаватели составляют интеллигенцию китайского христианства. По отношению к ним принято использовать понятие «культурное христианство»⁹.



Илл. 1. Современные китайские христианские гаджеты

В большинстве случаев молодые люди принимают веру после поступления в высшие учебные заведения. В 2004 году в китайском журнале «Молодёжные исследования» были опубликованы результаты анкетирования христиан, учащихся в колледжах Пекина. Выяснилось, что из 82 человек последователями Христа на 1 курсе стали 47,4 % респондентов; после 2 курса – 63,4 %, после 3 и 4 курсов – 66,7 % и 70,6 % соответственно¹⁰.

Китайский рынок в состоянии удовлетворить материальные и духовные запросы молодёжи, увлекающейся христианством. Молодые китайские верующие и студенты могут купить разнообразные украшения с христианской символикой. В их числе браслеты, наручные часы, серебряные кольца для новобрачных и прочие предметы. Наиболее популярными христианскими символами, которые украшают эти предметы, являются распятия, рыбы, голуби. Часто встречаются цитаты из Евангелий на китайском языке. Огромный выбор товаров с надписями, напоминающими верующему о том, что Христос любит его. Также много аксессуаров, позволяющих признаться в любви к Богу (Илл. 2).

Учёные заметили, что верующие студенты отличаются набожностью и почтительностью. В статье Хуа Хуа говорится, что 88,2 % студентов посещают еженедельные групповые христианские занятия; 82,3 % респондентов каждый день или часто читают Библию; 100 % опрошенных каждый день или часто молятся¹¹. Китайский рынок предлагает широкий выбор Библии на китайском языке: карманные версии; походные варианты в маленьких сумочках; с обложками в гламурном стиле для девушек; в кожаном переплёте для солидных людей.



Илл. 2. Популярные китайские христианские символы и надписи

Исследователи стремятся объяснить причины популярности христианства у студентов. Специалисты в области психологии и педагогики пишут о кризисе самоидентификации китайской молодёжи; неспособности традиционных китайских религий заполнить духовный вакуум молодых людей; об ослаблении образовательной функции университетов¹².

Китайские религиоведы не согласны с тем, что стрессы во время учёбы или ощущение фрустрации, возникающее у молодых людей из-за страха не найти достойное место работы, объясняют популярность христианства. Подобные трудности неизбежны и всегда стояли перед студентами, это проблемы системы образования¹³. Также опровергается мнение, что верующие китайские студенты принадлежат к социально незащищённой, уязвимой группе. В этом вопросе, например, учёный из Института мировых религий Китайской академии общественных наук Сяофэн Тан ссылается на данные социологических исследований. В опросе принимали участие около 300 студентов-христиан. Вопросы касались семейных отношений, экономического положения семьи и здоровья: 70,6 % опрошенных студентов сказали, что в их «семьях царят мир, дружба и согласие»; 29,4 % ответили, что в семье «обычные, ровные отношения»; никто не пожаловался на «семейные конфликты или неурядицы». Экономическое положение семьи 5,9 % оценили как «очень богатые»; 23,5 % респондентов считают себя «богатыми»; «средний уровень доходов» выбрали 17,6 % опрошенных; «обычное умеренное материальное состояние» выбрали 52,9 %; вариант «нищета и бедность» не выбрал никто. Отвечая на вопрос о состоянии здоровья, 70,6 % респондентов выбрали вариант «здоровы»; «обычное умеренное состояние здоровья» у 23,5 % респондентов; «ослаблены тяжёлым недугом; измождены болезнью» 5,9 % респондентов¹⁴.

Успех христианства в университетских кампусах зарубежные социологи религии объясняют стремлением молодых людей к мультикультурализму¹⁵. В 1990 годы американская исследовательница китайского происхождения Джулия Чин, изучавшая вопросы распространения аллохтонных религий на территории Китая, популярность христианства среди китайцев объясняла их увлечением западной культурой¹⁶. Эта точка зрения с годами не потеряла актуальности. В 2008 году в Китайском народном университете проводилось исследование, направленное на выявление идеологических убеждений студенчества. В результате вариант «не верю в христианство, но в христианской культуре заинтересован» выбрали 46,4 % респондентов¹⁷.

На рынке китайских христианских товаров можно найти образцы, имеющие отношение к христианской культуре. Представлено большое количество изображений с различными христианскими сюжетами. Как правило, это картины, настенные

Сравнительное религиоведение

панно, фотоизображения, репродукции, которые позиционируются как украшение интерьера в доме христианина. Любопытную картину можно увидеть на одном фото¹⁸. На снимке видно, что на стене над рабочим столом, висит изображение Богородицы с младенцем, приближенное к канонам католической церкви¹⁹. На столе – ноутбук и статуэтка Мао Цзедуна. Это наглядное подтверждение синкретических взглядов современного поколения китайцев, когда человек живёт в современном информационном обществе, отвержен официальной идеологии своего государства, чтит его историю и при этом увлекается христианством как частью западной культуры (Илл. 3).



Илл. 3. Изображение Богородицы с младенцем и статуэтка Мао Цзедуна (пример синкретичности сознания современных китайцев)

Самые распространённые изображения на сайте магазина – это образы Христа и Богородицы. Можно увидеть такие сцены: встреча Иисуса и Марии Магдалины; Иисус в облике Доброго Пастыря в окружении овец; Иисус призывает будущих апостолов Андрея и Петра стать его учениками; Тайная вечеря и другие. Сюжет казни и страданий Христа практически не встречается. Преобладают изображения, где Иисус полон сил и любви к человеку. Богородица также преимущественно представлена в прекрасном, одухотворенном, светлом облике. Это позволяет зрителю ощутить добро, заботу, любовь, надежду. Эти изображения продавцы позиционируют как настенное украшение интерьера. Они должны занять видное место в большом красивом доме верующего человека (Илл. 4).



Илл. 4. Изображение Иисуса с детьми

По данным китайских социологов религии представители разных социальных групп китайского общества имеют различные мотивы приобщения к христианству. Сельские жители руководствуются утилитарными мотивами, горожане ищут духовной пищи. Студенты отличает «поиск истины и мудрости»²⁰. То есть молодые китайцы интересуются христианством как системой знаний и ценностей.

Свои умственные запросы христиане Поднебесной могут реализовать, обратившись к специальной литературе, которая также есть в продаже. Например, представлены вероучительные сочинения; исследования, посвящённые истории христианства в разных странах мира; тексты, раскрывающие, христианское понимание вопроса о соотношении науки и религии; книги о западной философии.

Американский социолог религии китайского происхождения Фэнган Ян с коллегами пришли к выводу, что принятие китайцами христианства – это не просто увлечение западной культурой, а стремление идти в ногу со временем, найти ответы на экзистенциальные вопросы в современном мире. Профессор Ян считает, что количество китайских христиан будет неуклонно расти²¹.

Его коллега из Института мировых религий, Сюэфэн Тан, осторожен в прогнозах роста численности христианства в Китае. Количество верующих студентов будет увеличиваться при условии, что молодые люди будут заинтересованы в либеральных ценностях, с которыми у них ассоциируется христианство. Христианство будет развиваться с ростом информированности студентов²².

Безусловно, яркие и красивые товары с христианской символикой могут быть востребованы при осуществлении миссионерской работы. Неслучайно зарубежные специалисты приходят к выводу, что механизм обращения китайцев к христианству напоминает механизм обращения к нетрадиционным религиям. «Для Западно-ориентированных китайцев христианство не является чем-то традиционным, консервативным или ограничивающим. Скорее оно воспринимается как прогрессивное, освободительное, современное...»²³. Эксплицируя общие признаки нетрадиционных религиозных движений, отечественные религиоведы описывают специфические приёмы миссионерской работы. Эти приёмы предполагают яркую, образную подачу материала; акцентирование внимания на новизне; создание доверительной атмосферы во взаимоотношениях адептов²⁴. Примечательно, что многие продавцы Таобао называют своих потенциальных клиентов «братья и сёстры».

Торговцы-миссионеры стараются охватить все категории китайского общества. Например, удобно изучать азы христианства всей семьей. Для этого создаются игры, учебные карточки, пазлы для детей, подставки под карандаши; рамки для фотографий; печати с надписями на китайском языке «Иисус любит тебя»; стикеры на стены. В Интернет-магазине можно купить одежду ритуального назначения: крестильную рубашку или облачение для церковного хора. Таким образом, китайский христианский рынок ориентирован и на детей тоже (Илл. 5).

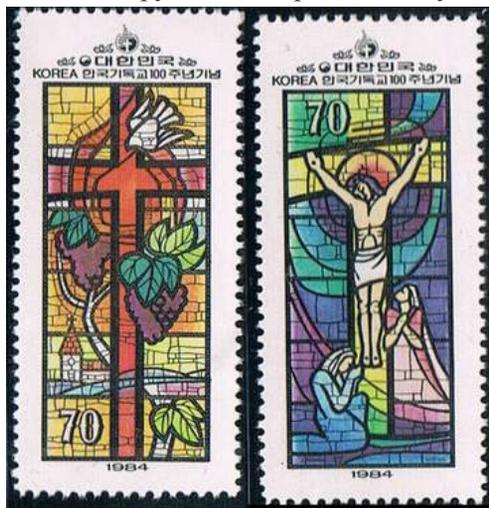


Илл. 5. Христианские товары для детей

Помимо собственных и западных миссионеров, в Китае активно работают представители протестантских церквей из Южной Кореи. Российские специалисты отмечают, что экономически развитая Южная Корея, опираясь на опыт стран Запада, успешно транслирует свои религиозно-нравственные ценности на сопредельные страны²⁵. Появление корейских христианских предприятий и фирм в Пекине, Шанхае и других крупных городах Китая религиоведы объясняют проповедническими целями. Китайские исследователи считают, что верующие корейские бизнесмены заинтересованы в миссионерской деятельности на территории Китая. Корейские фирмы и предприятия дают возможность китайским сотрудникам сформировать прочные христианские группы в рабочее время. В Китай импортируются корейские товары, ориентированные на христианское сообщество. На сайте www.taobao.com примерно десятая часть всех христианских товаров корейского производства. Представлено большое количество ювелирных украшений, по своим внешним качествам корейские украшения превосходят китайские. Много почтовых марок, особенно, заметны те, что посвящены столетнему юбилею присутствия христианства в Корее (Илл. 6). Остальная продукция аналогична китайской: канцелярия, рамки для фотографий, детские копилки, воздушные шары, подвески для телефонов, веера, книги о христианстве в Корее.

В прибрежных экономически развитых районах Китая христианство востребовано у китайских индивидуальных предпринимателей, руководителей, админи-

страторов, менеджеров, управляющих и служащих крупных фирм. Эти люди составляют новый тип христианского сообщества – христиане-бизнесмены. Типичным центром христианских общин состоятельных людей стал, например, город Вэньчжоу. Местные церкви благодаря щедрым пожертвованиям адептов выглядят роскошно, оборудованы передовыми аудио и видеосистемами, кондиционерами²⁶.



Илл. 6. Настенные панно с надписью «以马内利» («Эммануил»)

Посещая одну китайскую фирму, Сяофэн Тан заметил, что в разных отделах можно встретить каллиграфические надписи христианского содержания в традиционном китайском стиле. В финансовом отделе можно, например, прочесть: «Трудолюбие будет вознаграждено Богом». В кабинете босса компании висит надпись: «В соответствии с небесным законом, избегай жадности» и «Эммануил»²⁷ (Илл. 7). Примечательно, что надпись «Эммануил» («以马内利») очень часто встречается на христианских товарах различного назначения. Это настенные панно различных размеров, предметы быта, аксессуары для автомобиля, ювелирные украшения, бижутерия и т.п. При этом иконографический тип, изображающий Христа в отроческом образе, не встречается.

Можно сказать ещё об одной группе товаров. Это продукция с христианским смыслом, но выполненная в китайском стиле (Илл. 8). Традиционные китайские парные надписи на красной бумаге, которые китайцы размещают на дверях своих жилищ во время празднования Нового года или знаменательных счастливых событий своей жизни, наполнены выдержками из Евангелия и увенчаны изображением креста. Похожая ситуация с традиционными для Китая красными конвертиками для денег, которые дарят на свадьбу, рождение ребёнка и другие праздники. На них также наносятся надписи христианского содержания.



Илл. 7. Юбилейные корейские почтовые марки

Популярные у китайцев красные фонари используются не только в эстетических целях. Жители Поднебесной верят, что фонари отпугивают злых духов, поэтому украшают ими улицы, дома, кафе, магазины. Особое значение фонарям придают во время празднования Середины осени и Китайского Нового года. Обычно фонари украшают иероглифами золотого цвета, символизирующими благопожелания. Встречаются китайские фонари с христианскими надписями, например, «Эммануил» («以马内利»).



Илл. 8. Христианские товары, выполненные в традиционном китайском стиле

На сайте также продаются узоры, вырезанные из бумаги цзянь чжи с христианским смыслом. *Цзянь чжи* – это традиционный китайский декоративно-прикладной вид искусства, имеющий давнюю историю. Вырезанные узоры китайцы использовали в ритуальных целях или для украшения интерьера. Сейчас ими декорируются стены, двери, окна, лампы, фонари, подарки. Вырезки бывают разных размеров и форм. Символика благожелательная²⁸. В христианском варианте, например, в орнамент иероглифа 福 (счастье) вписана выдержка из Библии.

Ещё один декоративно-прикладной вид китайского искусства – «бесконечный узел» – сложносоставная геометрическая фигура, состоящая из переплетённых линий, выполняется из верёвки или шнура. Истоки «бесконечного узла» в индо-буддийской традиции. Китайцы привнесли в искусство плетения собственные семантические нюансы, появились традиционные благожелательные образы²⁹. Христиане используют «бесконечный узел» в качестве подвески для креста. Подобные подвески могут быть частью интерьера, автомобильным аксессуаром или украшением.

Изучив богатый ассортимент, представленный на сайте www.taobao.com, заметим, что рынок христианских товаров можно рассматривать в качестве источника для реконструкции некоторых ключевых тенденций современного китайского христианского сообщества. Перечислим эти тенденции.

Во-первых, обмениваться продукцией с религиозной символикой или религиозного назначения китайцам позволяет светский сайт. При этом нанесение христианских образов и символов на профанные предметы не воспринимается как осквернение. Предлагаемые на сайте Таобао товары с христианской символикой могут быть востребованы китайскими верующими не только во время отправления культов, но и в повседневной жизни.

Во-вторых, вся продукция отличается яркостью, презентабельностью внешнего вида. Это может положительно сказаться на миссионерской работе среди китайцев. Активное использование внешних атрибутов роднит христианских миссионеров, действующих в Китае, с миссионерами новых религиозных движений.

В-третьих, наблюдается особый китайский колорит христианских товаров, сочетание христианских мотивов и традиционной китайской культуры.

В-четвёртых, разнообразный ассортимент товаров подтверждает результаты исследований китайских социологов религии, полученные в последнее десятилетие, о многоликости китайской христианской общины. Христианская продукция выпускается для различных социальных и возрастных категорий верующих потребителей. В их числе дети, молодёжь, старики, мужчины, женщины, бизнесмены, люди со скромным доходом, малограмотные, образованные люди, адепты официальных и домашних церквей.

Библиографический список

1. Дацышен В.Г. Христианство в Китае: история и современность – М.: Научно-образовательный форум по международным отношениям, 2007. – 240 с.
2. Духовная культура Китая. Энциклопедия в 5 т. Т. 6 (доп. том). – М.: Вост. лит., 2006. – 1031 с.
3. Забияко А.П., Воронкова Е.А., Пратына Д.А. и др. Киберрелигия: наука как фактор религиозных трансформаций. – Благовещенск: Амурский гос. ун-т, библиотека журнала «Религиоведение», 2012. – 208 с.
4. Забияко А.П., Кобызов Р.А., Понкратова Л.А. Русские и китайцы: этномиграционные процессы на Дальнем Востоке / под ред. А.П. Забияко. – Благовещенск: Амурский гос. ун-т. – 2009. – 418 с.
5. Кантеров И.Я. Современные нетрадиционные религии и культы // История религии / под ред. И.Н. Яблокова в 2 т., Т. 2. – М.: Высшая школа, 2004. – С. 644–664.
6. Кравцова М.Е. Мировая художественная культура. История искусства Китая: Учебное пособие. – СПб.: Издательство «Лань», «ТРИАДА», 2004. – 960 с.
7. Кобызов Р.А. Религиозное пространство // Социальное пространство Приамурья (общество, личность, образование, религия). – Благовещенск: Амурский гос. ун-т, 2006. – С. 136–142.
8. Малявин В.В. Китай управляемый. Старый добрый менеджмент. – М.: Европа, 2007. – 306 с.
9. Hua H. Daxuesheng xinyang jidujiao zhuangkuang diaocha – yi Shanghai bufen gaoxiao daxuesheng wei li // URL: <http://www.pacilution.com/ShowArticle.asp?ArticleID=1598> (дата обращения 20.12.2014).
10. Huang Y. Beijing daxuesheng zongjiao xinyang diaocha yanjiu zongshu // Kexue yu wushenlun. – 2012. – № 6.
11. Tang X. Yi san ge jidu tu qunti tezheng kan dangjin Zhongguo jiaohui // URL: http://iwr.cass.cn/jdyyjs/lw/201203/t20120307_9824.html (дата обращения 20.12.2014).
12. Tang X. Zhongguo jidujiao tianye kaocha. – Beijing: Shehui kexue wenxian chubanshe, 2014, 246 y.
13. Wang Y., Yang F. More than Evangelical and Ethnic: The Ecological Factor in Chinese Conversion // *Sociology of Religion*. – 2006. – № 67 (2). – P. 179–192.
14. Yang F. Lost in the Market, Saved at McDonald's: Conversion to Christianity in Urban China // *Journal for the Scientific Study of Religion*. – 2005. – № 44 (4). – P. 423–441.
15. Zuo P. Xiangya ta zhang de jidu tu – Beijing shi daxuesheng jidujiao xinyang zhuangkuang diaocha // *Qingnian yanjiu*. – 2004. – № 5.

¹ Забияко А.П., Воронкова Е.А., Пратына Д.А. и др. Киберрелигия: наука как фактор религиозных трансформаций. – Благовещенск: Амурский гос. ун-т, библиотека журнала «Религиоведение», 2012. – 208 с.

² http://www.taobao.com/market/global/index_new.php.

³ Данные 15.01.2015 г.

⁴ Малявин В.В. Китай управляемый. Старый добрый менеджмент. – М.: Европа, 2007. – С. 28.

⁵ Например, в начале 2014 года в рамках XXII Международных Рождественских образовательных чтений в Москве, в Международном фонде славянской письменности и культуры состоялась конференция «Священное в Церкви и обществе: образы, символы, знаки».

⁶ Tang X. Yi san ge jidu tu qunti tezheng kan dangjin Zhongguo jiaohui // URL: http://iwr.cass.cn/jdyyjs/lw/201203/t20120307_9824.html (дата обращения 20.12.2014).

⁷ Wang Y., Yang F. More than Evangelical and Ethnic: The Ecological Factor in Chinese Conversion // *Sociology of Religion*, 2006, 67, 2; Research Library Core. – P. 179–192; Yang F. Lost in the Market, Saved at McDonald's: Conversion to Christianity in Urban China // *Journal for the Scientific Study of Religion*. – 2005, № 44 (4). – P. 423–441; Zuo P. Xiangya ta zhang de jidu tu – Beijing shi daxuesheng jidujiao xinyang zhuangkuang diaocha // *Qingnian yanjiu*. – 2004. – № 5; Huang Y. Beijing daxuesheng zongjiao xinyang diaocha yanjiu zongshu // *Kexue yu wushenlun*. – 2012. – № 6.

⁸ Hua H. Daxuesheng xinyang jidujiao zhuangkuang diaocha – yi Shanghai bufen gaoxiao daxuesheng wei li // URL: <http://www.pacilution.com/ShowArticle.asp?ArticleID=1598> (дата обращения 20.12.2014).

⁹ Дацышен В.Г. Христианство в Китае: история и современность. – М.: Научно-образовательный форум по международным отношениям, 2007. – С. 209.

¹⁰ Zuo P. Xiangya ta zhang de jidu tu – Beijing shi daxuesheng jidujiao xinyang zhuangkuang diaocha // *Qingnian yanjiu*. – 2004. – № 5.

¹¹ Hua H. Daxuesheng xinyang jidujiao zhuangkuang diaocha – yi Shanghai bufen gaoxiao daxuesheng wei li // URL: <http://www.pacilution.com/ShowArticle.asp?ArticleID=1598> (дата обращения 20.12.2014).

¹² Там же.

- ¹³ Tang X. Yi san ge jidu tu qunti tezheng kan dangjin Zhongguo jiaohui // URL: http://iwr.cass.cn/jdyyjs/lw/201203/t20120307_9824.html (дата обращения 20.12.2014).
- ¹⁴ Там же.
- ¹⁵ Там же.
- ¹⁶ Ching J. Chinese Religions. – London, 1993.
- ¹⁷ Huang Y. Beijing daxuesheng zongjiao xinyang diaocha yanjiu zongshu // Kexue yu wushenlun. – 2012. – № 6.
- ¹⁸ URL: <http://detail.tmall.com/item.htm?spm=a230r.1.14.212.13YQbU&id=20962603250&abbucket=3> (дата обращения 17.01.2015).
- ¹⁹ Хотя продавец называет это изображение «蒙娜丽莎» («Мона Лиза»).
- ²⁰ Tang X. Yi san ge jidu tu qunti tezheng kan dangjin Zhongguo jiaohui // URL: http://iwr.cass.cn/jdyyjs/lw/201203/t20120307_9824.html (дата обращения 20.12.2014).
- ²¹ Yang F. Lost in the Market, Saved at McDonald's: Conversion to Christianity in Urban China // Journal for the Scientific Study of Religion. – 2005. – № 44 (4). – P. 425.
- ²² Tang X. Zhongguo jidujiao tianye kaocha. – Beijing: Shehui kexue wenxian chubanshe, 2014, 246 y.
- ²³ Yang F. Lost in the Market, Saved at McDonald's: Conversion to Christianity in Urban China // Journal for the Scientific Study of Religion. – 2005. – № 44 (4). – P. 425.
- ²⁴ Кантеров И.Я. Современные нетрадиционные религии и культы // История религии / под ред. И.Н. Яблокова в 2 т., Т. 2. – М.: Высшая школа, 2004. – С. 644–664; Кобызов Р.А. Религиозное пространство // Социальное пространство Приамурья (общество, личность, образование, религия). – Благовещенск: Амурский гос. ун-т, 2006. – С. 136–142.
- ²⁵ Забияко А.П., Кобызов Р.А., Понкратова Л.А. Русские и китайцы: этномиграционные процессы на Дальнем Востоке / под ред. А.П. Забияко. – Благовещенск: Амурский гос. ун-т. – 2009. – С. 199.
- ²⁶ Tang X. Yi san ge jidu tu qunti tezheng kan dangjin Zhongguo jiaohui // URL: http://iwr.cass.cn/jdyyjs/lw/201203/t20120307_9824.html (дата обращения 20.12.2014).
- ²⁷ Там же.
- ²⁸ Духовная культура Китая. Энциклопедия в 5 т. Т. 6 (доп. том). – М.: Вост. лит., 2006. – С. 115–116.
- ²⁹ Кравцова М.Е. Мировая художественная культура. История искусства Китая: Учебное пособие. – СПб.: Издательство «Лань», «TRHADA», 2004. – С. 362.

References

1. Zabijako A.P., Voronkova E.A., Pratyina D.A. i dr. *Kiberreligija: nauka kak faktor religioznych transformacij* [Kiberreligiya: Science as a Factor of Religious Transformations]. Blagoveschensk, Amurskij gosudarstvennyj universitet, biblioteka zhurnala «Religiovedenie», 2012, 208 p.
2. Maljavin V.V. *Kitaj upravljaemyj. Staryj dobryj menedzhment* [Chinamanaged. Good Old Management]. Moscow, Evropa, 2007, P. 28.
3. Tang X. *Institut mirovyh religij Kitajskoj akademii obshhestvennyh nauk* [Institute of World Religions of the Chinese Academy of Social Sciences]. Available at: http://iwr.cass.cn/jdyyjs/lw/201203/t20120307_9824.html (Accessed 20.12.2014).
4. Wang Y., Yang F. *Sociology of Religion*. 2006, No. 67 (2), pp. 179–192.
5. Yang F. *Journal for the Scientific Study of Religion*. 2005, No. 44 (4), pp. 423–441.
6. Zuo P. *Youth Research* [Qingnian yanjiu]. 2004, No. 5 (in Chin.).
7. Huang Y. *Science and Atheism* [Kexue yu wushenlun]. 2012, No. 6 (in Chin.).
8. Hua H. Pu Shi Institute for Social Sciences. Available at: <http://www.pacilution.com/ShowArticle.asp?ArticleID=1598> (Accessed 20.12.2014).
9. Dacyshe V.G. *Hristianstvo v Kitae: istorija i sovremenost'* [Christianity in China: History and Contemporaneity]. Moscow, Nauchno-obrazovatel'nyj forum po mezhdunarodnym otnoshenijam, 2007, 209 p.
10. Zuo P. *Youth Research* [Qingnian yanjiu]. 2004, No. 5 (in Chin.).
11. Hua H. Pu Shi Institute for Social Sciences. Available at: <http://www.pacilution.com/ShowArticle.asp?ArticleID=1598> (Accessed 20.12.2014).
12. Tang X. *Institut mirovyh religij Kitajskoj akademii obshhestvennyh nauk* [Institute of World Religions of the Chinese Academy of Social Sciences]. Available at: http://iwr.cass.cn/jdyyjs/lw/201203/t20120307_9824.html (Accessed 20.12.2014).
13. Ching J. Chinese Religions. London, 1993.
14. Huang Y. *Science and Atheism* [Kexue yu wushenlun]. 2012, No. 6 (in Chin.).
15. Tang X. *Institut mirovyh religij Kitajskoj akademii obshhestvennyh nauk* [Institute of World Religions of the Chinese Academy of Social Sciences]. Available at: http://iwr.cass.cn/jdyyjs/lw/201203/t20120307_9824.html (Accessed 20.12.2014).
16. Yang F. *Journal for the Scientific Study of Religion*. 2005, No. 44 (4), P. 425.
17. Tang X. *Chinese Christian fieldwork* [Zhongguo jidujiao tianye kaocha]. Beijing, Shehui kexue wenxian chubanshe, 2014, 246 p (in Chin.).
18. Yang F. *Journal for the Scientific Study of Religion*. 2005, No. 44 (4), P. 425.
19. Kanterov I.Ja. *Istorija religii* [History of Religion]. Moscow, Vysshaja shkola, 2004, Vol. 2, pp. 644–664.
20. Kobyzov R.A. *Social'noe prostranstvo Priamur'ja (obshhestvo, lichnost', obrazovanie, religija)* [Social Space of the Amur Region (Society, Personality, Education, Religion)]. Blagoveschensk, Amurskij gosudarstvennyj universitet, 2006, pp. 136–142.
21. Zabijako A.P., Kobyzov R.A., Pонкратова Л.А. *Russkie i kitajcy: etnomigracionnye processy na Dal'nem Vostoke* [Russians and Chinese: Ethno-Migrational Processes in the Far East]. Blagoveschensk, Amurskij gosudarstvennyj universitet, 2009, P. 199.

22. Tang X. *Institut mirovyh religij Kitajskoj akademii obshhestvennyh nauk* [Institute of World Religions of the Chinese Academy of Social Sciences]. Available at: http://iwr.cass.cn/jdjyjs/lw/201203/t20120307_9824.html (Accessed 20.12.2014).
23. *Duhovnaya kul'tura Kitaya. Entsiklopediya* [Spiritual Culture of China. Encyclopedia]. Moscow, Vostochnaja literatura, 2006, Vol. 6, pp. 115–116.
24. Kravtsova M.E. *Mirovaya hudozhestvennaya kul'tura. Istorija iskusstva Kitaya: Uchebnoe posobie* [World Art. History of Chinese Art]. Saint Petersburg, Izdatel'stvo «Lan'», «TPHADA», 2004, P. 362.



Пивоваров Д.В.

Социоцентрические религии

Аннотация. Социоцентрическая религия определяется автором статьи как связь человека с такими объектами внутри общества, которые подверглись абсолютизации и признаны сакральными. Обсуждается система социоцентрической сакрализации. В диалектико-философском ключе рассматриваются следующие характерные примеры социоцентрических культов: культы «избранного народа», государства, харизматического вождя, «избранной науки», «избранного научного гения».

Ключевые слова: религия, социоцентрическая религия, система сакрализации, культ «избранного народа», культ государства, культ вождя, культ «избранной науки», культ «избранного научного гения»



Д.В. Пивоваров

1. Понятие и особенности социоцентрической религии

Религию можно определить как такую форму индивидуального и общественного сознания, которая сакрализует связь человека с Абсолютом¹. По-видимому, у всякой развитой религии есть (в той или иной пропорции) космический, индивидуальный и социальный аспекты. В зависимости от того, в каком топосе мыслят священный Абсолют (в космосе, индивиде или социуме), предлагаю подразделять все религии с некоторой долей условности на космоцентрические, эгоцентрические и социоцентрические².

Космоцентрические религии суть установление сакральной связи людей с центром космоса, богами, Богом (буддизм, язычество, христианство и т.п.). Эгоцентрическая религия – это налаживание индивидуальной духовной связи со своим сокровенным «Я», внутренний диалог о своём сокровенном и свяшенном архетипе и о резервах самоусовершенствования (адвайта, дзен-буддизм, солипсизм и пр.). В отличие от Э. Дюркгейма, считавшего религию исключительно социальным явлением, У. Джемс обнаружил существование «личных религий». Отечественные обществоведы сравнительно недавно стали признавать реальность социоцентрических религий, их громадную роль в общественной жизни и всё реже уничижительно именуют их «квазирелигиями».

Религиоведческими аналогами термина «социоцентрическая религия» являются словосочетания: 1) «секулярная, или светская, религия» (англ. *secular religion*); 2) «гражданская религия» (англ. *civil religion*). Социоцентрических культов великое множество, но они пока явно недостаточно изучены и описаны в религиоведческой литературе. К ним, прежде всего, относятся следующие культы: расы, нации, народа, социального класса, государства, вождя, науки, техники, денег. Социоцентрические культы (равно как и космоцентрические) возникают с исторической необходимостью и не являются беспочвенными. Они отвечают массовой потребности в укреплении солидарности членов той или иной социальной группы, основываются на интуиции, вызывающих доверие представительных фактах и рационально-идеологических доказательствах.

Социоцентрическая религия сакрализует объекты внутри общества и выражает стремление родового человека или какой-либо части социума собирать воедино все свои разрозненные сущностные силы. При умозрительном решении проблем живой целостности и её границ методы «научной» философии совершенно бессильны. Большие и предельные сверхчувственные целостности (бытие в целом, нация,

Философия религии

государство и др.), крошечной частью которых является познающий их мыслитель, традиционно постигаются при помощи приёмов особой религиозно-философской мистики, субъективных иллюзий «внетелесности» и «умозрительного воспарения над сверхчувственным целым».

Разделение труда, профессионализация и узкая специализация в обществе в тенденции низводят индивидов до неких частичных функций. При этом архетип соборности постепенно угасает. Восстановить утраченное социальное единство или воссоздать такое единство на новом и более высоком духовном уровне – основная цель той или иной социоцентрической религии. Она укрепляет и возвышает дух племён, народов, наций, человечества и придаёт генеральный смысл жизни плюралистическому обществу. В зависимости от её идеалов, канонов и отношения к эгоцентрическому аспекту духовности социоцентрическая религия способствует, либо, напротив, сопротивляется личностному совершенствованию своих адептов.

Ещё в античности получили заметное развитие секулярные религии, обожествлявшие человека – героев, вождей, императоров. Как отмечает В.Т. Звиревич, в греко-римской мифологии грань между человеческим и божественным была весьма зыбкой и расплывчатой, поскольку она повествовала о теснейшем взаимодействии и единении богов и людей, о богоподобных героях³. Французский философ и психолог С. Московичи, характеризуя светскую религию, писал, что она не предполагает ни Бога, ни жизни после смерти. Можно быть убеждённым атеистом и, тем не менее, следовать ей. Проникая в поры массового общества, светская религия становится сутью человеческой жизни, энергией свободной веры, без которой всё умирает. Такая религия, по мнению Московичи, выполняет три главных функции: 1) создаёт всеобъемлющее и непротиворечивое мировоззрение, состоящее из бесспорных истин, где для каждой проблемы есть своё решение (примеры: марксизм, различные либеральные и националистические доктрины); 2) гарантирует массам надежду выйти победителями из борьбы при условии, что они идентифицируют себя с исповедуемым идеалом и будут безоговорочно ему следовать; 3) провозглашает, но не объясняет истины, накладывает на догматы вероучения печать глубокой тайны, известной лишь узкому кругу посвящённых⁴.

Американский социолог Р.Н. Белла, автор концепции гражданской религии (60-е гг. XX в.) определил понятие гражданской религии как принятую гражданским обществом систему религиозных представлений, верований, образов героических деяний и великой борьбы, ценностей, святынь, нравственных принципов и ритуальных норм, связанных с национальной историей и пониманием нацией своей роли в мире. По мнению Беллы, гражданская религия более всего годится для США, где никогда не было государственной церкви и где очень важно создать религиозно-идеологическую основу и общий язык для взаимосогласования различных религиозных конфессий. Всеобщая гражданская религия США – это неконфессиональное религиозное измерение сущности публичной жизни всех североамериканцев. Её основу составляют те специфические символы и ритуалы, которые укрепляют культ богоизбранности американской нации и панамериканскую солидарность⁵.

Вероятно, существуют также синтетические типы религий, в которых причудливо сочетаются элементы космоцентрических, эгоцентрических и социоцентрических культов. Один из примеров тому – феномен богоискательства, т.е. поиск Абсолюта, адекватного потребностям и убеждениям интеллектуально развитого человека. Так, в Серебряном веке в России сложились разные формы богоискательства. Д.С. Мережковский искал царство Третьего Завета, в котором Церковь будет небесно-земной и плотско-духовной, а Логос соединится с Космосом; В.Я. Брюсов и К.Д. Бальмонт исповедовали идею «Человекобожества»; Л.Н. Толстой пытался свести христианство к проповедованию сугубо земных идеалов.

Интервал объектов социоцентрических религий заключён между такими полюсами, как человеческий род и индивид – с одной стороны, и искусственная природа и отдельный технический объект или социальный институт – с другой. Так что в своём минимуме социоцентрическая религия как культ чего-то человеческого переходит в эгоцентрическую религию («Я» – это общество в миниатюре), а в своём максимуме – в космоцентрическую религию. В этом смысле нет чётких границ между указанными тремя типами религии, и в своей сложной и противоречивой

взаимосвязи они образуют некоторое единое религиозное мироотношение родового человека. Если космоцентрические, эгоцентрические и социоцентрические религии противоречиво сосуществуют на всём протяжении человеческой истории, то религия «вообще» никогда не исчезает, но всего лишь видоизменяется и совершенствуется под воздействием изменений в содержании индивидуальных и социальных потребностей и их идеологического воплощения, а также в результате контакта множества различающихся верований.

Общество и государство вырабатывают сложную и тонкую систему защиты и трансляции священного отношения людей к идеалам социоцентрических культов. Индивид с рождения и до смерти погружён в систему сакрализации ценностей, генерируемую семьёй, народом, нацией и государством. Он вовлекается в церемонии, ритуальные действия, совершает обряды и множество иных гражданско-религиозных предписаний. Степени сакрального мироотношения: фанатизм, умеренность, индифферентизм. Систему социоцентрической сакрализации составляют: 1) сумма священных для данного социума базовых идей; 2) психологические приёмы и средства убеждения публики в безусловной истинности этих идей; 3) специфические знаковые формы воплощения святынь, сакраментальных и враждебных символов; 4) особая организация (например, правящая партия); 5) специальные практические действия, обряды и церемонии (культ). На создание такой системы сакрализации требуется немало времени, она впитывает в себя прошлые и вновь возникающие традиции.

Сакрализация, прежде всего, обеспечивается субъективными актами веры, предметом веры и идеологическими авторитетами. Благодаря священным традициям и актуально существующей системе сакрализации общество добывается воспроизводства определённой социоцентрической религии во всех своих горизонталях (социальные группы, классы) и вертикалях (поколения). Если избранный объект (народ, государство, вождь, партия и т.д.) сакрализован, то в святость его реальности веруют сильнее, нежели в привычные эмпирически данные предметы, а идеал сакрального героя люди носят в своём сердце. Сакральное чувство цельно, и яд сомнения для него смертельно опасен. И всё же между верой, полувěřием и неверием трудно провести чёткие границы. Для верующего больше волнений доставляет не столько приверженец иной конфессии, сколько единоведец-диссидент, ревизионист, вероотступник, еретик.

Социоцентрические и космоцентрические религии находятся в постоянном взаимном проникновении. В одних случаях они взаимодополняют друг друга и мирно уживаются (например, культ египетского фараона подкреплялся культом бога-Солнца, а культ русского царя – православием). Религиозное законодательство мировых религий непременно включает в себя указания о том, как отдавать Богу – Богово, а кесарю – кесарево, как относиться к ценностям брака, семьи, дружбы, торговли, ремесла, профессии, политической жизни и т.д. В свою очередь, нормы и законы светской жизни закрепляют в себе то или иное отношение к космоцентрическим религиям (пример тому – законы шариата в исламе).

В других ситуациях между социоцентризмом и космоцентризмом развивается антагонизм, и начинаются религиозные войны. Нередко насаждение культа нового вождя сопровождается попытками отменить прежнюю космоцентрическую религию и заменить её новой. Так было, например, во времена фараона Аменхотепа IV, который для подавления могущества фиванского жречества ввёл новый государственный культ бога Атона). Другой яркий пример – широкомасштабная война в XX веке на территории стран социалистического лагеря между традиционными мировыми религиями и марксизмом-ленинизмом. Монотеистический принцип «Не сотвори себе кумира» вступил в неразрешимое противоречие с идеалами большевистского язычества. Большевизм – это, пожалуй, одна из первых в истории попыток построить самодостаточную культуру на основе сугубо атеистического социоцентризма. Крах большевизма – аргумент в пользу утверждения о том, что национальная культура не бывает прочной, если в её «твёрдом ядре» не гармонизированы идеалы соответствующих космоцентрических, эгоцентрических и социоцентрических религий.

Философия религии

Стабильность сакрализованной системы социоцентрических идеалов не абсолютна. Со временем обмирщение социоцентрических святынь может радикально усиливаться. Когда процент диссидентов внутри определённой гражданской религии мал (как правило, не более 5 %), тогда направленная против них инквизиция есть своего рода благо для данной религии; в борьбе с клятвопреступниками религия крепнет и находит новые изощрённые способы самозащиты. Когда же количество диссидентов внутри социоцентрической религии резко возрастает, то её система сакрализации начинает давать сбой. Когда-то единый, бывший культ может расколоться на секты либо вообще исчезнуть.

В условиях, когда религия профанируется и профанное становится высшей ценностью, в обществе возникает острая тоска по сакральному. Существует своего рода тенденция сохранения сакральности путем её превращения в другие формы: сакральное профанируется, а профанное сакрализуется (М. Элиаде). Например, прогресс демократизации и модернизации, происходящий в сегодняшней России, вызвал параллельную активизацию носителей архаического языческого сознания и маргинальной культуры оккультизма; сакральный архетип Ленина-вождя латентно вытесняется молитвенным почитанием царя-мученика Николая II, а в Интернете появляются также иконы Иосифа Сталина с мечом в правой руке и Библией – в левой.

2. Характерные примеры социоцентрических религий:

культы народа, государства, вождя, науки, научного гения

Культ «избранного народа». Все этносы и нации, пытаясь осознать себя как особые социальные целостности, ищут скрытые смыслы своего бытия, хотят выяснить свою историческую миссию, сформулировать свою национальную идею. Многие народы творили священные образы собственной исключительности. Психологически и геометрически это оправданно: каждый смотрит на окружающий мир из себя как из центра. Патриотизм, подкрепляемый национальной идеей, – это особый социоцентрический культ. Хотя он прямо не поощряется в Писаниях монотеистов, тем не менее, в ряде космоцентрических Преданий (в особенности в русском православии) отношение к патриотизму, несомненно, положительное. Культ предков косвенно поддерживается одной из десяти заповедей иудеев, христиан и мусульман – требованием почитать своих родителей.

«Идея избранного народа» относится к числу важнейших иллюзорно-субъективных проектов. Подчас она превращается в догмат гражданской религии некоторого народа, к которой скептически относится всё остальное человечество. Следует учитывать, что категорическое приписывание любому народу или нации каких-либо чётко определённых свойств расценивается, главным образом, как национально-идеологическая иллюзия либо как социально-психологический синдром навязчивой идеи. Национальная идея помогает формулировать смысложизненные цели, сохранять целостность страны, направлять процессы воспитания граждан и участвовать в межкультурной коммуникации. Далеко не каждому народу удаётся логически-внятно эксплицировать «идею своей избранности». И всё же эту идею продолжают настойчиво искать все этносы и нации.

Обсудим представление о «национальной идее» на примере феномена культа «избранного» русского народа. В русской истории были две самые мощные священные идеи, которые способствовали перманентному географическому расширению Российской империи: 1) православная идея Святой Руси как Третьего Рима; 2) марксистско-ленинская идея строительства великим советским народом коммунистического царства трудящихся на Земле. Другие идеи, равные по величию православной и коммунистической идеям, в нашем отечестве пока не появились (разве что объединить их в идею «православного коммунизма?»).

В коллективном сознании значительной части русского народа Россия предстаёт такой открытой иным народам срединной целостностью (соединяющей Азию и Европу), которая вбирает в себя культурные противоположности западных и восточных соседей. В самосознании россиян возникает картина слияния, переплавки и гармонизации этих противоположностей в громадном евразийском тигле. Результат такого наглядного синтеза – воображаемое избавление от односторонностей западных и восточных культур и вывод о естественном праве России на мировое лидерство. России должно быть дело до всего, что происходит в других странах, в каждой восточной и западной точке – до всего на свете.

Спор славянофилов и западников, возобновляющийся в новых формах в наше время, есть внутренний социоцентрически-религиозный спор о сакральном ядре и стратегии развития русской культуры, о путях спасения России и человечества. И славянофильство, и западничество представляют собой различные формы проявления русского патриотизма, причём в равной степени. Различие между ними заключается в расхождении ответов на три следующих вопроса:

1. Если русская культура уже полностью сформировалась, то не требует ли она охраны от дестабилизирующих влияний иноземных культур Запада и Востока и стояния на своей почве («почвенничество»)?

2. Оформилась ли русская культура до конца либо её существо выявится в ближайшее время?

3. Не в том ли уникальность русской культуры, что она всегда пребывает только в форме процесса освоения и гармонизации всех иных культур – культур народов, живущих внутри России, и культур иноземных?

В любом варианте ответа русскому народу будут приписаны свойства универсальности, всеединства и превосходства: русский народ превосходит народы Запада потому, что в его культуре сконцентрированы не только лучшие черты западных культур, но есть также «эссенция» Востока. По той же причине он превосходит и восточные народы. Отсюда вытекает его всечеловечность, способность воплощать в себе сущность родового человека.

Этим трём вопросам отвечают три конкурирующие модели:

1. Идти своим путем «почвенника», не оглядываясь ни на Запад, ни на Восток, и при особой нужде вообще ограждать себя от них «железным занавесом»;

2. Сегодня преимущественно нужна западная политика, ибо «азиатского» у нас уже через край;

3. Следует повернуться лицом к Востоку, поскольку мы уже пресытились западной бездуховностью, техницизмом и расчётливостью.

Привлекательность всех трёх ответов имеет историческую обусловленность, в разные периоды нашей истории политически и идеологически верх брала одна из трёх названных моделей. Будучи политически признанным и сакрализованным массовым сознанием россиян, тот или иной мистико-геометрический идеал устойчивы в отношении рационалистической критики и обуславливают исторический зигзаг нашего культурного развития. Выходит, русская идея по-своему реалистична. К тому же в своей общей форме она достаточно понятна и наглядна. Вместе с тем более определённые и однозначные формулировки русской идеи никогда не получали всенародного признания.

Культы государства и вождя. «Суверенная, неограниченная и самодовлеющая государственность во всех её исторических формах, прошлых и будущих, – пишет Н.А. Бердяев, – есть результат обоготворения воли человеческой, ... есть религия человеческого, субъективно-условного, поставленная на место религии Божеского, объективно-безусловного»⁶. Культы государства рано или поздно складываются во всех развитых странах в любые исторические эпохи. Обожествление государства – это одна из важнейших разновидностей социоцентрической религии, консолидирующей сообщество и вкупе с определённым космоцентрическим культом способствующей становлению и эволюции этнонациональной культуры.

Рассмотрим феномены обожествления государства и вождя на примерах культов советского государства и его вождя И.В. Сталина. В СССР тоталитарный культ государства начал складываться в 30-е годы XX века в условиях «железного занавеса». По наблюдениям С.М. Половинкина, в СССР марксистский идеал коммунизма «воплотился в секулярный культ с псевдотроицей богов (Маркс – Энгельс – Ленин), к которым Сталин присоединил “бога-сына” (себя). Существовали троичные и четверичные “иконы” (псевдо-боги в профиль). “Иконам” богов-вождей положено было висеть в каждом значимом помещении. Существовал “культ” “аскетов” (Железный Феликс и др.), мучеников за коммунистическую веру (Лазо и др.), “юродивых” (дедушка Калинин). Печатались и “житийная” литература. Место Царства Божьего занял коммунистический “рай”. Место царства дьявола – капиталистический “ад”. Место народа-мессии занял класс-мессия – пролетариат, который поведёт человечество из “ада” в “рай”. Вместо крестного хода – демонстрация трудящихся с изнесением “икон” вождей. Целый институт за стеной Кремля изготовлял псевдомощи

Философия религии

Ленина, к которым устремлялись “паломники” со всего мира. Этот коммунистический культ постоянно требовал человеческих жертвоприношений»⁷.

Для идеологии Советской России были характерны: социальный утопизм; конфронтация с идеологией капиталистических государств; культ пролетариата как «избранного класса»; вера в мудрость и непогрешимость партии, государственного аппарата и касты чиновников; вера в светлое будущее – в успешное построение социализма в отдельно взятой стране. Старая интеллигенция была практически вся уничтожена, а на новую, социалистическую, интеллигенцию власти постоянно обрушивали беспощадные репрессии, по сути лишали её возможности свободно мыслить и творить

Базовыми идеалами советской культуры стали: преданность коммунистической партии и правительству; интернационализм; коллективизм; любовь к пролетариату и пролетарским вождям; ненависть к классовым врагам; доносительство; трудовая дисциплина; законопослушность; политизация культуры. К идеалам культа советского государства следует отнести также: любовь к родному языку и родным местам; уважение к прошлому своей Родины и знание её официально признанной истории; следование традициям и обычаям своего народа; нетерпимость к расовой и национальной неприязни; уважение к армии, готовность защищать Родину и её интересы.

В СССР царил идеологический монизм: одно для всех марксистско-ленинское атеистическое мировоззрение, один-единственный художественный метод социалистического реализма, унифицированные союзы деятелей литературы и искусства, науки и философии и т.п. В конце 40-х – начале 50-х гг., во время «борьбы с космополитизмом», естествознание, гуманитарные и общественные науки были окончательно подчинены партийно-государственному контролю, многие видные учёные были репрессированы: заключены в закрытые НИИ, в научно-технические тюрьмы («шарашки»), либо казнены.

Тем не менее, в условиях тоталитарной советской идеологии и политической несвободы в советской России было создано множество подлинных шедевров художественной литературы и искусства, многими своими достижениями прославились советская наука и техника. Социалистический патриотизм многонационального советского народа и его искренняя любовь к Родине стали одним из главных источников победы над немецким фашизмом в ходе Великой отечественной войны. Культ советского государства способствовал превращению СССР после второй мировой войны в самую мощную (наряду с США) военную державу.

Культ И.В. Сталина насаждался, в первую очередь, его ближайшими соратниками. Когда Сталин, генеральный секретарь ЦК РКП (б), обрёл всю полноту власти в СССР, то вскоре образовался полубожественный ореол его непогрешимости, закрепилось, в частности, восторженное восклицание «Спасибо Сталину за наше счастливое детство!». Почти официальный статус обрели его титулы: «великий вождь и учитель», «отец народов», «великий полководец», «гениальный учёный» и т.д. В честь победы над фашистской Германией только для него одного было учреждено самое высокое воинское звание Генералиссимуса СССР. Сталинской премией награждали самых достойных тружеников науки, техники, искусства.

Имя Сталина значилось вкупе с именами К. Маркса, Ф. Энгельса и В.И. Ленина, оно упомянуто поэтом С.В. Михалковым в государственном гимне, в честь корифея были названы несколько городов (Сталинград, Сталинабад, Сталиногорск и др.), многие колхозы, заводы и фабрики, учебные заведения и пр. О нём написано множество книг советскими и зарубежными писателями-коммунистами, о Сталине слагали кантаты, песни, симфонии, сняты десятки художественных и документальных кинофильмов, тема Сталина широко присутствовала в советской живописи и скульптуре.

Сталин создал в стране эффективную административно-командную систему, которая обеспечила ускоренное развитие экономики страны. В результате сталинского «красного самодержавия» в СССР в кратчайшие исторические сроки осуществлены коллективизация сельского хозяйства и индустриализация, построены новые города, открыты новые научно-исследовательские институты, вузы, театры и т.п. Вождь пришёл к власти в России, которая была почти полностью разрушена в

ходе Первой мировой войны и гражданской войны. Позже страна приросла новыми территориями (Западной Украиной, Калининградской областью, Сахалином и др.). После победы над Германией и Японией в 1945 г. советская армия превратилась в самую мощную военную силу в мире, а СССР стал одной из самых могучих мировых держав. Вторая мировая война СССР вряд ли могла быть выиграна Советским Союзом и его союзниками без Сталина как Верховного главнокомандующего Красной Армии.

Вместе с тем, Сталин, несомненно, несёт личную ответственность за зверства, учинённые во время его правления органами госбезопасности и внутренних дел в колониях и тюрьмах (в ГУЛАГе); он повинен в массовых репрессиях в отношении не только многочисленных врагов советской власти, но и миллионов невинных граждан. В 1956 г. на XX съезде КПСС с докладом «О культе личности и его последствиях» выступил Н.С. Хрущёв, генеральный секретарь ЦК КПСС. Съезд принял постановление, развенчавшее культ личности покойного Сталина.

После XX съезда КПСС имя Сталина было приказано официально замалчивать. В постсоветской России культ личности Иосифа Виссарионовича заметно возрождается среди простого народа, патриотически настроенной интеллигенции и части православного духовенства. В 2008 г. в итоге телевизионных выборов на тему «Имя Россия» в первую тройку самых значимых исторических персонажей вошли Пётр I, И.В. Сталин и В.И. Ленин. Стало быть, часть россиян продолжает исповедовать культ личности Сталина. Сложное переплетение в его культе положительных и отрицательных аспектов обуславливает альтернативные оценки роли Сталина в истории нашего отечества. По-видимому, дальнейшее укрепление независимого развития Российской Федерации предполагает усиление положительных черт культа российского государства и культа какого-либо его мудрого вождя, признанного народными массами.

Сциентизм как культ науки и научных гениев. Социоцентрической религией может стать какая-нибудь особо почитаемая научная теория вкпе с культом создавшего её научного гения. Сциентизм – 1) культ науки; 2) поклонение её экспериментальным и математическим методам; 3) абсолютизация роли учёных и научных экспертов в обществе, а также культ избранных учёных-гениев; 4) вера в то, что все имеющие смысл проблемы научно разрешимы. Этот культ складывается в Западной Европе с XVI века, достигает апогея в промежутке между серединой XIX века и серединой XX века (в особенности в эпоху научно-технической революции) и начинает развенчиваться и слабеть к концу XX века под натиском реалий жизни и в противоборстве с асциентами. Сциентизм тесно связан с технократическим мышлением, истоки которого заложены в «Новом органоне» Ф. Бэкона. Внутри самого «храма науки» сциентизм отличается дискриминацией гуманитарных наук, слабо использующих эксперимент и математический язык, а также культивацией в естествознании методологии эмпиризма, натурализма и антиисторицизма. С 30-х гг. XIX века сциентизм проникает в социологию через позитивизм О. Конта.

Вместе с тем сциентизм, сформировавшись в лоне христианских монастырей и выйдя из них, не есть нечто совершенно новое и не имеющее себе аналогов в дохристианской истории. Скорее всего, сциентизм есть плоть от плоти язычества – обновлённая форма языческой магии, продолжение древней магической традиции. Рождаясь из «естественной магии», сциентизм сохраняет с ней внутреннюю идейную связь. Носитель сциентистского сознания – сциентист, сциент. Сциент – человек, искренне верующий во всемогущество науки и питающий святыне и восторженные чувства к учёным как служителям храма науки. Любые попытки покуситься на авторитеты научных гениев вызывают яростные нападки сциентов на их критиков и желание жестоко расправиться с покусителями. Наша отечественная философия науки в советское время была «служанкой науки», воспевала успехи естествознания, занимала сциентистские позиции. Сегодня она начинает обретать черты «софийной критики науки».

Противоположная тенденция гносеологического анархизма, или эпистемического плюрализма, противопоставляет надеждам жрецов храма науки на наступление светлой эры «Единственно Истинной Теории», развенчивает иллюзию «конца науки», подрывает веру в избранную отрасль науки, школу, парадигму, персону. Эта

Философия религии

внутринаучная тенденция по своему существу носит антисциентистский характер и очень напоминает критику атеистами религиозных конфессий.

Асциентизм (антисциентизм) изначально контрадикторен сциентизму. Асциент – идейный противник сциентизма, развенчивающий культ науки и веру в непогрешимость учёных, в способность науки взять на себя роль общественного лидера. В наши дни к асциентизму примыкают не только богословы-фидеисты, но также многие философы, естествоиспытатели и учёные-гуманитарии. Среднестатистический асциент верит, что по своей природе наука рассчитана на вечность (подобно морали или искусству), и в будущем эта форма человеческого духа в целом останется той же, что и сейчас – неполной, неточной, незавершённой.

Асциентизм имеет множество градаций, начиная с радикального осуждения светской (немонастырской) и вышедший из-под власти церкви науки как дьявольского наущения и кончая самым либеральным асциентизмом, который уравнивает науку в правах с искусством, религией и иными формами общественного духа и отвергает лишь оценку науки как высшей формы познания и мудрости, а также развенчивает культы учёных-гениев и абсолютизацию каких-нибудь научных школ. Противостояние сциентизма и асциентизма можно описывать под разными углами зрения и в том числе – как особое религиозное противостояние, а именно как конфликт языческого пантеизма (вкуче с его магизмом и особым гуманизмом) с христианским монотеизмом.

Так, одной из самых почитаемых сциентами научных дисциплин до сих пор является неodarвинистская теория эволюции, монополюно господствующая в современной биологии. Тех исследователей, которые сомневаются в её истинности и относят её к числу сакральных научных мифологем, всемирный «орден» неodarвинистов преследует как лжеучёных. Вместе с тем, культ неodarвинизма очень напоминает древнюю религию тотемизма. Организационный институт этой веры в своё время прославился, например, в СССР преследованиями инакомыслящих учёных. Достаточно вспомнить в этой связи гонения на вейсманистов-морганистов в советской биологической науке, инспирированные школой пастыря-академика Т.Д. Лысенко. Ныне антидарвиновский креационизм подвергается острой критике комиссией по борьбе с лженаукой при АН РАН.

В науке время от времени утверждаются и свергаются персоны-авторитеты, ссылка на труды которых обязательна и соизмерима с почитанием священных книг (культы, И. Ньютона, М.В. Ломоносова, А. Эйнштейна и пр.). Теории кумиров-учёных тщательно оберегаются от критики различными идеологическими органами и институтами. С появлением богоподобного учёного-гуру, который своей харизмой гипнотизирует членов своей школы, его научная школа, как правило, превращается в своего рода социоцентрическую религиозную секту. По-видимому, культ «учёного-корифея» в меру полезен и в меру вреден для науки.

Принято считать, что наука рождается из магии, преодолевая ступени астрологии, нумерологии, алхимии и иных оккультных занятий. Отсюда логично предположить, что наука наследует ангельски-демоническую сущность магического колдовства. Маг стремится обрести власть над вещами и людьми, опираясь на хитрость своего разума и интуитивно визнавая тайные законы природы и общества. Научный гений есть концентрат рода *homo sapiens*, поэтому в нём, как в шамане, максимально выражено противоречивое единство ангельской и демонической сакральности. Научный демон, свободный от норм высокой морали, – это тёмная, но неизбежная ипостась светлого научного гения. «Совместность гения и злодейства» (добро и злого гения) в такого рода образцовых учёных наглядно демонстрируется И. Гёте в образе Фауста, сумрачного германского гения. Фауст заключает договор с дьяволом при условии, что Мефистофель будет ему служить, пока Фауст не «остановит мгновение». Фауст – титан, бунтарь; он посягает на традиционные нормы, попирает права других людей и является первопричиной множества смертей. По сути, научный гений, ради экспериментов подвергающий изошрённой пытке свои объекты, соответствует лозунгу Мефистофеля: «Я вечно хочу зла и вечно творю благо».

При внимательном изучении реальных биографий сакрализованных «богоподобных учёных», в них, как правило, можно отыскать и приятные ангельские плюсы, и отвратительные демонические минусы. В отношении противоречивого

научного сообщества как целого, такого рода сакрализованый гений-репрезентант воплощает конкретное тождество великого и низменного, идеала и идола, кумира и злодея. Ангельские и демонические черты характера, взятые вкуче, позволяют научному гению воспользоваться (нередко нарушая моральные нормы) трудами своих предшественников, оригинально обобщить разрозненные идеи, сплотить вокруг себя преданных учеников и, наконец, взобраться на вершину научного Олимпа. Сциенты ошибаются, не замечая в научном гении злого и низменного начала, а асциенты – начала добра и величия.

Рассмотрим в качестве примера альтернативные оценки культа сэра Исаака Ньютона сциентами и асциентами. Культ Ньютона повсеместен, но наиболее он характерен для Англии, где сциенты наделяют кембриджского гения всеми мыслимыми добродетелями. На его памятнике в Тринити-колледже есть надпись: «Разумом он превосходил род человеческого». А надпись на его могиле заканчивается словами: «...Прилежный, мудрый и верный истолкователь природы, древности и Священного Писания, он утверждал своей философией величие Всемогущего Бога, а нравом выражал евангельскую простоту. Пусть смертные радуются, что существовало такое украшение рода человеческого». К.Р. Докинз, знаменитый английский популяризатор науки, даже предложил праздновать 25 декабря вместо Рождества Христова рождение Ньютона.

Но асциентами о личности Ньютона сегодня широко распространяется (особенно в интернете) информация прямо противоположного свойства. Говорится, что он ненавидел людей (особенно, женщин); совершенно не переносил критики в свой адрес; у него не было близких друзей; он демонстративно придерживался арианской ереси; стал членом, а затем мастером масонской ложи; увлекался розенкрейцерской алхимией и магией. Пишут, что Ньютон не был справедливым и честным человеком, легко шёл на подлог и фальсификацию. Уверяют, что он присвоил себе из сочинений О. Хайяма схему улучшения телескопа и выдал физико-математические расчёты этого арабского мыслителя за свои собственные; благодаря этим кражам он быстро получил степень магистра и стал знаменитым.

Сегодня не секрет, что Ньютон демонстративно игнорировал имя Р. Гука, вероятно, первым открывшего закон всемирного тяготения⁸, а также имя Г.В. Лейбница – скорее всего, подлинного автора дифференциального и интегрального исчисления⁹, и присвоил себе научный приоритет в соответствующих областях физики и математики. Высказывается обоснованное мнение, что именно Ньютон причастен (в свою бытность президентом Королевского общества) к уничтожению всех до единого портретов своего оппонента Гука.

Каким же все-таки был Исаак Ньютон? Полагаем, в этом подлинно научном гении парадоксально сочеталось всё то, на чём настаиваются как сциенты, так и асциенты. Право на свободу убеждений сциентов, асциентов и их «модераторов» гарантировано известным юридическим законом Российской Федерации о свободе совести и вероисповеданий. Вместе с тем, по нашему мнению, в оценках культов гениев науки, в том числе И. Ньютона, вряд ли, разумно примыкать к полярным позициям восторженных сциентов либо суровых асциентов.

Мы кратко обсудили репрезентативные примеры некоторых, но далеко не всех социоцентрических религий. Продолжение и углубление исследований социоцентрических культов – актуальная задача современного религиоведения.

Библиографический список

1. Балагушкин Е.Г. Гражданская религия // Религиоведение: Энциклопедический словарь. – М.: Академический Проект, 2006. – С. 252–253.
2. Бердяев Н.А. Русская идея. – СПб: Азбука-классика, 2008. – 320 с.
3. Гивишвили Г.В. Философия гуманизма. – М.: Поколение, 2009. – 496 с.
4. Денисов С.Ф. Сциентизм в метафизике. – Омск: Изд-во ОмГПУ, 2011. – 298 с.
5. Иванова Е.В., Фархитдинова О.М. Внеконфессиональная религиозность. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2013. – 138 с.
6. Тумаркин Нина. Ленин жив! Культ Ленина в Советской России. – М.: Академический проект, 1997. – 288 с.
7. Элиаде М. Священное и мирское. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – 144 с.

- ¹ Пивоваров Д.В. Об универсальности дефиниции религии, двух уровнях религиозности и основном вопросе религии // *Религиоведение*. – 2014. – № 2. – С. 76–88.
- ² Пивоваров Д.В. *Философия религии*. – М.: Академический Проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2006. – С. 281–288.
- ³ См.: Звиревич В.Т. *Обожение человека в античности*. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2001. – 108 с.
- ⁴ Москвичи С. *Век толп. Исторический трактат по психологии масс*. – М.: Французский культурный центр в Москве, 1996. – С. 24–32, 348–354, 418–424.
- ⁵ Белла Р.Н. *Социология религии // Американская социология: Перспективы. Проблемы. Методы*. – М.: Прогресс, 1972. – С. 265–281.
- ⁶ Бердяев Н. *Новое религиозное сознание и общественность*. – СПб: Изд-во «Санкт-Петербург», 1907. – С. 41–42.
- ⁷ Половинкин С.М. *Русская религиозная философия. Избранные статьи*. – СПб: РХГА, 2010. – С. 350.
- ⁸ Вавилов С.И. *Исаак Ньютон*. – М.: Наука, 1961. – С. 104; Арнольд В.И. *Гюйгенс и Барроу, Ньютон и Гук*. – М.: Наука, 1989. – С. 16, 18.
- ⁹ Арнольд В.И. *Гюйгенс и Барроу, Ньютон и Гук*. – М.: Наука, 1989. – С. 39.

References

1. Arnold V.I. *Gyuigens I Barrou, Nyuton I Khuk* [Huygens and Barrow, Newton and Hooke]. Moscow, Nauka, 1989, P. 39.
2. Vavilov S.I. *Isaak Nyuton* [Isaac Newton]. Moscow, Nauka, 1961. P. 104.
3. Arnold V.I. *Gyuigens I Barrou, Nyuton I Khuk* [Huygens and Barrow, Newton and Hooke]. Moscow, Nauka, 1989, pp. 16, 18.
4. Bellah R.N. *Amerikanskaya sociologiya. Perspektivi. Problemi. Metodi* [American Sociology. Perspectives. Problems. Methods]. Moscow, Progress, 1972, pp. 265–281.
5. Berdyaev N. *Novoe religioznoe soznanie i obshestvennost'* [New Religious Consciousness and Sociality]. St. Petersburg, «St. Petersburg Press», 1907, pp. 41–42.
6. Zvirevich V.T. *Obozhenie cheloveka v antichnosti* [Deification of Man in Antiquity]. Ekaterinburg: Ural University Press, 2001, 108 p.
7. Moscovici S. *L'Age des foules: un traité historique de psychologie des masses*, Fayard, 1981 (Russ. ed.: Moskvichy S. *Vek tolp. Istoricheskii tractat po psihologii mass*. Moscow, The French Cultural Center in Moscow, 1996, pp. 24–32, 348–354, 418–424).
8. Pivovarov D.V. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2014, No. 2, pp. 76–88.
9. Pivovarov D.V. *Filosofiya religii* [Philosophy of Religion]. Moscow, Academic Project; Ekaterinburg: Delovaya Kniga, 2006, pp. 281–288.
10. Polovinkin S.M. *Russkaya religioznaya filosofiya. Izbrannie statyi* [Russian Religious Philosophy. Selected Papers]. St. Petersburg, RHGA, 2010, P. 350.



Цыганков А.С.

Диалектика рационального и иррационального в эволюции новоевропейской философии мифа и истории

Аннотация. В статье реализуется историко-философский анализ философской мысли Нового времени, посвящённой проблематике мифа и истории. Дается характеристика основных особенностей новоевропейской философии истории и мифа, эксплицируются магистральные тенденции в понимании данных феноменов. Утверждается наличие двух диалектически взаимосвязанных подходов – рационалистического и иррационалистического – в философском дискурсе Нового времени, из границ которых осуществляется понимание мифа и истории в их взаимосвязи.



А.С. Цыганков

Ключевые слова: философия Нового времени, рациональное, иррациональное, миф, история

Проблематика взаимосвязи мифа и исторического процесса является одной из актуальных не только для современного социального познания, но также и для развития культуры в целом. Феномен демифологизации общественного сознания затрагивает различные аспекты бытия человека, что позволяет с определённой долей условности говорить о постсекулярной парадигме развития социума. В подобных условиях особый интерес приобретает философский анализ тех представлений о мифе и его месте в историческом процессе, которые были сформированы в философии Нового времени. Данный анализ даёт возможность осуществить рассмотрение подходов к мифу и его роли в историческом развитии в период господства секулярного мировоззрения. Это, в свою очередь, позволит увидеть особенности современного соотношения истории и мифа в общественном сознании на горизонте прошлого, посредством чего станет возможным более чёткое различение сущности сегодняшней культуры, явно тяготеющей к мифологизации.

Вопросами рецепции природы мифа философской традицией Нового времени занимались такие исследователи как М. Элиаде, Э. Кассирер, К. Хюбнер, Е.М. Мелетинский, В.М. Найдыш. Однако в трудах данных мыслителей не находит должного места философский анализ представлений о месте мифа в историческом процессе, сформулированных в философском дискурсе Нового времени. Для успешного осуществления этого анализа необходимо охарактеризовать основные особенности философии мифа и истории в философской мысли Нового времени, эксплицировать магистральные тенденции в понимании диалектики истории и мифа в новоевропейской философии.

В целом о философии Нового времени следует сказать, что её лейтмотивом начинает выступать идея прогресса, которая распространяется практически на все сферы человеческого бытия. Следует согласиться с В.М. Найдышем, который пишет, что: «В свете идеи развития совершенно по-новому выглядят социально-философские схемы всемирно-исторического развития, роль и место первобытных народов и их культур во всемирно-историческом процессе, качественные различия первобытности и современности»¹. Именно сообразуясь с этой идеей, принимая или, наоборот, отвергая её, осуществляется выработка представлений о природе мифа и его соотношении с историей.

Философия религии

Истина в философском знании начинает пониматься как объективная и достижимая посредством человеческого разума, дискурсивного мышления. «Впервые сущее определяется как предметность представления, а истина – как достоверность представления в метафизике Декарта»². Так, Декарт пишет, что: «Не может существовать истин ни столько отдалённых, чтобы они были непостижимы, ни столько сокровенных, чтобы нельзя было их раскрыть»³. Из мира в целом и из исторического прошлого в частности изгоняется какая-либо тайна, непознаваемость, и оставляются лишь одни загадки, которые возможно разрешить со временем. «Тайна не похожа на загадку, которая может быть отгадана, на проблему, которая может быть решена, на какую-то тайну среди других тайн. Она предстаёт как единое и единственное»⁴. Соединив две тенденции – тенденцию прогресса и тенденцию понимания истины получается, что миф является искажением реальности по причине неразвитости человеческого разума.

В прешествующий исторический период Средневековья истиной мог обладать лишь верующий человек, сама истина не могла быть представлена вне пределов феномена веры в Бога. Неверующий, таким образом, исключён из христианской истории, прибывает в онтологическом небытии⁵. В период Нового времени, чей основной философский пафос был выражен в эпоху Просвещения, напротив, религиозная вера в философском мышлении перестаёт являться необходимым условием для достижения истины, в некоторых философских концепциях они и вовсе становится «ложной формой сознания», в пределах которого невозможно открытие истины. Последняя становится достижима только посредством разума, рациональной, объективирующей мысли. Концепция мифа, сформулированная в дискурсе христианской философии, была нивелирована в период Нового времени благодаря разработанной Декартом идее «сомнения», которая сделала акты мышления доминирующими над актами веры.

В пределах очерченных выше границ философского понимания истины разворачивается анализ мифа у такого мыслителя как Дж. Вико, который говорит о том, что миф есть следствие «детства человечества». Вико сравнивает древнего человека, носителя мифологического сознания, с ребёнком, который не обладает способностью к абстрагированию, в силу чего одушевляет все природные, социальные и исторические явления. Итальянский мыслитель полагает, что миф это не выдумка, а специфический способ отражения исторической действительности, который обусловлен слабой развитостью человеческого рассудка. «Поэтическая мудрость – первая мудрость язычества – должна была начаться с метафизики, не рациональной и абстрактной метафизики современных учёных, так как они были совершенно лишены рассудка, но обладали сильными чувствами и могущественной фантазией»⁶. Миф, следовательно, есть один из этапов исторического прогресса, взаимосвязанного с развитием человеческого разума. В творчестве Дж. Вико возможно констатировать ту идею, которая будет характерна для всей рассматриваемой философской традиции учения о мифе, заключающуюся в том, что недостаток разума компенсируется избытком воображения. Также следует отметить, что история человечества передаётся в образе истории человеческой жизни, «исторический онтогенез» отражает в своём развитии «исторический филогенез». Сравнение древнего человека с ребёнком, мифологизирующим окружающий его мир, говорит о наличии идеи о преемственности между историческим прошлым и настоящим и служит метафорой прогресса.

Одним из видных деятелей эпохи Просвещения выступал Б. Фонтенель, чьё понимание соотношения истории и мифа также совпадало с указанной выше тенденцией. Согласно Фонтенелю, миф является продуктом человеческого воображения, которое доминирует над разумом. Так, деятель Просвещения пишет: «На заре человечества у народов, либо ничего не знавших о родовых традициях Сета, либо их не соблюдавших, варварство и невежество должны были быть столь велики, что мы теперь не можем себе этого даже представить»⁷. Именно подобная неразвитость человеческого разума, которая проявляет себя в невежестве, была причиной активной деятельности воображения, в ходе которой осуществлялась мифологизация действительности на определённом этапе человеческой истории. «Чем более люди невежественны и чем меньше у них опыта, тем скорее им всё представляется чудом.

Первые люди были склонны усматривать чудеса почти что во всём; и, поскольку отцы обыкновенно рассказывают своим детям всё виденное и совершённое, естественно, сказания эти были полны чудес»⁸.

Схожей интерпретационной модели придерживается и французский историк, один из основоположников теории фетишизма Шарль де Бросс. Он полагает, что «среди наиболее древних народов мира одни, совершенно дикие и грубые, погрязли во власти суеверной тупости и чтут эти странные земные божества, в то время как другие менее безрассудные, почитают солнце и звезды»⁹.

Таким образом, можно сказать, что для новоевропейской философской парадигмы характерным является представление о том, что актер истории – человек, а не Бог, как это было ранее, но при этом человек, который творит историю, должен обладать разумным началом, быть способным мыслить. В духе времени понимает телеологию истории И. Кант, который утверждает, что содержание всемирно-исторического процесса заключается в осуществлении замысла «природы относительно человеческого рода; под этим замыслом же он понимает полное развитие всех задатков, вложенных природой в человеческий род, и, прежде всего, главного из них – разумной человеческой способности»¹⁰. Неспособность и/или нежелание использовать свой собственный разум для познания окружающего человека мира и исторического прошлого маркируется как «несовершеннолетие». «Просвещение – это выход человека из состояния своего несовершеннолетия, в котором он находится по собственной вине. Несовершеннолетие есть неспособность пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-то другого»¹¹. Именно в период «несовершеннолетия» должна господствовать мифологическая форма понимания мира, т.е. «несамостоятельная». Хотя, здесь следует отметить, что, по Канту, «несовершеннолетие» определяется способностями самого человека преодолеть страх и лень, оно не есть неотъемлемый атрибут какой-либо культурно-исторической эпохи. Следовательно, лишь «совершеннолетний», тот, кто использует свой разум, способен понять истину, перестать мифологизировать. Сама же история существует лишь потому, что «человек – рациональное существо, и полное развитие его способностей требует исторического процесса»¹². Таким образом, после завершения развития разума человека завершается и история, в которой лишь и возможен миф как искажающая форма понимания действительности.

Получается, что история, в известной мере, движется самим разумом, исторические эпохи соотносятся с формами объективации духа, что находит своё наиболее яркое воплощение в философской системе Гегеля. Создатель «Феноменологии духа» вторит большей части своих предшественников и говорит о том, что миф есть исторический этап на прогрессивном пути мысли, характеризующийся неразвитостью человеческого разума. Миф, по мнению немецкого философа, является ступенью на пути развития Абсолютного духа, одним из начальных этапов его путешествия. Гегель пишет, что: «в эпоху, когда народы создавали свои мифы, они жили поэзией и поэтому осознали свои самые внутренние и глубокие переживания не в форме мысли, а в образах фантазии, не отрывая общих абстрактных представлений от конкретных образов»¹³. Миф, в философской системе Гегеля, выступает одним из этапов развития Абсолютного духа и вместе с ним человеческого разума. Причём необходимо отметить, что воображение есть то основание, на котором выстраивается миф и которым он порождается. Миф есть следствие нехватки рациональности, потому что её недостача компенсируется воображением.

Указанная тенденция новоевропейского анализа мифа в его взаимосвязи с историческим процессом, которую возможно обозначить как «рационалистическую», появляется хронологически первой в философской мысли Нового времени, но не является единственной. В качестве ответной реакции на рационализацию философского дискурса возникает течение Романтизма. Если рационалистическая тенденция признаёт возможность познания истины лишь за человеческим разумом, отрицая данную функцию у неразумного в целом, то романтики полностью переворачивают данное представление. Если та философская традиция, которая начинается от Декарта, говорит о том, что человек обладает онтологическим статусом только в той мере, в какой он рационален, то Романтизм ставит под сомнение данный тезис. Согласно его философии в человеке есть нечто, что превышает по своей значимости

Философия религии

разум и именно оно и предаёт своему обладателю онтологический статус и вместе с тем способность находить в истине, отображать, видеть её. В целом данное «не-что» возможно, обозначить концептом «иррациональное».

Удачно превосходство иррационального над рациональным было продемонстрировано в сказке Г.Х. Андерсена «Снежная королева». В произведении датского писателя «совершеннолетие» Кая представляется в негативном свете. По причине того, что два осколка зеркала попали в сердце и глаз Кая, он стал самостоятельно пользоваться своим разумом. «В сердце и в глаз ему попали два осколка дьявольского зеркала, в котором, как мы, конечно, помним, всё великое и доброе казалось ничтожным и гадким, а злое и дурное отражалось ещё ярче, дурные стороны каждой вещи выступали ещё резче»¹⁴. Именно по причине захваченности рациональностью Кай попадает в плен к Снежной королеве, так как не может вспомнить «Отче наш», поскольку в «уме у него вертелась одна таблица умножения»¹⁵. Примечательной является и та деятельность, которой занимается Кай в чертогах Снежной королевы – выкладывание из льдинок слова «Вечность», называемой королевой «холодными играми разума». Противоположностью Кая является Герда, которая есть выражение именно иррационального, чувственного начала, наделена силой воображения. В отличие от Кая она не забывает текст молитвы «Отче наш», что даёт возможность появиться в саду Снежной королевы легионам ангелов, уничтожившим её ледяное войско.

Переоценке в Романтизме, которая была намечена уже в философском творчестве Ж-Ж. Руссо, подвергается и идея прогресса. В философии Романтизма существует противоположная мысль о том, что «Золотой век» в существовании человеческого общества находится позади. Одной из доминирующих причин его завершения выступает, согласно мнению романтиков, чрезмерная рационализация мира, его «омертвление», что показано в философской сказке Андерсена: разум, рационализация не только представляется неспособным к постижению истины, но и является опасным для бытия человека как такового.

Одним из представителей течения Романтизма является Новалис, создатель концепции «магического идеализма». Характерным для его творчества является представление о наличии трансцендентной реальности, которая принципиально познаваема. В отличие от философской теории И. Канта, в которой трансцендентное не познаваемо, и мы можем достичь посредством нашего разума только границ интеллигибельности, Новалис считает, что трансцендентное возможно познать и на теоретическом уровне, посредством поэтического творчества. Именно поэзия может дать истинное знание об универсуме, так как она не разрывает общее, и частное как это делает дискурсивное познание, которое заключено в границы предметности и не способно осуществить познание вне этих феноменальных границ. Наиболее лаконично эта мысль была выражена Новалисом в его тезисе: «Поэт постигает природу лучше, нежели разум учёного»¹⁶. Задачей поэта выступает ухватить в материальном, событийном проявлении высшего, духовного трансцендентного. Новалис говорит о том, что ранее фигуры поэта и жреца были слиты в одну: «Поэт и жрец были вначале одно, и лишь последующие времена разделили их. Однако истинный поэт всегда оставался жрецом, так же, как истинный жрец – поэтом»¹⁷. Формой выражения трансцендентного начала, в том числе трансцендентного начала человеческой истории, выступает миф. Новалис пишет, что миф улавливает присутствие внемирного начала всюду: «странные начертания, принадлежащие к неисчислимым загадочным письменам, приметным повсюду: на крыльях, на яичной скорлупе, в тучках, снежинках, кристаллах, камнях различной формы... и в необычайных стечениях обстоятельств»¹⁸. Миф, таким образом, отображает истинное трансцендентное начало бытия. Если греки считали, что мышление отображает истинное бытие, христиане полагали, что истинное бытие даётся в вере, а представители рационалистической тенденции Нового времени оставляли право на постижение истинны за разумом, то романтики говорят о том, что иррациональное способно познать истинное бытие. Отсюда уверенность Новалиса в том, что трансцендентное начало может быть отражено в творчестве поэта-жреца посредством мифа.

Схожих позиций при анализе мифа придерживался Ф. Шлегель, который полагал, что миф является изначальной формой открытия «существа бесконечного

духа»¹⁹. Именно в мифе открываются истинные смыслы человеческого бытия в целом, недоступные разуму. Миф, следовательно, выходит за границы исторической темпоральности, т.к. он и есть адекватная форма отображения истины, то он возможен в любой период человеческой истории, по причине того, что отражённое им обладает качественной характеристикой вечности. В отличие от разума миф не вписан в границы прогресса, что даёт человеку возможность в любую историческую эпоху достичь истины через него. Ему нет необходимости улучшаться, включаться в процесс становления. Миф не есть искажённое отражение объектов мира, которое в ходе исторического процесса совершенствуется и улучшается, уточняясь, он изначально дан как форма внеобъектной истины. «Мифология необъяснима чисто идеальным отношением, в каком находится сознание к какому-либо предмету»²⁰.

Если миф не есть «ошибка» разума, которому не удаётся отразить истину, а истина не достижима разумом, который историчен и совершенствуется в ходе исторического развития, то миф может являться не только атемпоральным, но и получить примат над историей, стать тем условием, из которого она проистекает. Подобное понимание соотношения мифа и истории возможно встретить в философии мифологии Ф.И.В. Шеллинга. Так, немецкий философ пишет, что: «Народ обретает мифологию не в истории, наоборот, мифология определяет его историю, или, лучше сказать, она *не* определяет историю, а есть его судьба»²¹. Мифология народа есть тот фундамент, на котором возникает самосознание народа, отличающее его от всех прочих, и именно после этого он вступает в историю, становится историческим. Самосознание, чьим основанием и хранителем является мифология, предопределяет поведение народа-индивида на исторической арене. Саму мифологию фундирует, согласно Шеллингу, религиозный инстинкт, нечто такое, что всегда уже есть, природа человека. Здесь следует согласиться с Д.В. Пивоваровым, который указывает на то, что: «Слово „природа“ обозначает: 1) всё искусственное – то, что раскрывается из себя, подобно раскрытию бутона розы, и растёт само по себе, вне власти человека; 2) выведение себя наружу из утаённого и превращение в самостоятельное целое»²².

Таким образом, можно заключить, что философская мысль Нового времени в своём понимании природы мифа и его места в историческом процессе условно делится на два направления – «рационалистическое» и «иррациональное». В основании обоих лежит представление новоевропейской философии о прогрессе человеческого разума, а также о том, что именно в его компетенции отобразить истину объективного мира, в том числе исторической реальности. Представители первого направления говорят о том, что миф есть первоначальный этап исторического прогресса, неразрывно взаимосвязанного с развитием разума. Мыслители, относящиеся ко второму направлению, указывают на то, что миф атемпорален по своей природе и может являться условием для превращения народа из неисторического в исторический, т.е. миф предшествует истории и является одним из её оснований.

Библиографический список

1. Андерсен Г.Х. Снежная королева. – М.: Крон-Пресс, 1996 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://lib.ru/TALES/ANDERSEN/korolewa.txt> (дата обращения 06.08.2014).
2. Бросс де Ш. О фетишизме. – М.: Мысль, 1973. – 207 с.
3. Вико Дж. Основание новой науки об общей природе наций. – Л.: Художественная литература, 1940. – 619 с.
4. Гегель Г.В.Ф. Эстетика. В 4-х т. Т. 2. – М.: Искусство, 1969. – 326 с.
5. Декарт Р. Первоначала философии // Декарт Р. Соч. в 2 т. Т. 1. – М.: Мысль, 1989. – 654 с.
6. Кант И. Ответ на вопрос: что такое Просвещение? // Кант И. Соч. на нем. и рус. яз. Т. 1. – М.: Издательская фирма АО «Ками», 1993. – 586 с.
7. Коллингвуд Р. Дж. Идея истории. Автобиография. – М.: Наука, 1980. – 485 с.
8. Литературные манифесты западноевропейских романтиков. – М.: Московский университет, 1980. – 630 с.
9. Малер-Матязова Е. «Что такое Просвещение?» – (философский ответ И.Канта и вопрос М.Фуко) // Форум молодых кантоведов. – М.: ИФ РАН, 2005 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://iph.ras.ru/page49272857.htm> (дата обращения 07.08.2014).

Философия религии

10. Найдыш В.М. Мифология. – М.: Конкурс, 2009. – 432 с.
11. Новалис. Гимны к ночи. – М.: Энигма, 1996. – 192 с.
12. Пивоваров Д.В. Об универсальной дефиниции религии, двух уровнях религиозности и основном вопросе религии // *Религиоведение*. – 2014. – № 2. – С. 76–89.
13. Фонтенель Б. О происхождении мифов // Фонтенель Б. Рассуждение о религии, природе и разуме. – М.: Мысль, 1979. – 305 с.
14. Хайдеггер М. Время картины мира // *Время и бытие: статьи и выступления*. – М.: Республика, 1993. – 447 с.
15. Шеллинг Ф.И.В. Введение в философию мифологии // *Сочинения в 2 т. Т. 2*. – М.: Мысль, 1987. – 636 с.

¹ Найдыш В.М. Мифология. – М.: Конкурс, 2009. – С. 148.

² Хайдеггер М. Время картины мира // *Время и бытие: статьи и выступления*. – М.: Республика, 1993. – С. 41–63.

³ Декарт Р. Первоначала философии // Декарт Р. Соч. в 2 т. Т. 1. – М.: Мысль, 1989. – С. 317.

⁴ Коначева С.А. Истина бытия и исторический опыт божественного в философии позднего Хайдеггера // *Эпистемология & Философия науки*. – 2010. – № 1. – С. 173–188.

⁵ Гуляихин В.Н., Романов А.И. Христианская традиция в интерпретации исторического факта // *Сб. науч. ст.: Философские беседы*. – 1995. – Вып. 3 – С. 29–33.

⁶ Вико Дж. Основание новой науки об общей природе наций. – Л.: Художественная литература, 1940. – С. 132.

⁷ Фонтенель Б. О происхождении мифов // Фонтенель Б. Рассуждение о религии, природе и разуме. – М.: Мысль, 1979. – С. 190.

⁸ Там же.

⁹ Бросс де Ш. О фетишизме. – М.: Мысль, 1973. – С. 97.

¹⁰ Малер-Матязова Е. «Что такое Просвещение?» – (философский ответ И. Канта и вопрос М. Фуко) // *Форум молодых кантоведов*. – М.: ИФ РАН, 2005 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://iph.ras.ru/page49272857.htm> (дата обращения 07.08.2014).

¹¹ Кант И. Ответ на вопрос: что такое Просвещение? // Кант И. Соч. на нем. и рус. яз. Т. 1. – М.: Издательская фирма АО «Ками», 1993. – С. 127.

¹² Коллингвуд Р. Дж. Идея истории. Автобиография. – М.: Наука, 1980. – С. 95.

¹³ Гегель Г.В.Ф. Эстетика. В 4-х т. Т. 2. – М.: Искусство, 1969. – С. 21–22.

¹⁴ Андерсен Г.Х. Снежная королева. – М.: Крон-Пресс, 1996 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://lib.ru/TALES/ANDERSEN/korolewa.txt> (дата обращения 06.08.2014).

¹⁵ Там же.

¹⁶ Литературный манифест западноевропейских романтиков. – М.: Московский университет, 1980. – С. 94.

¹⁷ Там же. – С. 90.

¹⁸ Новалис. Гимны к ночи. – М.: Энигма, 1996. – С. 71.

¹⁹ Шлегель Ф. Эстетика. Философия. Критика. В 2-х т. Т. 1. – М.: Искусство, 1983. – С. 49.

²⁰ Шеллинг Ф.И.В. Введение в философию мифологии // *Сочинения в 2 т. Т. 2*. – М.: Мысль, 1987. – С. 224.

²¹ Там же. – С. 213.

²² Пивоваров Д.В. Об универсальной дефиниции религии, двух уровнях религиозности и основном вопросе религии // *Религиоведение*. – 2014. – № 2. – С. 76–89.

References

1. Najdysh V.M. *Mifologija* [Mythology]. Moscow, Konkurs, 2009, P. 148.
2. Heidegger M. *Sein und Zeit*, 1927 (Russ. ed.: Haidegger M. *Vremja kartiny mira*. Moscow, Respublika, 1993, pp. 41–63).
3. Descartes R. *Pervonachala filosofii* [Principles of Philosophy]. Moscow, Mysl, 1989, P. 317.
4. Konacheva S.A. *Jepistemologija & Filosofija nauki* [Epistemology & Philosophy of Science]. Moscow, Institut filosofii RAN, 2010, No. 1, pp. 173–188.
5. Guljaihin V.N., Romanov A.I. *Filosofskie besedy* [Philosophical Conversations]. Volgograd, Peremena, 1995, No. 3, pp. 29–33.
6. Vico G. *Osnovanie novoj nauki ob obshhej prirode nacij* [The New Science of Giambattista Vico]. Leningrad, Hudozhestvennaja literatura, 1940, P. 132.
7. Bernard Le Bovier de Fontenelle. *O proishozhdenii mifov* [On the Origin of Myths]. Moscow, Mysl, 1979, P. 190.
8. Charles de Brosses. *O fetishizme* [On Fetishism]. Moscow, Mysl, 1973, P. 97.
9. Maler-Mat'jazova E. *Forum molodyh kantovedov* [Forum of Young Kant's Researchers]. Moscow, Institut filosofii, 2005. Available at: <http://iph.ras.ru/page49272857.htm> (accessed 07.08.2014).
10. Kant I. *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, 1784 (Russ. ed.: *Otvet na vopros: chto takoe Prosveshhenie?* Moscow, Izdatel'skaja firma AO «Kami», 1993, P. 127).
11. Collingwood R.G. *The Idea of History*, 1993 (Russ. ed.: *Ideja istorii. Avtobiografija*. Moscow: Nauka, 1980, P. 95).
12. Hegel G.W.F. *Vorlesungen über die Ästhetik*, 1835 (Russ. ed.: *Estetika*. Moscow, Iskusstvo, 1969, pp. 21–22).

13. Andersen H.C. *Snezhnaja koroleva* [The Snow Queen]. Moscow, Kron-Press, 1996. Available at: <http://lib.ru/TALES/ANDERSEN/korolewa.txt> (accessed: 06.08.2014).
14. Andersen H.C. *Snezhnaja koroleva* [The Snow Queen]. Moscow, Kron-Press, 1996. Available at: <http://lib.ru/TALES/ANDERSEN/korolewa.txt> (accessed: 06.08.2014).
15. *Literaturnyj manifest zapadnoevropejskih romantikov* [Literary Manifesto of Western Romantics]. Moscow, Moskovskij universitet, 1980, P. 94.
16. *Literaturnyj manifest zapadnoevropejskih romantikov* [Literary Manifesto of Western Romantics]. Moscow, Moskovskij universitet, 1980, P. 90.
17. Novalis. *Gimny k nochi* [Hymns to the Night]. Moscow, Jenigma, 1996, P. 71.
18. Schlegel F. *Jestetika. Filosofija. Kritika* [Aesthetics. Philosophy. Criticism]. Moscow, Iskusstvo, 1983, P. 49.
19. Schelling F.W.J. *Vvedenie v filosofiju mifologii* [Introduction to the Philosophy of Mythology]. Moscow, Mysl, 1987, P. 224.
20. Schelling F.W.J. *Vvedenie v filosofiju mifologii* [Introduction to the Philosophy of Mythology]. Moscow, Mysl, 1987, P. 213.
21. Pivovarov D.V. *Religiovedenie* [Study of Religion]. Blagoveschensk, Makro-S, 2014, No. 2, pp. 76–89.



Канаков Д.В.

Проблема религиозного догматизма в зарубежных исследованиях



Д.В. Канаков

Аннотация. В статье рассматриваются основные аспекты изучения проблемы религиозного догматизма зарубежными авторами. Анализ результатов исследовательской деятельности западных учёных позволяет утверждать, что в их исследованиях религиозный догматизм предстаёт как феномен, который содержит в себе предметную, идеологическую и психологическую составляющие. Автор обобщает, что, несмотря на достоинства, состоящие главным образом в накоплении богатого эмпирического материала конкретно-социологических исследований, зарубежные работы обнаружили трудности в интерпретации полученных данных, поэтому эти работы необходимо дополнить отечественными исследованиями, которые помогут теоретически осмыслить накопленный эмпирический материал иностранных исследователей.

Ключевые слова: религиозный догматизм, догматизм, религия, шкала догматизма

Проблема религиозного догматизма в контексте трансформации религиозности в последние десятилетия стала объектом внимания некоторых западных исследователей. Так, религиозный догматизм достаточно подробно рассматривается в связи с проблемой измерения уровня религиозности¹.

Американский исследователь польского происхождения Мильтон Рокич (1918–1988) в противовес авторам классической модели «теории авторитарной личности», которые для определения основных черт такой личности создали F-шкалу (где F обозначает «фашизм»), предложил модель «догматической личности», т.к. полагал, что модель догматизма более объективно описывает авторитаризм и нетерпимость в мышлении. М. Рокич попытался заложить основы для изучения феномена догматизма «... в различных областях человеческой деятельности – политической, религиозной и научной»². В частности, исследователь предложил тесты по измерению догматизма – шкалу догматизма (Dogmatism scale), что вошло в научную литературу как шкала догматизма Рокича (Rokeach's Dogmatism Scale). В своих работах автор приводит сведения по измерению догматизма³, а также данные по индивидуальным особенностям догматизма среди студентов США, Австралии и Израиля⁴, по устойчивости к изменению ценностей «догматической личности»⁵.

М. Рокич определяет догматизм максимально широко, а именно: «... как относительно ограниченный способ мышления, оперирующий убеждениями, утверждающими и отрицающими что-либо в отношении действительности, образованными вокруг центральной группы убеждений, обладающих абсолютным авторитетом, что, в свою очередь, обуславливает общую систему взглядов для конфигурации её составных элементов (framework for patterns), по которым другие убеждения принимаются либо отбрасываются»⁶. Исследователь выделяет три взаимосвязанные основные свойства догматизма: невосприимчивость познавательных функций к новому (closed cognitive systems), общий авторитаризм и полная нетерпимость в мышлении⁷, что, по существу, представляет собой развитие его предыдущих идей⁸. Однако максимально широкое определение фактически приводит М. Рокича к размыванию понятия догматизма. Заслуга автора – в самой постановке проблемы

научного исследования феномена догматизма как отдельной области исследования (research project on the phenomenon of dogmatism) в западной науке, в признании того, что догматизм проявляется не только в религиозной и политической сферах, но и в других областях культуры, в попытке определения концептуального аппарата феномена догматизма⁹. Рокич выделяет институциональный и неинституциональный аспекты догматизма. В развёрнутом виде он представил результаты своих исследований в книге «Восприимчивое и невосприимчивое мышление»¹⁰, где, в частности, предложил тесты по измерению догматизма – шкалу догматизма (Dogmatism scale), а именно форму «D» (Form D), состоящую из 66 пунктов (items), и «окончательную» форму «Е» (final Form E), содержащую 40 «лучших» пунктов (best items) из формы «D»¹¹. По мнению исследователя, шкала догматизма определяет степени восприимчивости или невосприимчивости мышления к новому, авторитаризма и нетерпимости в системе убеждений респондентов. По существу, автор даёт психологическую интерпретацию догматизма как защитной реакции в состоянии угрозы (defence against anxiety). Структура систем убеждений (belief systems) в шкале догматизма ранжируется по степеням от восприимчивого (open-mindedness) мышления до невосприимчивого (closed-mindedness). Таким образом, мы видим в методологии Рокича, что он опирается на идеологему так называемого «открытого общества».

По существу, определение догматизма Рокичем применимо только к субъективно-психологической характеристике консервативной позиции в политической, экономической и религиозной областях. К тому же подход Рокича упускает из вида социальную природу догматизма. Применительно к области религии определение американского исследователя имеет тот недостаток, что догматизм сводится к узкой, субъективно-психологической, консервативной характеристике религиозного сознания; при этом совершенно игнорируется тот факт, что догматизм как атрибут (основное свойство) религиозного сознания обнаруживает себя в различных формах религиозности, а не только в «ортодоксально-консервативных» формах. Таким образом, до того, как перейти к конкретно-социологическим исследованиям религиозного догматизма, необходимо определить, уточнить его понятие и рассмотреть его как целостное явление в религиозной жизни. Необходимо провести философско-религиоведческий анализ феномена религиозного догматизма. Только определив онтологические основания данного явления, можно переходить в дальнейшем к конкретно-социологическим исследованиям религиозного догматизма.

Научный метод М. Рокича был поддержан рядом западных исследователей. Так, некоторые исследователи приводят «дополнительные сведения» (additional data) в пользу достоверности (reliability) и точности (validity) шкалы Рокича¹². Другие исследователи используют шкалу догматизма Рокича не только в отношении взрослых (adults), но и для характеристики системы взглядов подростков (adolescents)¹³. Общий вывод состоит в том, что шкала пригодна (suitable) в отношении старшеклассников (high-school students) для понимания системы взглядов и поведения подростков¹⁴. Третьи используют шкалу догматизма в работе с детьми младших классов¹⁵. В плане теоретической поддержки методологии измерения догматизма следует указать некоторые относительно недавние работы¹⁶, которые прекрасно иллюстрируют актуальность исследований по проблеме догматизма, даже если сами авторы используют «обновлённый» (updated) вариант шкалы догматизма¹⁷.

Несколько позднее после выхода работ М. Рокича и первых одобрительных откликов о его «методологии догматизма» в описании «авторитарного» и «нетерпимого» типа мышления наметилась критика предложенной шкалы догматизма. Её обвиняли в избирательности и смещения в сторону «правоконсервативной позиции»¹⁸. Так, например, отмечается, что ряд пунктов в шкале догматизма Рокича соответствуют «правоконсервативной» политической позиции (right/conservative orientation). Авторы справедливо объясняют это тем, что в 50-е годы, когда Рокич формулировал свой подход, соответствие отдельных пунктов в шкале догматизма «правоконсервативной позиции» не было столь очевидным (pronounced), а при измерении психологических структур невозможно полностью освободиться от собственной системы убеждения¹⁹. Признаётся, что отдельные пункты (items) шкалы догматизма в своём содержании несвободны от определённых идеологических клише и неспособны отвлечься от определённого (читай: идеологического) типа мышления²⁰. Отмечается,

Философия религии

что в целом шкала Рокича несвободна от политической предвзятости, поэтому одни пункты отражают (categorized) «правоконсервативную позицию», другие – «либеральную» (объединённую с «левой»)²¹. С другой стороны, ряд авторов утверждает, что шкала догматизма Рокича отражает не столько либеральную позицию, сколько действительные различия в отношении догматизма между консервативной и либеральной позициями²². Авторы вслед за М. Рокичем утверждают, что либеральная позиция менее догматична, чем позиция консерваторов²³. Хотя признаётся, что более низкие оценки либералов в сравнении с консерваторами по шкале догматизма свидетельствуют, что шкала способна побудить респондента рассматривать тест и реагировать (react) на его вопросы (items) как на измерение политических убеждений, а не измерение свободного от идеологием (ideology-free) догматизма²⁴.

Другие критики отмечали социальную предпочтительность некоторых граф в шкале²⁵. Как следствие этой критики, как правило, со стороны психологии, отмечается возможная предвзятость ответов со стороны респондентов. Так, австралийский психолог и социолог Джон Рэй полагает, что шкала догматизма Рокича может отражать психологическую склонность к уступчивости, молчаливому соглашательству (acquiescent tendency) и в таком виде характеризовать скорее уступчивость, чем догматичность²⁶. Поэтому автор предлагает свой «сбалансированный» вариант шкалы (Balanced 'D' Scale) и вводит новые показатели²⁷. Следует отметить, что австралийский исследователь выступил наиболее активным критиком концепции «авторитарной личности». Аналогичные соображения высказывались и ранее²⁸. Как недостаток отмечалось структурное тождество (structurally identical) шкалы догматизма Рокича со шкалой авторитаризма (F scale) и отсюда уязвимость (vulnerable) к смещению (bias) при ответах респондентов²⁹. Этим обстоятельством, на наш взгляд, обусловлена отмечаемая иногда в литературе близость некоторых результатов конкретно-социологических исследований догматизма и авторитаризма³⁰.

В середине 90-х гг. канадский исследователь Б. Альтемейер предложил свой вариант шкалы догматизма (DOG Scale)³¹. Однако предложенный вариант шкалы догматизма не получил однозначной поддержки среди других исследователей³². Отдавая должное DOG Scale, исследователи отмечают, что только будущее покажет, сможет ли подход Б. Альтемейера к исследованию догматизма вытеснить научный подход М. Рокича, а пока исследователи не готовы отказаться от последнего³³. Следует также специально отметить, что в отечественной литературе концепция и шкала догматизма М. Рокича специально не анализировалась. В очень краткой форме в общих лекциях по методологии социальных исследований указывались недостатки научного подхода Рокича, в частности, отмечалось, что «... мышление общительных, коммуникабельных людей считается “открытым” (читай: восприимчивым кновому), а сдержанных и молчаливых – “закрытым” (читай: невосприимчивым)», что не соответствует действительным идеологическим позициям³⁴. Кроме того, в отечественном религиоведении в области психологии религии не остались без внимания попытки М. Рокича выявить общие закономерности между принятой системой ценностей и социальным поведением верующих американцев³⁵, что косвенным образом затрагивает понимание Рокичем структуры личностных убеждений, относимых им к «догматическим».

В западной науке догматизм рассматривается с учётом предметных носителей догматизма: верующих, школьников, политиков и т.д. Западные исследования захватывают предметную, идеологическую и психологическую стороны религиозного догматизма. Вкратце указанные исследования могут быть классифицированы по следующим направлениям:

1. Исследования по различным конфессиям. Так, в частности, сам М. Рокич на основе исследований среди студентов Мичиганского госуниверситета, колледжа в Нью-Йорке приводит сведения о большей степени догматизма среди католиков в сравнении с протестантами³⁶. Другие исследователи отмечают большую склонность к догматизму протестантов в сравнении с католиками; делается общий вывод о большем догматизме в среде протестантов и иудеев в сравнении с католиками и свободомыслящими (nonbelievers). При этом отмечается, что внутри сравниваемых групп значительных различий между католиками и свободомыслящими, с одной стороны, и протестантами и иудеями – с другой, по степени догматизма нет³⁷. Сами

авторы не объясняют этого, а просто констатируют это как факт, отмечая только связь частоты посещения церкви (от 0 до 4 и выше в месяц) и степени догматизма у верующих. Часть исследователей в среде католиков и протестантов существенной разницы по шкале догматизма не обнаружили³⁸.

2. Исследования по различным деноминациям. Проблема догматизма изучается не только в отношении различных конфессий, но и в отношении различных деноминаций в рамках одной конфессии⁴⁰. В частности, отмечается, что «унитарии значительно ... менее догматичны, чем баптисты»⁴¹.

3. Исследования по социальным группам. В более широком смысле конкретно-социологические исследования подтверждают обратную зависимость (inverse relationships) между догматизмом и социально-экономическим положением референтов⁴². В западной литературе на основе конкретно-социологических исследований иногда даже выделяют особую «группу высокого уровня догматизма» (the High-dogmatic group), референты которой отличаются нетворческим (uncreative), шаблонным (routine) и консервативным (conventional) характером мышления⁴³.

4. Исследования по половозрастным группам. Одни работы подтверждают гипотезу об отсутствии различий по шкале догматизма по «гендерному» признаку, зато отмечается зависимость догматизма от возраста (в большей степени к нему склонны люди в более юном – до 25 лет, и зрелом возрасте – старше сорока лет) и образовательного уровня⁴⁴. В другой работе, где рассматриваются девочки и мальчики (девушки и юноши) от 8 до 16 лет, в отношении лиц женского пола «подтверждается» мнение о сравнительно более высокой степени религиозности в убеждениях по сравнению с лицами мужского пола. Также отмечается постоянное снижение (persistent decline) в указанном возрастном диапазоне религиозности (в отношении христианства) учеников государственных школ (non-churchrelated state maintained schools) в Восточной Англии. С другой стороны, признаётся ограниченность полученных данных и необходимость проведения подобного исследования в других местах⁴⁵.

5. Психологические и социально-психологические исследования⁴⁶. Общим основанием психологических исследований религиозного догматизма является то, что догматизм понимается как один из аспектов религиозной личности⁴⁷. Одни исследователи утверждают, что догматизм свойственен различным типам личности, но проявляется у них по-разному⁴⁸. Другие на основе анализа ответов 442 студентов (female undergraduate students) Уэльского колледжа отмечают более высокие показатели догматизма (higher dogmatism scores) у экстравертов в сравнении с интровертами⁴⁹. Существует также мнение, что догматизм является свойством определённого психологического типа и проявляется больше у экстравертов, страдающих неврозом (neurotic extraverts); поэтому, когда учитываются «гендерные» различия и личностные особенности респондентов, то значимой связи между христианством и догматизмом не существует⁵⁰. Правда, такое сугубо «психологическое» объяснение феномена религиозного догматизма обнажает авторское стремление нивелировать значение догматизма, что характерно, в первую очередь, для «конфессионального религиоведения», о чём будет сказано ниже. «Психологизм» в объяснении догматизма только скрывает действительное положение вещей и не отвечает на вопрос, почему именно форма данного типа личности характерна догматизму, а не для другого? В крайних формах (reinforced, досл. «повышенной жесткости», «железобетонный» или «усиленный»; термин заимствуется из философии К. Поппера) догматизм как форма не критического мышления сопоставляется с паранойей, выявляются их общие и отличительные особенности⁵¹. В частности, общим признаётся то обстоятельство, что в обоих случаях отсутствует процедура проверяемости (lack of testability); однако признаётся, что не критичность в случае паранойи проистекает из других в отличие от догматизма логико-познавательных особенностей мышления больного человека⁵². В социально-психологических исследованиях на методологических основаниях так называемой «эволюционной психологии», в частности, обобщается, что «... догматизм не обязательно эволюционно невыгоден»⁵³, другими словами, возникнув в ходе эволюции как явление сознания догматизм может содержать в себе некоторые полезные функции. К числу социально-психологических работ следует также отнести исследования, посвящённые выявлению связи религиозного

догматизма с религиозной деятельностью. Например, отмечается, что догматически настроенные верующие (dogmatic scorers) менее настроены (oriented) на текущие изменения в католической литургии, чем недогматические миряне (laumen)⁵⁴. Другие исследователи не видят непосредственной связи между догматизмом и религиозной активностью субъекта. Религиозная деятельность, как и вообще религиозность, согласно приводимым социологическим данным, определяется скорее страхом смерти, который может определять и догматизм⁵⁵. Таким образом, вывод об отсутствии непосредственной связи между догматизмом и религиозной активностью оказывается натянутым, тем более, что такая связь отмечается у отдельных групп верующих (баптистов), а сами авторы признают необходимость проверки исследования на других (и не только) религиозных группах⁵⁶. Данные этого исследования вступают в некоторое противоречие с другими работами, согласно которым отмечается, что среди детей и подростков, участвующих в религиозной практике (деятельности) вырабатываются религиозные убеждения⁵⁷.

6. Разработка и использование на базе методологии и инструментария М. Рокича собственной исследовательской стратегии при рассмотрении феномена догматизма. Например, для «адаптации» шкалы догматизма в работе с детьми в начальной школе (elementary school)⁵⁸. Разрабатываются сокращённые и расширенные по содержанию формы на основе шкалы Рокича. В частности, была предложена сокращённая шкала из 20 пунктов (items)⁵⁹, поскольку было высказано осторожное, но обоснованное мнение, что концепция Мильтона Рокича не применялась в значительном количестве полевых исследований (field studies)⁶⁰. Из шкалы, состоящей из 48 пунктов, предлагается использовать 20⁶¹. Существует шкала догматизма из 50-ти пунктов⁶². Из числа последних работ следует указать на шкалу из 23-х пунктов⁶⁴. К указанному направлению исследования феномена догматизма следует отнести работы, в которых шкалы (тесты) по измерению догматизма сопоставляются с другими тестами. Например, с конкретным психологическим «личностным опросником» (personality inventory) – EPI (аббревиатура от Eysenck Personality Inventory)⁶⁴. Показатели догматизма также используются, когда исследуют устойчивость к неопределённости (ambiguity tolerance), непереносимость неопределённости ситуации (intolerance of ambiguity) и сопоставляют получаемые данные с частотой посещения религиозных организаций (church attendance)⁶⁵. Шкалы по измерению догматизма сопоставляются со шкалами по измерению консервативных убеждений⁶⁶. Догматизм также сопоставляется с политическим консерватизмом, психологической гибкостью (rigidity) чиновников американского внешнеполитического ведомства (American foreign policy officials)⁶⁷. В политологическом измерении в целом проблема догматизма рассматривается в связи с отношением респондентов к использованию ядерного оружия⁶⁸, а также в связи с влиянием религиозного догматизма (протестантов) на политические процессы, например, евроинтеграции⁶⁹. В частности, отмечается, что готовность к использованию оружия массового уничтожения зависит от степени догматизма человека (наряду с зависимостью от психического развития, обусловленного воспитанием, от сформированного образа внешнего врага и т.д.)⁷⁰. С другой стороны, в тех же исследованиях отмечается, что в политике экстремистские и радикальные течения не более догматичны, чем более умеренные течения⁷¹. Сокращённая форма шкалы догматизма Рокича сопоставляется с DOG Scale, а DOG Scale как альтернатива измерению догматизма сопоставляется с другими шкалами⁷². Признаётся, что для решения проблемы религиозного догматизма необходимо использовать другие тесты⁷³.

7. Исследования в области «конфессионального религиоведения». Со стороны ряда исследователей, прежде всего теологов и конфессиональных авторов, был поставлен вопрос о правомерности применения понятия и шкалы догматизма, разработанных М. Рокичем, по отношению к христианам. Одним «тщательный анализ элементов в шкале догматизма позволяет предположить, что некоторые из указанных пунктов отражают предубеждение к историческому вероучению христиан...»⁷⁴. Другие более осторожно высказываются о «возможной предвзятости» шкалы догматизма Рокича в отношении доктринально строгой позиции христиан⁷⁵. Ряд авторов утверждают о малой пригодности (applicability) концептуальных положений Рокича и его шкалы для характеристики взглядов «приверженцев Библии» (Bible-believers),

прежде всего христиан, поскольку ценностные предпосылки теории Рокича, на основе которых он сформулировал своё понятие догматизма и разработал шкалу для его измерения, отличаются от «библейских ценностей» (value-statements in the Bible, Biblically oriented values)⁷⁶. В обоснование этого взгляда приводится содержательный анализ (content analysis) шкалы догматизма Рокича в отношении «библейских ценностей»⁷⁷. Хотя эти возражения высказываются относительно применимости теории Рокича к христианскому мировоззрению (Bible-believers), эта критика представляется обоснованной в отношении применимости концепции Рокича к феномену религиозного догматизма вообще. По существу, эти авторы указывают на слабую теоретическую проработку теории М. Рокича и несвободу его концепции от собственной мировоззренческой позиции как сторонника либеральной идеологии. Иногда конкретно-социологические работы используются в религиозной пропаганде. Так, например, англиканский теолог, профессор и священник Лесли Дж. Френсис пытается опровергнуть распространённое, по его словам, предубеждение (popular accusation, accusation досл. – обвинение), что религиозная вера и невосприимчивость мышления к новому (closed mind) сопровождают друг друга (go hand in hand)⁷⁸. В частности, на основе опроса 802 школьников обоего пола в возрасте 15–16 лет сообщается, что при прочих равных условиях, когда исключаются половые и психологические различия, никакой связи между принадлежностью к христианству и догматизмом не обнаруживается⁷⁹. В целом для указанного автора характерно вполне «конфессиональное» стремление к нивелированию роли догматизма в религии. Поэтому теологи, имеющие отношение к образованию, утверждают, что между религиозной верой и догматизмом значимой связи не существует⁸⁰, фактически подводя итоги исследований под свои конфессиональные установки. Иногда исследования в области «конфессионального религиоведения» по проблеме догматизма содержат противоречивые выводы. Так, например, ряд преподавателей христианского колледжа гуманитарных наук (Christian liberal arts college) отмечают, с одной стороны, догматизм у своих учеников, а с другой, – «развитие глубокой созерцательной христианской веры» (developing a thoughtful Christian faith), свой долг (commitment) видят в том, чтобы помогать студентам развиваться в направлении (in a way) «... снижения степени догматичности мышления, не нивелируя при этом ведущей (читай: основной, т.е. догматической) истины евангельских христиан [дословно «библейского христианства», но речь именно о евангелистах]», а также делают вывод о необходимости «научно-познавательной открытости новым идеям» (epistemological openness) «... в поисках окончательной истины ... (search for ultimate truth)», что ведёт к исчезновению догматизма (resulting lack of dogmatism)⁸¹. Правда, необходимость такой «открытости» признаётся только при условии сохранения выбранной позиции на определённых философских предпосылках (ontological commitments)⁸², т.е. на основе верности «Евангельскому христианству». Обоснованию этого служат многочисленные ссылки на Писание, согласно которому, по мнению верующих исследователей, христианство – «интеллектуальная религия»⁸³, и «... содержит в себе познавательный аспект, который в зрелых христианах (курсив наш – Д.К.) должен привести к открытости системы представлений, лежащих в основе мышления»⁸⁴. Авторы даже делают следующее обобщение: «Таким образом, христианское учение о человеческой греховности логически предполагает *сознательные усилия* со стороны верующих христиан *быть восприимчивыми* (читай: недогматичными) в мышлении (курсив наш – Д.К.)»⁸⁵. Правда, такая «восприимчивость мышления» (openmindedness) ставится в зависимость от веры в существование бога, что по мысли верующих исследователей освобождает религию от догматизма. Однако в действительности конкретно-социологические исследования подтверждают гипотезу о связи степени догматизма скорее с образовательным уровнем, чем с менее интенсивной и «зрелой» религиозной верой. Исследования выявили, что чем ниже уровень образования, тем выше степень догматизма⁸⁶, и наоборот, чем выше образовательный уровень, тем ниже религиозный догматизм респондентов⁸⁷. С другой стороны, исходя из этих данных, видно, как, начиная с юности и до 25 лет, степень догматизма у референтов снижается, однако в пожилом возрасте, начиная с сорока лет и старше, она опять повышается, причём наиболее высокий уровень догматизма отмечается в среде пожилых людей после 61 года⁸⁸. В отечественной литературе

Философия религии

половозрастная динамика религиозности также анализировалась⁸⁹, при этом выводы были аналогичны выводам зарубежных исследований. Указанные исследования по вопросу корреляции догматизма с образовательным уровнем согласуются с другими, в которых на основе конкретно-социологических исследований, в частности, обобщается, что, когда опросные группы верующих и свободомыслящих не дифференцируются по уровню образованности и профессиональному статусу, то «... догматизм равномерно распространён по всему населению...»⁹⁰.

Из иностранных работ следует упомянуть также сборник статей «Догматизм: рассуждение об обращении теологов с теологией», где проблема догматизма рассматривается исключительно с теологической позиции⁹¹, а также диссертацию М. Шнайдера на соискание учёной степени доктора наук под названием: «Ценности, установки, поведение: эмпирический вклад Рокича в теорию ценностей в области политических установок и политического поведения», где догматизм затрагивается применительно к проблеме ценностных установок поведения⁹².

Таким образом, в западных исследованиях религиозный догматизм предстаёт перед нами как феномен, который содержит в себе предметную, идеологическую и психологическую составляющие. Несмотря на достоинства, состоящие главным образом в накоплении богатого эмпирического материала конкретно-социологических исследований, указанные работы обнаружили трудности в интерпретации полученных данных, что отразилось в противоположных выводах, к которым нередко приходят западные авторы. Сами выводы, несмотря на богатый материал, носят абстрактный, оторванный от конкретной действительности, характер.

В качестве примера абстрактного понимания феномена догматизма, несмотря на хороший материал конкретно-социологического исследования, целесообразно привести одно суждение в западной литературе, в котором высказывается общее мнение о зависимости догматизма в своих проявлениях в различных деноминациях (*interdenominational differences in dogmatism*) только от культуры⁹³, т.е. фактически высказывается общее, абстрактное суждение о культурологических основаниях догматизма, при этом гносеологические, психологические и социумные основания догматизма не раскрываются. По существу, в западных работах авторы понимают догматизм исключительно как психологическое («когнитивное» в их терминологии⁹⁴) явление, т.е. как абстрактное свойство сознания отдельных индивидов, полностью игнорируя социальный аспект этого явления. К этому ограниченному спектру использования теоретической конструкции догматизма следует отнести и философские исследования, где догматизм понимается как основанная на принципе «на первый взгляд» (*prima facie*) познавательная процедура интуитивного обоснования (*intuitive justification*) убеждений⁹⁵, т.е. когда «при прочих равных условиях» познающий субъект принимает на веру без процедуры логического обоснования те или иные «истины» в силу их очевидности для него. Такой методологический подход обуславливает тот факт, что вопрос об изучении гносеологических, психологических и социумных оснований догматизма попросту не ставится⁹⁶. При этом следует отметить, что косвенно западные авторы иногда признают важность и главенство, например, социально-экономических предпосылок в формировании догматизма, в том числе религиозного. В частности, отмечается изменение обусловленных религиозным догматизмом представлений протестантов в отношении европейской интеграции под влиянием социально-экономических причин⁹⁷. Зависимость догматизма от социально-экономических причин выражается, по мнению авторов, в том, что во время социально-экономических кризисов наблюдался рост религиозного догматизма в форме большего влияния «авторитарных церквей» (*authoritarian churches*)⁹⁸. А в некоторых исследованиях даже ставится, по существу, вопрос о социально-психологических факторах формирования религиозного догматизма, т.е. фактически поднимается вопрос о социумных и психологических основаниях догматизма. В частности, на основе конкретно-социологических данных обобщается, что те «... религиозные люди, которые в большей степени связаны межличностными отношениями с людьми за пределами их религиозного круга общения, как правило, менее догматичны, чем те, кто не связан»⁹⁹. Однако в силу господствующей методологической парадигмы важный вопрос об основаниях религиозного догматизма ускользает от внимания западных исследователей. Поэтому на основании западных работ

трудно составить сколько-нибудь определённое представление о сущности догматизма и, прежде всего, предмета нашего исследования – религиозного догматизма. К числу существенных недостатков отмеченных работ стоит отнести отсутствие философского метода и комплексного подхода, по причине чего авторы упускают из области научных исследований основания (причины) возникновения и воспроизводства догматизма, их связь и взаимообусловленность. При этом выдающиеся западные философы всегда подчёркивали историческую важность догматической формы мышления¹⁰⁰. Представляется целесообразным говорить именно об основаниях религиозного догматизма¹⁰¹, под которыми мы подразумеваем совокупность ряда необходимых и достаточных причин и условий для возникновения, воспроизводства и закрепления религиозного отображения действительности в догматической форме. Недостатком является также ограниченность исследований только рамками христианства, в то время как в других религиях догматизм не исследуется. Конкретно-социологические исследования необходимо поставить на прочный методологический фундамент философского метода, чётко определяющего основания, истоки и природу, место и роль религиозного догматизма. В этом смысле противоположную западной тенденцию обнаруживает отечественная исследовательская традиция, однако обзор отечественной литературы выходит за рамки настоящей статьи. Целесообразно отметить, что успешная стратегия дальнейшего исследования феномена религиозного догматизма должна включать достоинства как зарубежных работ, так и отечественных исследований, которые, как нам представляется, помогут теоретически осмыслить накопленный эмпирический материал иностранных исследователей. Поэтому эмпирические достижения исследовательских работ по проблеме религиозного догматизма в зарубежной науке необходимо дополнить теоретическими достижениями отечественной науки, особое внимание уделив положительным наработкам отечественного религиоведения.

Библиографический список

1. Батыгин Г.С. Лекции по методологии социологических исследований. – 2-е изд. – М.: РУДН, 2008. – 368 с.
2. Попова М.А. О психологии религии // Актуальные проблемы научного атеизма. – М.: Знание, 1969. – № 7. – 32 с.
3. Угринович Д.М. Психология религии. – М., 1986. – 352 с.
4. Хабермас Ю. От картин мира к жизненному миру: открытая лекция от 18.11.2009 г. в МГУ // URL.: http://tv.russia.ru/video/nauka_habermas/ (дата обращения 27.10.2013).
5. Яблоков И.Н. Философия религии. Актуальные проблемы: Монография. – М.: РАГС, 2007. – 248 с.
6. Crowson H.M. Are all conservatives alike? A study of the psychological correlates of cultural and economic conservatism // *The Journal of Psychology*. – 2009. – Vol. 143, № 5. – pp. 449–463.
7. Dogmatismus: Studien über den Umgang des Theologen mit Theologie / Hrsg.: Daiber K.-F., Josuttis M. – München: Kaiser, 1985. – 232 s.
8. Lohman M.C. An unexamined triumvirate: dogmatism, problem solving, and HRD // *Human Resource Development Review*. – 2010. – Vol. 9, № 1 / January 2010. – P. 74.
9. Rokeach M. Beliefs, attitudes, and values: A theory of organization and change. – San Francisco; Washington; London: Jossey-Bass, 1972. – XVI, 214 p.
10. Rokeach M. Political and religious dogmatism: an alternative to the authoritarian personality. – Washington, 1956. (Psychological monographs: general and applied. – Vol.70, № 18. Whole № 425). – 43 p.
11. Rokeach M. The nature and meaning of dogmatism // *Psychological Review*. – 1954. – Vol. 61, № 3 / May 1954. – pp. 194–204.
12. Rokeach M. The Nature of Human Values. – N.Y.: Free Press; L.: Collier Macmillan, 1973. – X, 438 p.
13. Rokeach M. The open and closed mind: Investigations into the nature of belief systems and personality systems. – N.Y., 1960. – XV, 447 p.
14. Ross C.F.J., Francis L.J., Craig C.L. Dogmatism, religion, and psychological type // *Pastoral Psychology*. – 2005. – Vol. 53, № 5 / May 2005. – pp. 483–497.
15. Shearman S.M., Levine T.R. Dogmatism updated: a scale revision and validation // *Com-*

Communication Quarterly. – 2006. – Vol. <http://www.informaworld.com/smpp/title~db=all~content=t713721778~tab=issueslist~branches=54> - v5454, № 3 / August 2006. – pp. 275–291.

- ¹ Wearing A.G., Brown L.B. The dimensionality of religion // *The British Journal of Social and Clinical Psychology* (далее – BJSCP). 1972. – Vol. 11, Part 2 / June 1972. – pp. 143–148.
- ² Rokeach M. The nature and meaning of dogmatism // *Psychological Review*. – 1954. – Vol. 61, № 3 / May 1954. – P. 194.
- ³ Rokeach M. Beliefs, attitudes, and values: A theory of organization and change. – San Francisco; Washington; London, 1972. – pp. 145–146, 153; Rokeach M. *The Nature of Human Values*. – N.Y.; L., 1973. – P. 145.
- ⁴ Rokeach M. *Op. cit.* – pp. 115–116.
- ⁵ *Ibid.* – pp. 300, 311–312.
- ⁶ Rokeach M. *The nature and meaning ...* – P. 195.
- ⁷ Rokeach M. Political and religious dogmatism: an alternative to the authoritarian personality. – Washington, 1956. (Psychological monographs: general and applied. – Vol. 70, № 18. Whole № 425). – P. 4.
- ⁸ См.: Rokeach M. *The nature and meaning ...* – pp. 194–204.
- ⁹ См. также: Rokeach M., Fruchter B. A factorial study of dogmatism and related concepts // *The Journal of Abnormal and Social Psychology*. – 1956. – Vol. 53, № 3 / November 1956. – pp. 356–360.
- ¹⁰ Rokeach M. The open and closed mind: Investigations into the nature of belief systems and personality systems. – N.Y., 1960. – XV, 447 p.
- ¹¹ *Ibid.* – P. 73. Сама шкала догматизма приводится: *Ibid.* – pp. 73–80. Форма D приводилась в более раннем издании: Rokeach M. Political and religious dogmatism ... – pp. 16–17.
- ¹² Zagona S.V., Zurcher L.A., Jr. Notes on the reliability and validity of the dogmatism scale // *Psychological Reports*. – 1965. – Vol. 16, № 3 Part 2 / June 1965. – P. 1234.
- ¹³ Kemp C.G., Kohler E.W. Suitability of the Rokeach dogmatism scale for High-school use // *Journal of Experimental Education* (далее – JEE). – 1965. – Vol. 33, № 4 / Summer 1965. – pp. 383–385.
- ¹⁴ *Ibid.* – P. 385.
- ¹⁵ Figert R.L., Jr. An elementary school form of the Dogmatism Scale // *JEE*. – 1968. – Vol. 37, / Winter 1968. – pp. 19–24.
- ¹⁶ Shearman S.M., Levine T.R. Dogmatism updated: a scale revision and validation // *Communication Quarterly*. – 2006. – Vol. 54, № 3 / August 2006. – pp. 275–291.
- ¹⁷ *Ibid.* – pp. 290–291.
- ¹⁸ *Ibid.* – P. 278.
- ¹⁹ Parrott G., Brown L. Political bias in the Rokeach dogmatism scale // *Psychological Reports*. 1972. – Vol. 30, № 3 / June 1972. – P. 805.
- ²⁰ Shearman S.M., Levine T.R. *Op. cit.* – P. 278.
- ²¹ Hanson D.J. Liberal-conservative bias in the dogmatism scale // *Psychology: A Journal of Human Behavior*. – 1984. – Vol. 21, № 1. – pp. 7–8.
- ²² Simons H.W., Berkowitz N.N. Rokeach's dogmatism scale and leftist bias // *Communication Monographs*. – 1969. – Vol. 36, № 4. – P. 463.
- ²³ Simons H.W. Dogmatism scales and leftist bias // *Communication Monographs*. – 1968. – Vol. 35, № 2. – pp. 149–153.
- ²⁴ *Ibid.* – P. 153.
- ²⁵ Becker G., Dileo D.T. Scores on Rokeach's dogmatism scale and the response set to present a positive social and personal image // *Journal of Social Psychology*. – 1967. – Vol. 71, № 2. – pp. 287–293.
- ²⁶ Ray J.J. The development and validation of a balanced dogmatism scale // *Australian Journal of Psychology*. – 1970. – Vol. 22, № 3 / December 1970. – P. 255.
- ²⁷ *Ibid.* – P. 256.
- ²⁸ Peabody D. Attitude content and agreement set in scales of authoritarianism, dogmatism, anti-semitism and economic conservatism // *Journal of Abnormal and Social Psychology*. – 1961. – Vol. 63, № 1 / July 1961. – pp. 9–10.
- ²⁹ Lichtenstein E., Quinn R.P., Hover G.L. Dogmatism and acquiescent response set // *Journal of Abnormal and Social Psychology*. – 1961. – Vol. 63, № 3 / November 1961. – P. 638.
- ³⁰ Rubinstein, G. Authoritarianism and its relation to creativity: a comparative study among students of design, behavioral sciences and law // *Personality and Individual Differences*. – 2003. – Vol. 34, № 4 / March 2003. – P. 702.
- ³¹ Конкретный пример использования шкалы см.: Altemeyer B. Dogmatic behavior among students: testing a new measure of dogmatism // *The Journal of Social Psychology*. – 2002. – Vol. 142, № 6. – pp. 713–721. В приложении приводится образец шкалы догматизма DOG Scale. См.: *Ibid.* – pp. 720–721.
- ³² Jost J.T., Glaser J., Kruglanski A.W., Frank S.J. Political conservatism as motivated social cognition // *Psychological Bulletin*. – 2003. – Vol. 129, № 3. – pp. 339–375.
- ³³ Lohman M.C. An unexamined triumvirate: dogmatism, problem solving, and HRD // *Human Resource Development Review*. – 2010. – Vol. 9, № 1 / January 2010. – P. 74.
- ³⁴ Батыгин Г.С. Лекции по методологии социологических исследований. – М., 1995. – С. 76–77. Краткий анализ концепции и шкалы см.: Там же. В следующем издании «Лекций ...» анализ и критика работы Рокча содержат аналогичные основания. См.: Батыгин Г.С. Лекции по методологии социологических исследований. – М., 2008. – С. 106–107.
- ³⁵ Угринович Д.М. Психология религии. – М., 1986. – С. 288.
- ³⁶ Rokeach M. The open and closed mind ... – P. 110, 112. К слову сказать, меньший догматизм, чем протестанты в Мичигане, показали свободомыслящие (nonbelievers). См.: *Ibid.* – P. 110.

- ³⁷ Kilpatrick D.G., Sutker L.W., Sutker P.B. Dogmatism, religion, and religiosity: a review and re-evaluation // *Psychological Reports*. – 1970. – Vol. 26, № 1 / February 1970. – P. 19.
- ³⁸ Ibid. – P. 20.
- ³⁹ Schlangen J.A., Davidson J.D. Dogmatism and differential religious involvement // *Sociological Analysis*. – 1969. – Vol. 30, № 3 / Autumn 1969. – pp. 164–175.
- ⁴⁰ См., например: Strickland B.R., Weddell S.C. Religious orientation, racial prejudice, and dogmatism: a study of Baptists and Unitarians // *Journal for the Scientific Study of Religion* (далее – JSSR). – 1972. – Vol. 11, № 4 / Dec. 1972. – pp. 395–399.
- ⁴¹ Ibid. – P. 397.
- ⁴² Schmitz P.G. Sociocultural and personality differences in the dimension of the open and closed mind // *High School Journal* (далее – HSJ). – 1985. – Vol. 68, № 4. – *Authoritarianism and Dogmatism: Part 2 / April–May, 1985*. – P. 348.
- ⁴³ Zagona S.V., Zurcher L.A., Jr. Op. cit. – P. 1235.
- ⁴⁴ Schmitz P.G. Op. cit. – pp. 350–351, 352–353 соответственно.
- ⁴⁵ Francis L.J. Measuring attitude towards Christianity during childhood and adolescence // *Personality and Individual Differences*. – 1989. – Vol. 10, № 6. – P. 697.
- ⁴⁶ Краткий обзор работ по психологическим и социально-психологическим исследованиям догматизма см.: Smithers A. Personality patterns and levels of dogmatism // *BJSCP*. – 1970. – Vol. 9, Part 2 / June 1970. – pp. 183–184. Сравнительно новый обзор психологических исследований догматизма см.: Ross C.F.J., Francis L.J., Craig C.L. Dogmatism, religion, and psychological type // *Pastoral Psychology*. – 2005. – Vol. 53, № 5 / May 2005. – pp. 483–487.
- ⁴⁷ Saroglou V. Beyond dogmatism: the need for closure as related to religion // *Mental Health, Religion & Culture*. – 2002. – Vol. 5, № 2. – pp. 183–194.
- ⁴⁸ Smithers A.G., Lobleby D.M. Dogmatism, social attitudes and personality // *BJSCP*. – 1978. – Vol. 17, Part 2 / June 1978. – P. 141.
- ⁴⁹ Ross C.F.J., Francis L.J., Craig C.L. Dogmatism, religion, and psychological type // *Pastoral Psychology*. – 2005. – Vol. 53, № 5 / May 2005. – pp. 483–497. В последней работе содержится также краткий обзор по состоянию на 2000-е годы психологических исследований догматизма.
- ⁵⁰ Francis L.J., Robbins M. Christianity and dogmatism among undergraduate students // *Journal of Beliefs & Values*. – 2003. – Vol. 24, № 1. – P. 92.
- ⁵¹ Rudnick A. Paranoia and reinforced dogmatism: beyond critical rationality // *Philosophy of the Social Sciences*. – 2003. – Vol. 33, № 3 / September 2003. – pp. 339–350.
- ⁵² Ibid. – pp. 347–349.
- ⁵³ Bressan P., Kramer P. and Germani M. Visual attentional capture predicts belief in a meaningful world // *Cortex. Special Issue on “Neuropsychology of Paranormal Experiences and Beliefs”*. – Vol. 44, Issue 10 / November-December 2008. – P. 1304.
- ⁵⁴ DiRenzo G.J. Dogmatism and orientations toward liturgical change // *Journal for the Scientific Study of Religion*. – 1967. – Vol. 6, № 2 / Autumn 1967. – P. 278.
- ⁵⁵ Kahoe R.D., Dunn R.F. The fear of death and religious attitudes and behavior // *Journal for the Scientific Study of Religion*. – 1975. – Vol. 14, № 4 / December 1975. – P. 381.
- ⁵⁶ Ibid.
- ⁵⁷ Francis L.J. Measuring attitude towards Christianity ... – P. 696.
- ⁵⁸ Figert R.L., Jr. Op. cit. – P. 19. Вариант «адаптированной» шкалы догматизма см.: Ibid. – pp. 22–23.
- ⁵⁹ Troidahl V.C., Powell F.A. A short-form dogmatism scale for use in field studies // *Social Forces*. – 1965. – Vol. 44, № 2 / December 1965. – P. 213.
- ⁶⁰ Ibid. – P. 211.
- ⁶¹ Murray C. Item analysis of the elementary school form of the dogmatism scale // *JEE*. – 1974. – Vol. 42, № 4 / Summer, 1974. – pp. 52–53.
- ⁶² Figert R.L., Jr. Op. cit. – pp. 22–23.
- ⁶³ Shearman S.M., Levine T.R. Op. cit. – pp. 290–291.
- ⁶⁴ Drakeford G.C. The EPI and scales of rigidity and dogmatism // *BJSCP*. – 1969. – Vol. 8, Part 1 / February 1969. – pp. 9–12.
- ⁶⁵ MacDonald A.P., Jr. Revised scale for ambiguity tolerance: reliability and validity // *Psychological Reports*. – 1970. – Vol. 26, № 3 / June 1970. – pp. 795–797.
- ⁶⁶ Crowson H.M. Are all conservatives alike? A study of the psychological correlates of cultural and economic conservatism // *The Journal of Psychology*. – 2009. – Vol. 143, № 5. – pp. 449–463. См. также: Jost J.T., Glaser J., Lapidus L.B., Frank S.J. Op. cit. – P. 354.
- ⁶⁷ Kemmelmeier M. Political conservatism, rigidity, and dogmatism in American foreign policy officials: the 1966 Mennis data // *The Journal of Psychology*. – 2007. – Vol. 141, № 1. – pp. 77–90.
- ⁶⁸ Herr C.F., Lapidus L.B. Nuclear weapons attitudes in relation to dogmatism, mental representation of parents, and image of a foreign enemy // *Peace and Conflict: Journal of Peace Psychology*. – 1998. – Vol. 4, № 1. – pp. 59–68.
- ⁶⁹ Vollaard H. Protestantism and Euro-scepticism in the Netherlands // *Perspectives on European Politics and Society*. – 2006. – Vol. 7, № 3 / September 2006. – pp. 276–297.
- ⁷⁰ Herr C.F., Lapidus L.B. Op. cit. – pp. 59–68.
- ⁷¹ Kemmelmeier M. Op. cit. – P. 85.
- ⁷² Crowson H.M. Does the DOG Scale measure dogmatism? Another look at construct validity // *The Journal of Social Psychology*. – 2009. – Vol. 149, № 3. – pp. 365–383.
- ⁷³ Saroglou V. Op. cit. – pp. 183–194.
- ⁷⁴ Wilson R.W. Christianity, biased and unbiased: dogmatism’s relationships to different Christian commitments, including conversion // *HSJ*. – 1985. – Vol. 68, № 4. – *Authoritarianism and Dogmatism: Part 2 / April–May 1985*. – P. 374–375.

- ⁷⁵ McNeel S.P., Thorsen P.L. A Developmental perspective on Christian faith and dogmatism // *HSJ*. – 1985. – Vol. 68, № 3. – Authoritarianism and Dogmatism: Part 1 / February-March 1985. – P. 217.
- ⁷⁶ Cox W.F. Content analysis of the Dogmatism Scale from a Biblical perspective // *Ibid.* – pp. 199, 204.
- ⁷⁷ *Ibid.* – pp. 200–203.
- ⁷⁸ Francis L.J. Christianity and dogmatism revisited: a study among fifteen and sixteen year olds in the United Kingdom // *Religious Education: The official journal of the Religious Education Association*. – 2001. – Vol. 96, № 2 / Spring 2001. – P. 217.
- ⁷⁹ *Ibid.* – P. 221.
- ⁸⁰ Francis L.J., Robbins M. Christianity and dogmatism among undergraduate students // *Journal of Beliefs & Values*. – 2003. – Vol. 24, № 1. – P. 93; Francis L.J. Christianity and dogmatism revisited ... – pp. 211–226.
- ⁸¹ McNeel S.P., Thorsen P.L. *Op. cit.* – pp. 211, 219 соответственно.
- ⁸² *Ibid.* – P. 219.
- ⁸³ *Ibid.* – P. 214.
- ⁸⁴ *Ibid.* – P. 212.
- ⁸⁵ *Ibid.* – P. 214.
- ⁸⁶ Schmitz P.G. *Op. cit.* – P. 351.
- ⁸⁷ Strickland B.R., Weddell S.C. *Op. cit.* – P. 397.
- ⁸⁸ Schmitz P.G. *Op. cit.* – pp. 352–353.
- ⁸⁹ Попова М.А. О психологии религии // *Актуальные проблемы научного атеизма*. – М., 1969. – № 7. – С. 15, 17–21.
- ⁹⁰ Ray J.J. *Op. cit.* – P. 257.
- ⁹¹ *Dogmatismus: Studien über den Umgang des Theologen mit Theologie* / Hrsg.: Daiber K.-F., Josuttis M.: München, 1985. – 232 s.
- ⁹² Schneider M. Werte, Einstellungen, Verhalten: ein empirischer Beitrag zur Werttheorie von Rokeach im Bereich politischer Einstellungen und politischen Verhaltens: Inaugural-Dissertation ... / vorgelegt von Manfred Schneider. – Bonn, 1977. – 269 s.
- ⁹³ Kilpatrick D.G., Sutker L.W., Sutker P.B. *Op. cit.* – P. 21.
- ⁹⁴ См., например, работу сотрудника факультета психологии педагогического колледжа (Гоулдсмитс-Колледж) Лондонского университета, где догматизм рассматривается как один из «когнитивных типов» (styles): Davies M.F. Dogmatism and the distinctiveness of opposite vs. different cognitive systems: Release from proactive inhibition for shifts within- and between-dimensions of meaning // *Journal of Research in Personality*. – 2005. – Vol. 39. – pp. 574–591.
- ⁹⁵ Chudnoff E. The nature of intuitive justification // *Philosophical studies*. – 2011. – Vol. 153, № 2. – pp. 313–333.
- ⁹⁶ См., например, указанный выше обзор психологических исследований догматизма: Ross C.F.J., Francis L.J., Craig C.L. *Op. cit.* – pp. 483–487.
- ⁹⁷ Vollaard H. *Op. cit.* – P. 293.
- ⁹⁸ См. например: Jost J.T., Glaser J., Kruglanski A.W., Frank S.J. *Op. cit.* – pp. 365–366.
- ⁹⁹ Wilson R.W. *Op. cit.* – P. 386.
- ¹⁰⁰ См., например, выступление Юргена Хабермаса в России: Хабермас. Ю. От картин мира к жизненному миру: открытая лекция от 18.11.2009 г. в МГУ // URL.: http://tv.russia.ru/video/nauka_habermas/ (дата обращения 27.10.2013). Исторический обзор философской литературы о догматизме более подробно см.: Канаков Д.В. Феномен религиозного догматизма. К постановке проблемы // *Философские науки*. – 2010. – № 8. – С. 74–83.
- ¹⁰¹ Обоснование предложенного термина «основа (основание)» более подробно см.: Яблоков И.Н. *Философия религии. Актуальные проблемы: Монография*. – М., 2007. – С. 175–178.

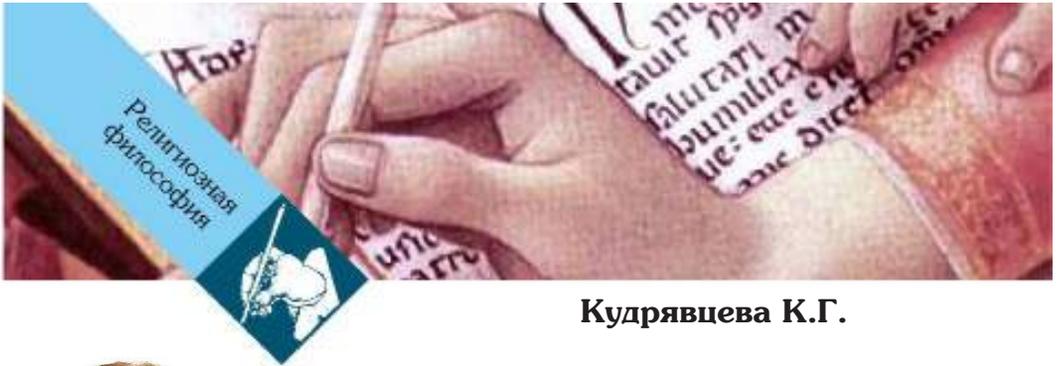
References

1. Wearing A.G. Brown L.B. *The British Journal of Social and Clinical Psychology*. London; New York, Cambridge University Press, 1972, Vol. 11, Part 2, June 1972, pp. 143–148.
2. Rokeach M. *Psychological Review*. Washington, DC, American Psychological Association, Inc., 1954, Vol. 61, No. 3, May 1954, P. 194.
3. Rokeach M. *Beliefs, Attitudes, and Values: A Theory of Organization and Change*. San Francisco; Washington; London, Jossey-Bass, 1972, pp. 145–146, 153.
4. Rokeach M. *The Nature of Human Values*. New York, Free Press; London, Collier Macmillan, 1973, P. 145.
5. Rokeach M. *The Nature of Human Values*. New York, Free Press; London, Collier Macmillan, 1973, pp. 115–116.
6. Rokeach M. *The Nature of Human Values*. New York, Free Press; London, Collier Macmillan, 1973, pp. 300, 311–312.
7. Rokeach M. *Psychological Review*. Washington, DC, American Psychological Association, Inc., 1954, Vol. 61, No. 3, May 1954, P. 195.
8. Rokeach M. *Psychological Monographs: General and Applied*. Vol. 70, No. 18, Whole No. 425, P. 4.
9. Rokeach M. *Psychological Review*. Washington, DC, American Psychological Association, Inc., 1954, Vol. 61, No. 3, May 1954, pp. 194–204.
10. Rokeach M. Fruchter B. *The Journal of Abnormal and Social Psychology*. 1956, Vol. 53, No. 3, November 1956, pp. 356–360.
11. Rokeach M. *The open and closed mind: Investigations into the nature of belief systems and personality systems*. New York, Basic Books, 1960, XV, 447 p.

12. Rokeach M. The open and closed mind: Investigations into the nature of belief systems and personality systems. New York, Basic Books, 1960, P. 73.
13. Rokeach M. The open and closed mind: Investigations into the nature of belief systems and personality systems. New York, Basic Books, 1960, pp. 73–80.
14. Rokeach M. Psychological Monographs: General and Applied, Vol. 70, No. 18, Whole No. 425, pp. 16–17.
15. Zagona S.V. Zurcher L.A. Jr. Psychological reports. 1965, Vol. 16, No. 3, Part 2, June 1965, P. 1234.
16. Kemp C.G. Kohler E.W. Journal of Experimental Education. Washington, DC., Heldref, 1965, Vol. 33, No. 4, Summer 1965, pp. 383–385.
17. Kemp C.G. Kohler E.W. Journal of Experimental Education. Washington, DC., Heldref, 1965, Vol. 33, No. 4, Summer 1965, P. 385.
18. Figert R.L. Jr. Journal of Experimental Education. Washington, DC., Heldref, 1968, Vol. 37, No. 2, Winter 1968, pp. 19–24.
19. Shearman S.M. Levine T.R. Communication Quarterly. London, Routledge, 2006, Vol. 54, No. 3, August 2006, pp. 275–291.
20. Shearman S.M. Levine T.R. Communication Quarterly. London, Routledge, 2006, Vol. 54, No. 3, August 2006, pp. 290–291.
21. Shearman S.M. Levine T.R. Communication Quarterly. London, Routledge, 2006, Vol. 54, No. 3, August 2006, P. 278.
22. Parrott G. Brown L. Psychological reports. 1972, Vol. 30, No. 3, June 1972, P. 805.
23. Shearman S.M. Levine T.R. Communication Quarterly. London, Routledge, 2006, Vol. 54, No. 3, August 2006, P. 278.
24. Hanson D.J. Psychology: A Journal of Human Behavior. Savannah, Ga., s.n., 1984, Vol. 21, No. 1, pp. 7–8.
25. Simons H.W. Berkowitz N.N. Communication Monographs. Oxford, Routledge, 1969, Vol. 36, No. 4, P. 463.
26. Simons H.W. Communication Monographs. Oxford, Routledge, 1968, Vol. 35, No. 2, pp. 149–153.
27. Simons H.W. Communication Monographs. Oxford, Routledge, 1968, Vol. 35, No. 2, P. 153.
28. Becker G. Dileo D.T. Journal of Social Psychology. Washington, DC, Heldref Publications, 1967, Vol. 71, No. 2, pp. 287–293.
29. Ray J.J. Australian Journal of Psychology. Melbourne, Australian Psychological Society, 1970, Vol. 22, No. 3, December 1970, P. 255.
30. Ray J.J. Australian Journal of Psychology. Melbourne, Australian Psychological Society, 1970, Vol. 22, No. 3, December 1970, P. 256.
31. Peabody D. Journal of Abnormal and Social Psychology. Albany, N.Y., Boyd Printing, 1961, Vol. 63, No. 1, July 1961, pp. 9–10.
32. Lichtenstein E. Quinn R.P. Hover G.L. Journal of Abnormal and Social Psychology. Albany, N.Y., Boyd Printing, 1961, Vol. 63, No. 3, November 1961, P. 638.
33. Rubinstein G. Personality and Individual Differences. New York, Pergamon Press, 2003, Vol. 34, No. 4, March 2003, P. 702.
34. Altemeyer B. The Journal of Social Psychology. Washington, D.C., etc. Heldref Publications, 2002, Vol. 142, No. 6, pp. 713–721.
35. Altemeyer B. The Journal of Social Psychology. Washington, D.C., etc. Heldref Publications, 2002, Vol. 142, No. 6, P. 720–721.
36. Jost J.T. Glaser J. Kruglanski A.W. Frank S.J. Psychological Bulletin. Washington, DC, American Psychological Association, Inc., 2003, Vol. 129, No. 3, pp. 339–375.
37. Lohman M.C. Human Resource Development Review. Thousand Oaks, CA, Sage Publications, 2010, Vol. 9, No. 1, January 2010, P. 74.
38. Batygin G.S. *Lekcii po metodologii sociologicheskikh issledovanij* [Lectures on the Methodology of Sociological Research]. Moscow, Aspekt-press, 1995, pp. 76–77.
39. Batygin G.S. *Lekcii po metodologii sociologicheskikh issledovanij* [Lectures on the Methodology of Sociological Research]. Moscow, RUDN, 2008, pp. 106–107.
40. Ugrinovich D.M. *Psihologija religii* [Psychology of Religion]. Moscow Moscow, Mysl', 1986, P. 288.
41. Rokeach M. The open and closed mind: Investigations into the nature of belief systems and personality systems. New York, Basic Books, 1960, pp. 110, 112.
42. Rokeach M. The open and closed mind: Investigations into the nature of belief systems and personality systems. New York, Basic Books, 1960, pp. 110.
43. Kilpatrick D.G. Sutker L.W. Sutker P.B. Psychological reports, 1970, Vol. 26, No. 1, February 1970, P. 19.
44. Kilpatrick D.G. Sutker L.W. Sutker P.B. Psychological reports, 1970, Vol. 26, No. 1, February 1970, P. 20.
45. Schlangen J.A. Davidson J.D. Sociological Analysis. Oxford, Oxford University Press, 1969, Vol. 30, No. 3, Autumn 1969, pp. 164–175.
46. Strickland B.R. Weddell S.C. Journal for the Scientific Study of Religion. Oxford : Blackwell Publishing, 1972, Vol. 11, No. 4, Dec. 1972, pp. 395–399.
47. Strickland B.R. Weddell S.C. Journal for the Scientific Study of Religion. Oxford, Blackwell Publishing, 1972, Vol. 11, No. 4, Dec. 1972, P. 397.
48. Schmitz P.G. High School Journal. New York, University of North Carolina Press, April–May 1985, Vol. 68, No. 4, P. 348.
49. Zagona S.V. Zurcher L.A. Jr. Psychological reports, 1965, Vol. 16, No. 3 Part 2, June 1965, P. 1235.
50. Schmitz P.G. High School Journal. New York, University of North Carolina Press, April–May 1985, Vol. 68, No. 4, pp. 350–351, 352–353.

51. Francis L.J. *Personality and Individual Differences*. Oxford, Pergamon Press, 1989, Vol. 10, No. 6, P. 697.
52. Smithers A. *The British Journal of Social and Clinical Psychology*. London; New York, Cambridge University Press, June 1970, Vol. 9, Part 2, pp. 183–184.
53. Ross C.F.J. Francis L.J. Craig C.L. *Pastoral Psychology*. New York, Springer science, 2005, Vol. 53, No. 5, pp. 483–487.
54. Saroglou V. *Mental Health, Religion & Culture*. Abingdon, Routledge, 2002, Vol. 5, No. 2, pp. 183–194.
55. Smithers A.G. Lobleby D.M. *The British Journal of Social and Clinical Psychology*. London; New York, Cambridge University Press, June 1978, Vol. 17, Part 2, P. 141.
56. Ross C.F.J. Francis L.J. Craig C.L. *Pastoral Psychology*. New York, Springer science, May 2005, Vol. 53, No. 5, pp. 483–497.
57. Francis L.J. Robbins M. *Journal of Beliefs & Values*. Abingdon, Oxfordshire, Routledge, Carfax Publishing, 2003, Vol. 24, No. 1, P. 92.
58. Rudnick A. *Philosophy of the Social Sciences*. Thousand Oaks, CA etc., Sage Publications, 2003, Vol. 33, No. 3, September 2003, pp. 339–350.
59. Rudnick A. *Philosophy of the Social Sciences*. Thousand Oaks, CA etc., Sage Publications, 2003, Vol. 33, No. 3, September 2003, pp. 347–349.
60. Bressan P. Kramer P. Germani M. *Cortex*. Special Issue on “Neuropsychology of Paranormal Experiences and Beliefs”. S.n., Elsevier, Vol. 44, Issue 10, November–December 2008, P. 1304.
61. DiRenzo G.J. *Journal for the Scientific Study of Religion*. Oxford, Blackwell Publishing, 1967, Vol. 6, No. 2, Autumn 1967, P. 278.
62. Kahoe R.D. Dunn R.F. *Journal for the Scientific Study of Religion*. Oxford, Blackwell Publishing, 1975, Vol. 14, No. 4, December 1975, P. 381.
63. Kahoe R.D. Dunn R.F. *Journal for the Scientific Study of Religion*. Oxford, Blackwell Publishing, 1975, Vol. 14, No. 4, December 1975, P. 381.
64. Francis L.J. *Personality and Individual Differences*. Oxford, Pergamon Press, 1989, Vol. 10, No. 6, P. 696.
65. Figert R.L. Jr. *Journal of Experimental Education*. Washington, DC., Heldref, 1968, Vol. 37, No. 2, Winter 1968, pp. 19, 22–23.
66. Troidahl V.C. Powell F.A. *Social Forces*. Chapel Hill, N.C, University of North Carolina Press, 1965, Vol. 44, No. 2, December 1965, P. 213.
67. Troidahl V.C. Powell F.A. *Social Forces*. Chapel Hill, N.C, University of North Carolina Press, 1965, Vol. 44, No. 2, December 1965, P. 211.
68. Murray C. *Journal of Experimental Education*. Washington, DC., Heldref, 1974, Vol. 42, No. 4, Summer, 1974, pp. 52–53.
69. Figert R.L., Jr. *Journal of Experimental Education*. Washington, DC., Heldref, 1968, Vol. 37, No. 2, Winter 1968, pp. 22–23.
70. Shearman S.M., Levine T.R. *Communication Quarterly*. London, Routledge, 2006, Vol. 54, No. 3, August 2006, pp. 290–291.
71. Drakeford G.C. *The British Journal of Social and Clinical Psychology*. London; New York, Cambridge University Press, 1969, Vol. 8, Part 1, February 1969, pp. 9–12.
72. MacDonald A.P. Jr. *Psychological reports*, 1970, Vol. 26, No. 3, June 1970, pp. 795–797.
73. Crowson H.M. *The Journal of Psychology*. Washington, DC, Heldref Publications, 2009, Vol. 143, No. 5, pp. 449–463.
74. Jost J.T. Glaser J. American Psychological Association, Inc., 2003, Vol. 129, No. 3, P. 354.
75. Kimmelmeier M. *The Journal of Psychology*. Washington, DC, Heldref Publications, 2007, Vol. 141, No. 1, pp. 77–90.
76. Herr C.F. Lapidus L.B. *Peace and Conflict: Journal of Peace Psychology*. Mahwah, NJ, Lawrence Erlbaum Associates, 1998, Vol. 4, No. 1, pp. 59–68.
77. Vollaard H. *Perspectives on European Politics and Society*. London, Routledge, Taylor & Francis Group, 2006, Vol. 7, No. 3, September 2006, pp. 276–297.
78. Herr C.F. Lapidus L.B. *Peace and Conflict: Journal of Peace Psychology*. Mahwah, NJ, Lawrence Erlbaum Associates, 1998, Vol. 4, No. 1, pp. 59–68.
79. Kimmelmeier M. *The Journal of Psychology*. Washington, DC, Heldref Publications, 2007, Vol. 141, No. 1, P. 85.
80. Crowson H.M. *The Journal of Social Psychology*. Washington, D.C., etc. Heldref Publications, 2009, Vol. 149, No. 3, pp. 365–383.
81. Saroglou V. *Mental Health, Religion & Culture*. Abingdon, Routledge, 2002, Vol. 5, No. 2, pp. 183–194.
82. Wilson R.W. *High School Journal*. New York, University of North Carolina Press, 1985, Vol. 68, No. 4, P. 374–375.
83. McNeel S.P. Thorsen P.L. *High School Journal*. New York, University of North Carolina Press, 1985, Vol. 68, No. 3, P. 217.
84. Cox W.F. *High School Journal*. New York, University of North Carolina Press, 1985, Vol. 68, No. 3, pp. 199, 204.
85. Cox W.F. *High School Journal*. New York, University of North Carolina Press, 1985, Vol. 68, No. 3, pp. 200–203.
86. Francis L.J. *Religious Education: The official journal of the Religious Education Association*. New Haven, CT [etc.], Religious Education Association, 2001, Vol. 96, No. 2, Spring 2001, P. 217.

87. Francis L.J. *Religious Education: The official journal of the Religious Education Association*. New Haven, CT [etc.], Religious Education Association, 2001, Vol. 96, No. 2, Spring 2001, P. 221.
88. Francis L.J. Robbins M. *Journal of Beliefs & Values*. Abingdon, Oxfordshire, Routledge, Carfax Publishing, 2003, Vol. 24, No. 1, P. 93.
89. Francis L.J. *Religious Education: The official journal of the Religious Education Association*. New Haven, CT [etc.], Religious Education Association, 2001, Vol. 96, No. 2, Spring 2001, pp. 211–226.
90. McNeel S.P. Thorsen P.L. *High School Journal*. New York, University of North Carolina Press, 1985, Vol. 68, No. 3, pp. 211, 219.
91. McNeel S.P. Thorsen P.L. *High School Journal*. New York, University of North Carolina Press, 1985, Vol. 68, No. 3, P. 219.
92. McNeel S.P. Thorsen P.L. *High School Journal*. New York, University of North Carolina Press, 1985, Vol. 68, No. 3, P. 214.
93. McNeel S.P. Thorsen P.L. *High School Journal*. New York, University of North Carolina Press, 1985, Vol. 68, No. 3, P. 212.
94. McNeel S.P. Thorsen P.L. *High School Journal*. New York, University of North Carolina Press, 1985, Vol. 68, No. 3, P. 214.
95. Schmitz P.G. *High School Journal*. New York, University of North Carolina Press, 1985, Vol. 68, No. 4, P. 351.
96. Strickland B.R. Weddell S.C. *Journal for the Scientific Study of Religion*. Oxford, Blackwell Publishing, 1972, Vol. 11, No. 4, Dec. 1972, P. 397.
97. Schmitz P.G. *High School Journal*. New York, University of North Carolina Press, 1985, Vol. 68, No. 4, P. 352–353.
98. Popova M.A. *O psihologii religii* [On the Psychology of Religion]. Moscow, Znanie, 1969, No. 7, pp. 15, 17–21.
99. Ray J.J. *Australian Journal of Psychology*. Melbourne, Australian Psychological Society, 1970, Vol. 22, No. 3, December 1970, P. 257.
100. Dogmatism: Studies on the Use of the Theologians Theology [Dogmatismus: Studien über den Umgang des Theologen mit Theologie]. Munich, Kaiser, 1985, 232 p.
101. Schneider M. Values, Attitudes and Behavior: An Empirical Contribution to the Theory of Value by Rokeach in the Field of Political Attitudes and Political Behavior [Werte, Einstellungen, Verhalten: ein empirischer Beitrag zur Werttheorie von Rokeach im Bereich politischer Einstellungen und politischen Verhaltens: Inaugural–Dissertation]. Bonn, Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität, 1977, 269 p.
102. Kilpatrick D.G. Sutker L.W. Sutker P.B. *Psychological Reports*. Missoula [etc.], Psychological reports, 1970, Vol. 26, No. 1, February 1970, P. 21.
103. Davies M.F. *Journal of Research in Personality*. New York, Elsevier, 2005, Vol. 39, pp. 574–591.
104. Chudnoff E. *The Nature of Intuitive Justification*. Philosophical Studies. Dordrecht, Springer, 2011, Vol. 153, No. 2, pp. 313–333.
105. Ross C.F.J. Francis L.J. Craig C.L. *Pastoral Psychology*. New York, Springer science, 2005, Vol. 53, No. 5, May 2005, pp. 483–487.
106. Vollaard H. *Perspectives on European Politics and Society*. London, Routledge, Taylor & Francis Group, 2006, Vol. 7, No. 3, September 2006, P. 293.
107. Jost J.T. Glaser J. Kruglanski A.W. Frank S.J. *Psychological Bulletin*. Washington, DC, American Psychological Association, Inc., 2003, Vol. 129, No. 3, pp. 365–366.
108. Wilson R.W. *High School Journal*. New York, University of North Carolina Press, 1985, Vol. 68, No. 4, P. 386.
109. Habermas. Ju. *Ot kartin mira k zhiznennomu miru: otkrytaja lekcija ot 18.11.2009 g. v MGU* [From Worldviews to the World of Life: A Public Lecture on 18.11.2009 at MSU]. Available at: http://tv.russia.ru/video/nauka_habermas/ (Accessed 27.10.2013).
110. Kanakov D.V. *Filosofskie nauki* [Philosophical Sciences]. Moscow, Gumanitarij, 2010, № 8, pp. 74–83.
111. Jablovok I.N. *Filosofija religii. Aktual'nye problemy: Monografija* [Philosophy of Religion. Actual Problems: Monograph]. Moscow, RAGS, 2007, pp. 175–178.



Кудрявцева К.Г.



К.Г. Кудрявцева

«Живой во веки веков»: числовая символика Откровения Иоанна Богослова

Аннотация. Статья посвящена анализу чисел в Откровении Иоанна Богослова. Особое внимание уделяется не только значению отдельных чисел, но и их взаимосвязи и комбинациям. Предложенная интерпретация числовой символики текста основана на использовании определённых герменевтических приёмов – прежде всего различных видов гематрии.

Ключевые слова: Откровение Иоанна Богослова, числа, гематрия, Подобный Сыну Человеческому, Новый Иерусалим

Последняя книга Нового Завета – Откровение Иоанна Богослова (Апокалипсис Иоанна) до сих пор остаётся одной из самых загадочных книг Библии и вообще человечества.

Одна из загадок текста – числа, на комбинациях которых построена вся структура текста. Основным для построения Апокалипсиса является число 7. Но, помимо этого, есть и другие числа, которые не менее важны для понимания Апокалипсиса – 3, 4, 5, 6, а также 12, 24, 42, 1 260, 1 600, 12 000 и 144 000. Все эти числа оказываются связанными друг с другом.

В 12-й главе Откровения Иоанна появляются два числа – 42 (месяца) и 1 260 (дней), а также связанный с ними срок в три с половиной года («время, времена и пол времени») (Откр. 12:14). Если сопоставить эти временные указатели и сравнить с древними системами летоисчисления, можно проследить связь с солнечным календарём (360 + 4-хдневным, в котором 4 дня не шли в общий счёт времени¹). К тому же такой календарь используется в Книге Пророка Даниила, откуда автор Апокалипсиса, вероятнее всего, заимствует выражение «время, времена и пол времени» (Дан. 7:25 и 12:7).

Но к предположительному времени написания Апокалипсиса (конец I в. н.э.²) этот календарь давно уже вышел из употребления³. Не отрицая возможности использования в Апокалипсисе солнечного календаря, мы хотели бы предложить ещё одну вероятную трактовку.

Ключом к пониманию данных чисел может служить числовая символика ветхозаветного апокрифа – Книги Юбилеев⁴. Одним из центральных персонажей в Юбилеях является Енох, с которым связано начало следования человечества правильным временным циклам. Соблюдение всех временных циклов и следование «истинному» солнечному календарю, который был открыт Еноху – ключевая тема Книги Юбилеев. Именно это, по мнению автора текста, делает возможным соответствие земли небу и конечное их соединение⁵.

Ключевыми числами Юбилеев в контексте следования человечества правильным временным циклам становятся 7, 294 и 882. 7 представляет собой 7 дней Творения, которые проецируются на два основных временных цикла – неделя (7 лет) и юбилей (49 лет (7 x 7)). 294 – цикл отот (юбилей для шестилетнего цикла мишмарот). 882 – год вхождения Еноха, согласно Юбилеям, в сад Эден. После этого Енох сразу приступает к обязанностям священника. В Эдене он пребывает до Нового Творения – до того момента, когда земное совмещается с небесным. 882-й год совпадает с началом четвёртого цикла отот от творения мира. На жизнь

Еноха приходится два полных цикла отот, второй из которых, заканчивающийся в 882-ом году, он проводит с ангелами.

Оба числа – 294 и 882 – находят своё отражение в Апокалипсисе Иоанна. 294 представляет собой произведение 42 и 7, а 882(0) – произведение 1 260 и 7. Причём оба эти числа – 42 (месяца) и 1 260 (дней) – помещены в Апокалипсисе друг за другом и непосредственно перед появлением самого Еноха⁶ как одного из двух «свидетелей» Бога (Откр. 11:3) и служат основными показателями использования 360 + 4-хдневного календаря. Таким образом, данные числа являются не только указателями на календарные исчисления, но и несут отдельную смысловую нагрузку.

Подобный ход мысли оставался не чужд человечеству и в дальнейшем. В христианскую эпоху люди продолжали обращать внимание на семёрку и пытались проводить всевозможные операции с этим числом в Апокалипсисе. Так, Андрей Кесарийский в «Толковании на Апокалипсис» пишет: «При некотором делении искомое получается и из таинственного числа седмеричного. Ибо указанные тысячи стадий, разделённые на семь, дают тысячу семьсот четырнадцать мер, называемых милями, тысяча показывает совершенство бесконечной жизни, семьсот – совершенство покоя, а четырнадцать – двойное субботство – души и тела (ибо дважды семь четырнадцать)» (Сл. 23, гл. 67)⁷.

Причём, если быть точными, деление 12 000 на 7 без остатка невозможно, так как $12\ 000 : 7 = 1\ 714,285714$, что, по всей видимости, не мешает Андрею Кесарийскому округлить его до 1 714.

Этот пример подтверждает нашу догадку о возможном желании людей произвести некоторые операции с числами Апокалипсиса, причём опираясь на число 7. Для возможного объяснения символики чисел Апокалипсиса обратимся к гематрии, которая представляет собой один из приёмов герменевтики и строится на толковании слова соответственно его числовому значению⁸. Замена может происходить и в обратном порядке – вместо чисел подставляются буквы. Ещё один вариант гематрического перестроения – одни буквы заменяются другими согласно определённой системе⁹.

Приёмом гематрии, который был очень распространён в древнем мире, пользуется и автор Откровения: «Здесь мудрость. Кто имеет ум, тот сочти число зверя, ибо это число человеческое; число его – шестьсот шестьдесят шесть» (Откр. 13:18). Большинство учёных считают, что число 666 – числовой эквивалент слов «Нерон кесарь», написанных на иврите¹⁰.

Если числа 294 и 8 820 перевести в буквы¹¹, перед этим сложив составляющие их цифры, то получится: $2 + 9 + 4 = 15$, а $8 + 8 + 2 = 18$, где 15 соответствует слову ית (ythey), т.е. имени Бога, а 18 – הַי (hai), что означает «живой». И, таким образом, получившееся выражение можно перевести как «живой Господь» или, в контексте того, что данные числа относятся к Еноху – «вечно живой с Богом»¹².

Выражение «живой во веки веков» несколько раз появляется в Апокалипсисе по отношению к Богу и один раз относится к Подобному Сыну Человеческому: «И живой; и был мёртв, и се, жив во веки веков (kai. ivdou. zw/n eivmi eivj tou.j aivw/ naj tw/n aivw,nwn) (Откр. 1:18). К тому же, на изображение Подобного Сыну Человеческому, который, по словам А. Ярбро Коллинз, в контексте раннего христианства олицетворял воскресшего Христа¹³, переносятся некоторые черты Еноха, изображённого предвечно избранным Сыном Человеческим во второй части псевдоэпиграфа Первой Книги Еноха¹⁴ – Книги Образов¹⁵. Исходя из этого вполне возможно предположить, что слова «жив во веки веков» или «вечно живой с Богом» относятся как к Иисусу в образе Сына Человеческого, так и, в некоторой степени, к Еноху.

Возвращаясь к гематрии, отметим ещё одну очень важную деталь – практически все числа (двузначные, трёхзначные и т.д.) в Откровении при умножении на семь дают вариант либо 15, либо 18, т.е. либо ית (ythey), либо הַי (hai). Сюда можно отнести и срок в пять месяцев, который составляет, если применять тот же 360-тидневный календарь, 150 дней.

Так:

$$24 \times 7 = 168 = 15 (1 + 6 + 8)$$

$$144\ 000 \times 7 = 1\ 008\ 000 = 18 (1 + 0 + 0 + 8 + 0 + 0 + 0)$$

$$42 \times 7 = 294 = 15 (2 + 9 + 4)$$

Религиозная философия

$$1260 \times 7 = 8\ 820 = 18 (8 + 8 + 2 + 0)$$

$$150 \times 7 = 1\ 050 = 15 (1 + 0 + 5 + 0)$$

$$666 \times 7 = 4\ 662 = 18 (4 + 6 + 6 + 2)$$

Все эти числа расположены так, что 15 и 18 постоянно чередуются. И если 15 обозначить А, в то время как 18 – В, то получится следующая схема: АВААВАВ-ВАВ. Даже с присутствием двух повторов эта схема являет собой удивительную симметрию.

Таким образом, дву-, трёхзначные и т.д. числа оказываются объединены некой общей схемой, непосредственно выраженной словами «жив Господь» («вечно живой с Богом»).

Под данную схему не подходят только два числа – 1 600 и 12 000. Оба они не дают 15 или 18 ни сами по себе, ни при умножении на 7. Но 1 600 даёт число 7 (1 + 6 + 0 + 0), а его буквенный эквивалент – Wu, что также представляет собой имя Бога.

Число 12 000 само по себе сводится к числу 12. А при умножении на семь даёт 84 000, в результате чего опять же получается 12 (8 + 4 + 0 + 0 = 12).

Число 12 в Апокалипсисе предстаёт не менее важным, чем 7, и становится особым символом Нового творения, кульминационным числом для Апокалипсиса. Небесный Иерусалим измеряется в 12 000 стадий, он имеет 12 ворот с 12-тью ангелами, на воротах написаны имена 12-ти колен Израиля, ворота украшены 12-тью жемчужинами. Стена города имеет 12 оснований, на них написаны 12 имен апостолов. Основания украшены 12 камнями. Стена города измеряется в 144 локтя, что представляет собой 12, умноженное на 12. Это число в Откровении, как отмечает Дж. МакХьюг, в отличие от 7, никогда не применяется к земному¹⁶.

Как отмечает А. Ярбро Коллинз, в использовании числа 12 можно найти традиционные еврейские (12 колен), традиционные христианские (12 апостолов) и традиционные эллинистические (12 знаков зодиака) элементы. И все они объединяются в «пространственно-временном аспекте» числа 12, где пространственный аспект выражен через упоминание 12 колен и 12 апостолов, а временной – через 12 часов дня, 12 месяцев года и 12 знаков зодиака¹⁷. Тем самым мы можем наблюдать не только соответствие структуры земной космической порядку, но и полное их соединение, о чём прямо говорится в тексте: «И я, Иоанн, увидел святой город Иерусалим, новый, сходящий от Бога с неба» (Откр. 21:2).

Несмотря на различия в символике, числа 7 и 12 связаны между собой. Оба числа состоят из 3 и 4 – 7 получено в результате сложения, 12 – с помощью умножения. Число 3, согласно пифагорейской традиции, символизировало некую полноту – начало, середину и конец. 4 – уравновешенность и справедливость. И если 3 ассоциировалось с небесным, божественным, то 4 – с реалиями нашего мира, земным пространством¹⁸.

Сами по себе 3 и 4 оказываются очень важными для Откровения. Так, 7 печатей явно разделены по смыслу на 4 и 3. 7 ангелов, появляющихся в 14-й главе, разделены на 3 и 4. Новый Иерусалим имеет 4 стороны, по трое ворот на каждой. Драгоценные камни, украшающие 12 оснований города, соответствуют 12-ти камням на нагруднике у первосвященника, которые располагались по 3 в 4 ряда¹⁹.

Таким образом, 7 мистически соответствует 12. К тому же, число 12 по отношению к Небесному Городу появляется в тексте ровно 7 раз, а жена, облечённая в солнце, из 12-й главы является в окружении 12-ти звёзд.

Помимо этого, присутствует определённая связь между числами 12, 15 и 18. Все они могут быть получены в результате определённых операций с числом 3:

$$3 \times 4 = 12 \text{ или } 3 \times (3 + 1) = 12$$

$$3 \times 5 = 15 \text{ или } 3 \times (3 + 2) = 15$$

$$3 \times 6 = 18 \text{ или же } 3 \times (3 + 3) = 18.$$

Сами же числа 12, 15 и 18 при сложении компонентов сводятся к 3. 12 – это 1 + 2 = 3, 15 – соответственно 1 + 5 = 6, и 18 можно прочесть как 1 + 8 = 9. Получившиеся числа (3, 6, 9), в свою очередь, представляют три стадии тройки:

$$3 = 3 \times 1$$

$$6 = 3 \times 2$$

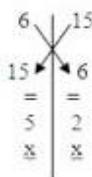
$$9 = 3 \times 3.$$

Опираясь на древний символизм чисел в греческой и еврейской культурах, мы предлагаем следующую интерпретацию чисел 12, 15 и 18.

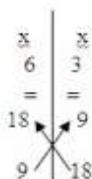
12 (3 x 4 или просто 3 (1 + 2)) как соединение совершенства тройки с полнотой и совершенством земной четвёрки становится символом Небесного Иерусалима.

15 (3 x 5 или 6 (1 + 5 или 3 x 2)) можно рассматривать как символ победы Бога (число 3) над злом (5 как символ зла, испорченная четвёрка).

18 (3 x 6 или 9 (1 + 8 или 3 x 3)) – самое совершенное число, так как представляет собой 3, взятое три раза: 3 x (3 + 3). Это число тем самым символизирует саму Божественную сущность.



$$3 = 12 = 4 \times 3 \quad \times \quad 1 = 3 = 12$$



Таким образом, можно сказать, что все числа Апокалипсиса (в том виде, как они даны в тексте, или при определённых арифметических действиях) сводятся к 3 как к абсолютно совершенному числу, выступая разными видами совершенства и полноты, а 12, 15 и 18 приобретают особую значимость. При этом мы можем видеть, как 7, выступающее основным организуемым числом на протяжении всего текста, в конце Апокалипсиса переходит в 12, что олицетворяет собой Новое Творение и начало вечности.

Но числа эти не только красиво сводятся в схему. Есть здесь и возможность иного прочтения. Числа Апокалипсиса могут быть сами прочитаны как слова. Это другой вариант гематрии – прямое прочтение.

Число 12 читается как «отец» (אב). Единица соответствует первой букве еврейского алфавита – א, двойка – ב.

Число 144 000, которое может быть сведено к 18 (1 + 4 + 4 = 1 + 8), или к 9 (1 + 4 + 4 = 1 + 8 = 9), при прямом прочтении даёт несколько вариантов. Если рассматривать 144 как 1 + 40 + 4, получается корень глагола «אמַת» (стоять, пребывать), если брать вариант 100 + 4 + 40, выходит слово «אָרְבַּע» (восток, прошлое, то, что было прежде). Вариант 1 + 40 + 400 даёт слово «אֱמֶת» (правда, истина). Все эти варианты прочтений могут быть правомерны, и все значения могут найти отражение в Апокалипсисе. 144 000 избранных пребывают в городе, чья вековая неподвижная стена измеряется в 144 локтя. Место это напоминает рай, о котором в Бытии сказано: «И насадил Господь Бог рай в Едеме на востоке ((~d<Q<+mi))» (Быт. 2:8). Смысловая связь непорочных 144 000 избранных и города со словом «истина» также не оставляет сомнения.

Но есть ещё один вариант прочтения: 1 + 4 + 40. В таком случае получается слово «אָדָם» (Адам, человек, каждый). И именно эта версия нам кажется наиболее подходящей или, лучше сказать, доминирующей.

Таким образом, числа 12 (3) и 18 (9) могут быть прочитаны как «Бог» и «человек». Но остаётся третье число – 15 (6) – и третье лицо, связывающее Бога и человека.

Но в данном случае всё намного сложнее. Само по себе число 15 в тексте Откровения не встречается. Зато не раз появляется 6 (1 + 5). К 6 сводятся и числа 42 (4 + 2 = 6), и 24 (2 + 4 = 6). Язычники «попирают» Храм 42 месяца (Откр. 11:2); зверю, выходящему из моря, дана власть на 42 месяца (Откр. 13:5). 24 старца восседают на небесах на 24-ёх престолах (Откр. 4:4, 10). Но тут всё-таки следует различать 15 и числа, сводящиеся к 6. С одной стороны, связь присутствует, но утверждать, что 42 и есть 15, конечно, не стоит.

42 и 24 – также числовое значение слов «בְּכֹכֵב» (звезда) и «חֶלֶקֶת» (ключ). Буквы слова «звезда» дают в сумме 42 (k + k + b = 20 + 20 + 2 = 2 + 2 + 2 = 2 + (2 + 2)), или (2 + 2) + 2. Результатом этого прочтения являются числа 24 / 42). Буквы слова «ключ» – 24 (m + p + t + x = 40 + 80 + 400 + 8 = 4 + 0 + 8 + 0 + 4 + 0 + 0 + 8 = 24). Оба слова в Откровении употреблены по отношению к Иисусу.

Религиозная философия

Само имя Иисус ([:WvyE) сводится к числу 2: $y + v + [= 10 + 300 + 70 = 4+7 = 11$ ($1 + 1 = 2$). И, как нам видится, числа 42 и 24 связаны с Иисусом Христом не только через другие образы, обозначающие Иисуса, но и непосредственно имеют отношение к самому имени Христа, утраивая ($2 + 2 + 2$) смысл, заложенный в Его имени.

Подобное утроение, возможно, присутствует и в 11-й главе, когда появляются два свидетеля. «Это суть две маслины и два светильника, стоящие пред Богом земли» (Откр. 11:4). Но два свидетеля, две маслины и два светильника не просто появляются друг за другом. Все эти образы представляют одно. Поэтому мы говорим именно об утроении одного и того же.

Хотя подобный повтор, в определённом смысле также может быть прочитан как $2 + 2 + 2 = 42$ (24). Тем более что само число 42 первый раз в Апокалипсисе появляется именно в контексте двух свидетелей, а 24 почти сразу же следует за ним.

Сам образ двух маслин, по всей видимости, заимствован из Книги пророка Захарии: «Вот светильник весь из золота ... и две маслины на нём» (Зах. 4:4–5). Ангел, объясняя значение маслин, говорит Захарии: «<...> это два помазанные елем, предстоящие Господу всей земли» (Зах. 4:14), два правителя иудеев – Иисус и Зоровавель, представляющие собой две власти – священническую и светскую. Впоследствии данное видение Захарии многие комментаторы трактуют применительно к Иисусу Христу. Например, св. Кирилл говорит: «<...> в Зоровавеле и Иисусе изображается Христос как в каждом отдельно, так и в обоих вместе, как единая личность; ибо в Нём совмещается и Царь Израилев и Первосвященник» (с. 7:8)²⁰.

Связь образов свидетелей с Иисусом видна и через смысловые повторы в тексте. Два свидетеля появляются непосредственно перед эпизодом рождения женой, облечённой в солнце, младенца «мужеского пола», который и есть Иисус, тот Агнец, что впоследствии навеки поразит дракона. И во многом появление свидетелей и происходящее с ними – краткое содержание того, что будет происходить после с Иисусом.

Свидетели пророчествуют в течение 1 260 дней. В это время язычники оскверняют Храм. Свидетели наделены небывалой властью – «Они имеют власть затворить небо <...> и имеют власть над водами превращать их в кровь, и поражать землю всякою язвой» (Откр. 11:6). После этого срока зверь, выходящий из бездны, убивает свидетелей. Но после трёх с половиной дней они оживают и восходят на небо. На землю обрушиваются беды. Земное царство становится царством Иисуса Христа. Над грешниками совершается суд. Заканчивается сюжет картиной храма Божьего на небесах.

То же повторяется, но в более развёрнутом виде, в последующих главах. Жена, облечённая в солнце, скрывается в пустыне в течение 1 260 дней. В это время дракон вступает «в брань с прочими от семени её, сохраняющими заповеди Божии» (Откр. 12:17). Зверь, вышедший из моря, губит народ. Агнец, искупивший своей кровью грехи человечества, появляется на Сионе. С ним 144 000 избранных. Земля снова подвергается бедствиям. В конце – последний великий суд, после которого царство земное преобразуется в царство Христа. Финальное описание Апокалипсиса – изображение города-Храма.

Ещё одно возможное подтверждение того, что числа 42 и 24 имеют связь с Иисусом, содержится в логике построения образов Апокалипсиса.

Весь текст Откровения пронизывает зеркальная противоположность. Образу жены, облечённой в солнце, параллелен образ блудницы, Новому Иерусалиму – Вавилон, праведникам, на чьих челах печать Бога, – грешники, имеющие начертание зверя на руке и лбе. Очевидная параллель наряду со столь же очевидной противоположностью, присутствует и между образами Сына Человеческого (Агнца) и зверя. В описаниях обоих образов появляется трон. На головах зверя написаны имена богохульные, на одеждах и бедре Сына Человеческого написано Имя. Зверь имеет диадемы на своих головах, Сын Человеческий облечён в венец. Зверь смертельно ранен, Сын Человеческий облачён в одежду, обгащённую кровью²¹.

Именно эта зеркальность изображена во втором стихе 15-й главы – «И увидел я как бы стеклянное море, смешанное с огнём; и победившие зверя и образ его, и начертание его, и число имени его, стоят на этом стеклянном море...» (Откр. 15:2). Зеркальность эта проявляется и на уровне чисел 42 и 24. Даже несмотря на

отсутствие в то время арабских цифр, смысл остаётся неизменным – 42 (4 единицы + 2 единицы) и 24 (2 единицы + 4 единицы). По нашему мнению, в Откровении представлены два варианта отношений между человеком и Богом, два пути. Первый – путь жизни и Иисуса, ведёт к Богу. Второй – путь зверя и смерти, наоборот, закрывает дорогу к Царству Божьему навсегда.

Таким образом, мы предлагаем выделить «тройственную» символику Апокалипсиса – человек, Иисус и Бог (Отец). Человек представлен через число 144 000. Иисус – через 24 (42). Бог – через 12. Сами же эти числа снова сводятся к 3: $144\ 000 = 1 + 4 + 4 + 0 + 0 + 0 = 1 + 8 = 9$, $24 / 42 = 2 + 4 / 4 + 2 = 6$ и $12 = 1 + 2 = 3$. Мы получаем ту же схему, к которой пришли ранее.

Но не стоит сводить воедино два способа гематрии, применённых в данной статье. 144 000 может сводиться к 18 (1 + 8), но в то же время, и остаётся самостоятельным числом. То же самое с 15. 15, дающее в сумме 6, и числа, сводящиеся к 6 (например, 42), при своём образном родстве, всё же остаются самостоятельными. Скорее можно говорить о значениях, дополняющих друг друга. 18, прежде всего, несёт в себе смысл «жизнь», а 15 означает «Бог».

Через это добавление значений схема, приведённая ранее, может быть дополнена и гораздо более глубоким смыслом. Так, сложение отдельных компонентов приводит к удивительным результатам. Суммой 144 и 42 становится 15. 144 и 12 дают 12. 42, сложенное с 12, даёт 9, т.е. 18. А сумма 144, 42 и 12 равна 18. Переводя эти исчисления на язык образов, мы получаем:

Человек (144) + Иисус (42) = Бог (15) и/или Иисус

Человек (144) + Отец (12) = Отец (12)

Иисус (42) + Отец (12) = Жизнь (18)

Человек (144) + Иисус (42) + Отец (12) = Жизнь (18).

Таким образом, можно предложить следующую трактовку. Иисус приводит человека к Богу. Единство человека и Бога заключается в полном существовании в Боге. Иисус и Бог Отец дарят жизнь. И, наконец, полное единство человека, Иисуса и Отца символизирует в данном тексте абсолютную жизнь.

Библиографический список

1. Библия: книги Священного писания Ветхого и Нового Завета, канонические / В русск. пер. с параллельными местами и приложениями. – М.: РБО, 2005.
2. Тантлевский И.Р. Книги Еноха. – М.: Мосты культуры, 2000; Иерусалим: Гешарим, 5760. – 375 с. – (Памятники литературы).
3. Толкование на Апокалипсис Святого Андрея, Архиепископа Кесарийского / Репринт. воспроизв. изд. 1901 г., пер. с греч., издание четвёртое, Афонского Русского Пантелеимонова монастыря. – Музей Библии, Иосифо-Волоколамский монастырь, 1992. – 220 с.
4. Black M. The Book of Enoch or 1 Enoch. – Leiden: E. J. Brill, 1985. – 467 p.
5. Voccaccini G. The Solar Calendar of Daniel and Enoch // The Book of Daniel: Composition and Reception/J.J.Collins, P.W.Flint, eds., 2.311-328. 2 Vols. VTSup 83.2 Leiden: Brill, 2001. – pp. 311–328.
6. Charles R.H. A critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John. – T & T Clark, 1920. – 191 p.
7. McHugh J. The mother of Jesus in the New Testament. – Garden City, NY: Doubleday & Company Inc., 1975. – 510 p.
8. Scott James M. On Earth as in Heaven: the Restoration of Sacred Time and Sacred Space in the Book of Jubilees // Supplements to the Journal for the Study of Judaism/ed. J.J.Collins, F.Garcia Martinez. – Leiden, Boston: Brill, 2005. – 292 p.
9. Segal M. The Book of Jubilees: Rewritten Bible, Redaction, Ideology and Theology // Supplements to the Journal for the Study of Judaism. – Vol. 117. – Leiden, Boston: Brill, 2007. – 370 p.
10. Stern S. Calendar and Community: A History of the Jewish Calendar Second Century BCE – Tenth Century CE. – Oxford: University Press, 2001. – 306 p.
11. The Book of Jubilees: a critical text / ed. by J. C. VanderKam // Scriptorum Aethiopicarum, tomus 87. – Lovanii, 1989. – p. 301.
12. The Book of Jubilees or The Little Genesis / trans. by R. H. Charles. – Berwick, Maine: Ibis Press, 2005. – 224 p.

13. Thiering B. The Temple Scroll Courts Governed by Precise Times // *Dead Sea Discoveries*, Vol. 11, № 3 (2004). – Brill. – pp. 336–358.
14. Yarbrow Collins A. A Cosmology and Eschatology in Jewish & Cristian Apocalypticism // Leiden, Boston: Brill, 2000. – 261 p. – (Supplements to the Journal for the Study of Judaism, 50).
15. VanderKam J.C. Biblical Interpretation in 1 Enoch and Jubilees // *The Pseudepigrapha and Early Biblical Interpretation* / ed. by J.H. Charlesworth and C.A. Evans. – Sheffield: JSOT Press, 1993. – pp. 96–125. – (Journal for the Study of the Pseudepigrapha, Supplement Series 14. – Studies in Scripture in Early Judaism and Christianity 2).

¹ Boccaccini G. The Solar Calendar of Daniel and Enoch // *The Book of Daniel: Composition and Reception* / J.J. Collins, P.W. Flint, eds., 2.311–328. 2 Vols. VTSup 83.2 Leiden: Brill, 2001. pp. 320–325.

² Charles R.H. A critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John. T & T Clark, 1920. pp. 22–23.

³ Stern S. Calendar and Community: A History of the Jewish Calendar Second Century BCE – Tenth Century CE. Oxford: University Press, 2001. pp. 18–19, 27–28, 45.

⁴ Вопрос о датировке Книги Юбилеев до сих пор остаётся открытым. Наиболее распространённым мнением является точка зрения Дж. ВандерКама (VanderKam J.C.), датирующего книгу 161–140 гг. до н.э. Палеографические фрагменты Юбилеев, найденные в Кумране, датируются от 125–100 гг. до н.э. до 50 г. до н.э. Распространение и популярность данной книги вполне могли повлиять на другие произведения, в том числе и на Откровение Иоанна Богослова. Подробнее о тексте см.: Segal M. The Book of Jubilees: Rewritten Bible, Redaction, Ideology and Theology // *Supplements to the Journal for the Study of Judaism*. Vol. 117. Leiden, Boston: Brill, 2007. pp. 1–35; VanderKam J.C. Biblical Interpretation in 1 Enoch and Jubilees // *The Pseudepigrapha and Early Biblical Interpretation* / ed. by J.H. Charlesworth and C.A. Evans. Sheffield: JSOT Press, 1993. (Journal for the Study of the Pseudepigrapha, Supplement Series 14. Studies in Scripture in Early Judaism and Christianity 2). pp. 97–98.

⁵ Scott James M. On Earth as in Heaven: the Restoration of Sacred Time and Sacred Space in the Book of Jubilees / ed. J.J. Collins, F. Garcia Martinez. Leiden, Boston: Brill, 2005 (Supplements to the Journal for the Study of Judaism). P. 292.

⁶ Barker M. The Lost Prophet: The Book of Enoch and its Influence on Christianity. Sheffield: Phoenix Press, 2005. P. 6. Подобное представление встречается также в работе Андрея Кесарийского «Толкование на Апокалипсис»: «Многие из учителей думали, что сии два свидетеля, Енох и Илья, при кончине получают от Бога время пророчествования в продолжение трёх с половиною лет, означенных тысяча двумястами шестьюдесятью днями» (Сл. 10, гл. 30) (Толкование на Апокалипсис Святого Андрея, Архиепископа Кесарийского / Репринт. воспроизв. изд. 1901 г., пер. с греч., издание четвёртое, Афонского Русского Пантелеимонова монастыря. Музей Библии, Иосифо-Волоколамский монастырь, 1992. С. 82).

⁷ Там же. – С. 188.

⁸ Данный метод основан на том, что в еврейском и греческом языках каждая буква имеет своё числовое значение.

⁹ При первом типе гематрии, так называемой числовой гематрии, происходит как замена слов числами (или наоборот), так и замена слов другими словами, равными по числовому значению. При этом зачастую происходит не просто перевод всех букв в числа, но и сложение чисел. По словам Г.Б. Каирда, «сумма чисел имеет только одно правильное значение, но это значение может подходить ко многим числовым суммам» (см. Yarbrow Collins A. A Cosmology and Eshatology in Jewish & Cristian Apocalypticism // Leiden, Boston: Brill. (Supplements to the Journal for the Study of Judaism, 50) P. 116. Второй тип, буквенная гематрия, насчитывает множество разновидностей. Наиболее распространёнными являются системы атбаш и атбах. Атбаш представляет собой взаимозамену первой буквы последней (א = ת), второй — предпоследней (ב = ש) и т.д. При использовании атбах — первая буква заменяется девятой (א = ט), вторая — восьмой (ב = ח), десятая — восемнадцатой (י = יח) и т.д. Со временем появилось множество систем гематрии, сейчас их насчитывается порядка 75-ти разновидностей, около сорока из них используются сложением чисел или букв в слове. На протяжении истории гематрия широко использовалась в еврейских кругах. Метод гематрии занимает видное место в Агаде и мистической литературе. Особое развитие он получил в литературе Хасидей Ашкеназ и кругах мистиков XII–XIII вв., к ним близких, был особенно популярен среди саббатанского движения. В литературе хасидов гематрия стала занимать видное место особенно с первой половины XIX в. (см.: Краткая еврейская энциклопедия: в 10 тт. // Под ред. Ицхака Оре-на (Наделяя). Иерусалим: Кетер, Общество по исследованию еврейских общин, 1976–2001. Т. 2. Иерусалим: Общество по исследованию еврейских общин, 1978. Кол. 67–68).

¹⁰ Yarbrow Collins A. Op. cit. P. 117.

¹¹ Хотя Апокалипсис был изначально написан на греческом, автор текста, по всей видимости, очень хорошо знал иврит и пользовался не переводом ТаНаХа (Септуагинтой), а оригинальным текстом на иврите. К тому же в Апокалипсисе представлен самый плохой греческий язык из всего Нового Завета, что даёт повод говорить о том, что греческий для автора Откровения не был родным, а скорее таковым был иврит или арамейский (см. Charles R.H. Op. cit. P. 22–23, 31, 66–80; Браун Р. Введение в Новый завет. Т. 2 / пер. с англ. – М.: Библиейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. (Серия «Современная библеистика») С. 424).

¹² Эта символика чисел была жива в народном сознании еврейских масс ещё очень долго. Во Вторую мировую войну еврейские заключённые, чей лагерный номер сводился к числу 18, были уверены в том, что выживут. В опасных ситуациях евреи немедленно складывали цифры, переводя их в буквы (см. Эллиас Я. Бог здесь больше не живёт: хасидские истории эпохи катастрофы. – Иерусалим, Москва: Гешарим, Мосты культуры, 2005).

¹³ Yarbro Collins A. Op. cit. P. 184–185.

¹⁴ Исходя из сравнительного анализа можно наблюдать достаточно сильное влияние Первой книги Еноха на Апокалипсис Иоанна. Относительно текстологических параллелей см. Charles R.H. Op. cit. P. 82–83.

¹⁵ Датировка Книги Образов достаточно проблематична. Вероятно, данная книга возникла в промежуток между I в. до н.э. и I в. н.э. Ни одного фрагмента этой книги не было найдено среди других фрагментов Первой книги Еноха в пещерах Кумрана.

¹⁶ McHugh J. The mother of Jesus in the New Testament. Garden City, NY: Doubleday & Company Inc., 1975. P. 424.

¹⁷ Yarbro Collins A. Op. cit. P. 134.

¹⁸ Ibid. – P. 91–92.

¹⁹ «15 Сделай наперсник <...> 16 он должен быть четырёхугольный, двойной, в пядень длиною и в пядень шириною; 17 и вставь в него оправленные камни в четыре ряда; рядом: рубин, топаз, изумруд, – это один ряд; 18 второй ряд: карбункул, сапфир и алмаз; 19 третий ряд: яхонт, агат и аметист; 20 четвёртый ряд: хризолит, оникс и яспис; в золотых гнёздах должны быть вставлены они. 21 Сих камней должно быть двенадцать, по [числу сынов Израилевых], по именам их; на каждом, как на печати, должно быть вырезано по одному имени из числа двенадцати колен» (Исх. 28:15).

²⁰ Цит. по: Книга пророка Захарии // Веб-сайт «Толковая Библия или Комментарий на все книги свв. Писания Ветхого и Нового Завета под редакцией А.П. Лопухина». URL.: <http://www.lopbible.narod.ru/zec/txtzec06.htm> (дата обращения 14.10.2014).

²¹ Параллелизм присутствует также между образом двух свидетелей и двух зверей. И в том, и в другом случае дана нечеловеческая власть. И там, и там появляется мотив определённого отведённого срока, тема смерти и следующего за ней воскресения (исцеления). Это ещё раз подтверждает родство образов Иисуса и двух свидетелей.

References

1. Boccaccini G. The Book of Daniel: Composition and Reception. J.J. Collins, P.W. Flint, eds., 2.311–328. 2 Vols. VTSup 83.2 Leiden: Brill, 2001, pp. 320–325.
2. Charles R.H. A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John. T & T Clark, 1920, pp. 22–23.
3. Stern S. Calendar and Community: A History of the Jewish Calendar Second Century BCE – Tenth Century CE. Oxford: University Press, 2001, pp. 18–19, 27–28, 45.
4. Segal M. Supplements to the Journal for the Study of Judaism. Vol. 117. Leiden, Boston: Brill, 2007, pp. 1–35.
5. VanderKam J.C. Journal for the Study of the Pseudepigrapha, Supplement Series 14. Studies in Scripture in Early Judaism and Christianity 2. Sheffield: JSOT Press, 1993, pp. 97–98.
6. Scott James M. On Earth as in Heaven: the Restoration of Sacred Time and Sacred Space in the Book of Jubilees. Ed. J.J. Collins, F. Garcia Martinez. Leiden, Boston: Brill, 2005, P. 292.
7. Barker M. The Lost Prophet: The Book of Enoch and its Influence on Christianity. Sheffield: Phoenix Press, 200, P. 6.
8. *Tolkovanie na Apokalipsis Svjtago Andreja, Arhiepiskopa Kesarijskago* [A Commentary on the Book of Revelation of St. Andreas]. Muzej Biblii, Iosifo-Volokolamskij monastyr', 1992, 82 p.
9. Yarbro Collins A. A Cosmology and Eschatology in Jewish & Cristian Apocalypticism. Supplements to the Journal for the Study of Judaism, 50. Leiden, Boston: Brill, P.116.
10. *Kratkaja evrejskaja jenciklopedija: v 10 tt.* [Short Hebrew Encyclopedia in 10 vol.]. Jerusalem, Keter. Vol. 2, 1978, cols. 67–68.
11. Yarbro Collins A. A Cosmology and Eschatology in Jewish & Cristian Apocalypticism. Supplements to the Journal for the Study of Judaism, 50. Leiden, Boston: Brill, P. 117.
12. Charles R.H. A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John. T & T Clark, 1920, pp. 22–23, 31, 66–80.
13. Brown R.E. An Introduction to the New Testament. New York, London, Toronto, Sydney, Auckland, Doubleday, 1997, 878 (Russ.ed.: Braun R. Vvedenie v Novyj zavet. Vol. 2. Moscow, Biblejsko-bogoslovskij institut sv. apostola Andreja, 2007, 424 p.).
14. Jelliah Ja. *Bog zdes' bol'she ne zhivjot: hasidskie istorii jepohi katastrofy*: [God Doesn't Live Here Anymore: Hassidic Histories of the Holocaust Time]. Jerusalem, Moscow, Gesharim, Mosty kul'tury, 2005, 280 p.
15. Yarbro Collins A. A Cosmology and Eschatology in Jewish & Cristian Apocalypticism. Supplements to the Journal for the Study of Judaism, 50. Leiden, Boston: Brill, pp. 184–185.
16. Charles R.H. A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John. T & T Clark, 1920, pp. 82–83.
17. McHugh J. The mother of Jesus in the New Testament. Garden City, NY: Doubleday & Company Inc., 1975, pp. 424.
18. Yarbro Collins A. A Cosmology and Eschatology in Jewish & Cristian Apocalypticism. Supplements to the Journal for the Study of Judaism, 50. Leiden, Boston: Brill, P. 134.
19. Yarbro Collins A. A Cosmology and Eschatology in Jewish & Cristian Apocalypticism. Supplements to the Journal for the Study of Judaism, 50. Leiden, Boston: Brill, pp. 91–92.
20. *Tolkovaya Bibliya ili Kommentarij na vse knigi sv. Pisaniya Vetkhogo i Novogo Zaveta* [Anchor Bible or Commentaries on All Books of St. Scriptures of the Old and New Testament]. Ed. by A.P. Lopukhin. Available at <http://www.lopbible.narod.ru/zec/txtzec06.htm> (accessed 14.10.2014).



Забияко А.П.

Константы культуры: генезис и семантика образа лабиринта

Исследование поддержано грантом Российского научного фонда, тема «Этнические миграции как фактор цивилизационных взаимодействий и социокультурных трансформаций в Восточной Азии (история и современность)», проект № 14-18-00308



А.П. Забияко

Аннотация. В культурах разных народов и в разные исторические эпохи устойчиво повторяются объекты, которые, обладая вариативностью, сохраняют конфигурацию основных свойств и смыслов. К таким объектам относятся лабиринты. В статье рассмотрены разные теоретические подходы к интерпретации лабиринтов. Особое внимание

автор уделяет генезису и семантике образа лабиринта. С одной стороны, автор трактует представления о лабиринте как когнитивную схему, универсально присущую сознанию человека. С другой стороны, автор обращает внимание на этнокультурную конкретику разных типов лабиринта. Автор привлекает к исследованию материалы полевых исследований петроглифов Северо-Восточного Китая и сопредельных территорий.

Ключевые слова: лабиринт, этнические миграции, культурная диффузия, культурные константы, религия, шаманизм, петроглифы, Северо-Восточный Китай

Проблемы методологии

В культурах разных народов и в разные исторические эпохи устойчиво повторяются объекты, которые, обладая вариативностью, сохраняют конфигурацию основных свойств и смыслов. К таким объектам относится широкий круг материальных и идеальных явлений – технологии, типы отношений между людьми и группами, модели поведения, идеи, образы, сюжеты и т.д. Наличие таких объектов и неслучайность их присутствия в разных культурах и разные эпохи сейчас уже не нуждается в доказательствах. Их принято определять в качестве универсальных, типических, архетипических, константных явлений культуры. Дискуссионный остаётся проблема генезиса таких явлений. В нашей статье речь пойдёт о нематериальных, точнее, неутилитарных объектах культуры.

Широкое распространение некоторых объектов культуры и их повторяемость могут быть объяснены с позиций *диффузионистской теории* и родственных ей *теории заимствований*, *миграционной теории*. Известно, что ещё со времён Теодора Бенфея, Фридриха Ратцеля, Лео Фробениуса большой вес имеет идея «бродячих» сюжетов и образов, обрядов и обычаев, возникших в одном месте, а затем распространяющихся в пределах «культурных кругов» и далее за их границами. В области интерпретации религиозных явлений большой эмпирический материал был проработан с позиций этой теории Вильгельмом Шмидтом. Лежащее в основе диффузионистской теории представление о важности этнических миграций и культурных заимствований соответствует реальным этнокультурным процессам, которые возникли на заре человечества и действуют вплоть до настоящего времени. Очевидно, что в истории никогда не существовали народы и культуры, развивавшиеся совершенно обособленно от других народов и культур. Этнические и культурные изоляты, разумеется, встречаются, но степень автономности их генезиса и развития всегда относительна. Следовательно, присутствие в разных культурах фонда типологически единых объектов может являться следствием переноса этих объектов из

одной культуры в другую в результате культурной диффузии. Наличие таких объектов может служить маркером этнических миграций или иных видов этнической, этнокультурной динамики. Нельзя, однако, признать такой подход исчерпывающим.

Другая влиятельная методологическая парадигма интерпретации генезиса устойчиво повторяющихся в культурах объектов опирается на идею фундаментального единства человеческой психики. Эта парадигма имеет длительную философскую, психологическую, антропологическую традицию своего развития. В современных условиях эта идея с большей или меньшей степенью точности применительно к своим выражениям в конкретных концепциях соотносится с теорией *архетипов, архетипических образов*. Понятие «архетип» (греч. ἀρχέτυπον – прообраз, образец), которым пользовались религиозные мыслители поздней античности и средневековья, в начале XX в. появляется в гуманитарных науках. Так, Эмиль Дюркгейм, указывая, что архаическое сознание вырабатывает представление о некоей «глубинной изначальной совокупности основополагающих душ, из которых извлекаются все последующие души», по отношению к этой совокупности душ употреблял понятие «архетипические души»¹. Социологическое учение Дюркгейма, Марбселя Мосса о «категориях» и «коллективных представлениях» вплотную примыкало к «теории предсознательных, изначальных идей», которую с психологических позиций начинает после разрыва с З. Фрейдом активно разрабатывать К.Г. Юнг. В 1919 он впервые в контексте этой теории употребляет понятие «архетип». Благодаря аналитической психологии К.Г. Юнга, в которой учение об архетипах занимает ключевое место, понятие получило широкое распространение в кросс-культурных исследованиях. Хотя трактовки Юнга порой в разных публикациях не вполне совпадали друг с другом, в целом он понимал под архетипами изначальное наличествующие в душе человека на уровне «коллективного бессознательного» психические целостности, заряженные мощной энергией, несущие экзистенциально значимые смыслы и представляющие собой сходные с осями кристалла структурные схемы (предпосылки) универсальных образов, матрицы. Архетипы являются врожденными и наследуемыми элементами психики. Вторгаясь в сознание в моменты сна, болезни, аффекта, архетипы – «совершенно бессознательные системы» – должны облечься в доступные для осознанного восприятия формы – архетипические образы. Каждый архетипический образ оформляется сообразно своей смысловой матрице, образцу, паттерну. Количество архетипов и архетипических образов, согласно Юнгу, не ограничено. Культуры вырабатывают действующие на уровне сознания системы, которые позволяют индивиду уяснить смысл и направить в нужное русло энергию архетипов, – мифологию, ритуалы, сказки, философию, религию. Через эти институты архетипы оказывают влияние и характеризуют целые нации и исторические эпохи, утверждал швейцарский исследователь в работе «Приближаясь к бессознательному».

Учение Юнга об архетипах и архетипических образах было положено в основу направления, представленного трудами К. Кереньи², Дж. Кэмпбелла, Э. Ноймана и др. Но оно стало также объектом обоснованной критики за его антиисторизм, произвольность многих трактовок, обусловленных (особенно в поздних трудах Юнга) религиозно-философскими исканиями мыслителя в области мистики, алхимии, оккультизма. Недостатки не заслоняют сильных сторон идей Юнга и его единомышленников, обратившихся к актуальной в конце XIX – XX вв. области исследования.

Заметим, что современные данные об особенностях высшей нервной деятельности человека и нейрофизиологии изменённых состояний сознания, о генетическом кодировании информации и её наследовании в форме «врождённого знания» проливают новый свет на проблему генезиса и трансляции на уровнях индивидуальной и групповой психики тех психических данностей, которые Юнг называл архетипами коллективного бессознательного.

С поисками основ культурных констант в единстве человеческой психики всех времён и народов, в принципе, солидарны многие концепции, которые принято объединять под названием феноменологии культуры, а также феноменологии религии. Оставляя в стороне намерение охарактеризовать в сжатой трактовке общий подход такой многосоставной интеллектуальной системы как феноменология культуры,

Феноменология религии

кратко затронем лишь феноменологию религии. Феноменология религии представляет собой разнородную совокупность стратегий интерпретации религии, по отношению к которым сложно эксплицировать общий предмет и методы. Однако в своих основных интенциях феноменология всё же складывается в интеллектуальную целостность. Предметом феноменологических исследований религии выступают основания и первофеномены религии, её устойчивые структуры и базисные элементы – константы, категории религиозного сознания, а также религиозный опыт, выражающий себя в универсальных символах³. Такое предметное поле имеет в качестве своего фундамента представление о религии как самосущей духовной формации, сохраняющей во времени и пространстве стабильность базисного содержания. Для нашей темы направленность феноменологии на изучение констант религиозного сознания имеет существенное значение.

В России проблема универсальных, стереотипных знаков нашла отражение в трудах крупнейших исследователей культуры и религии, которые решали её с разных мировоззренческих и теоретических позиций. Так, наличие «типологических» образов в мифологии и религии в конце XIX в. было темой размышлений А.Н. Веселовского, выдающегося филолога и исследователя религии⁴. В первой половине XX в. богослов и учёный-энциклопедист П.А. Флоренский искал и находил в образах иконописи формы, являющиеся, как он писал в «Иконостасе», «заветнейшими исконными формами всего человечества». С позиций символизма Флоренского – «чем онтологичнее видение, тем общечеловечнее форма», «чем устойчивее и тверже канон, тем глубже и чище он выражает общечеловеческую духовную потребность»⁵. Согласно пониманию Флоренского, близкого платонизму, за каждым символом стоит реальность; символы, как и реальности, могут быть разного порядка; общечеловеческие символы открывают человеку наиболее фундаментальные реальности и смыслы. Проблема стереотипности сюжетов, образов, композиций наскальных изображений была теоретически осмыслена археологом А.П. Окладниковым. Он в качестве «отправной точки» объяснения «канонического единства» образов и сюжетов принимает идею религиозного статуса таких изображений. «Перед нами, – пишет исследователь, – несомненно, не просто художественные композиции, а общепризнанные, отшлифованные веками ритуальные формулы, заклинания или молитвы, направленные на достижение определённых результатов, своего рода идеограммы». Археолог сравнивает монотонно повторяющиеся наскальные композиции с эпическими произведениями народов Сибири, исполнение которых «было овеяно мистической атмосферой» и не допускало самовольного произвола в воспроизведении текста. Стереотипность наскальных изображений во времени и пространстве является, таким образом, следствием того, что это искусство иератическое, основанное на немногих застывших ритуальных формулах и условных знаках-сигналах, сквозь которые лишь изредка и с трудом, вопреки его основной направленности, пробиваются отзвуки реальной жизни»⁶. А.П. Окладников акцентирует внимание на свойственной религиозной ментальности тенденции к статике и схематизму, которая ведёт к преобразению объектов изменчивого многообразия обыденной реальности в символ, условный знак, указующий на инобытие. Тем самым он стремится объяснить особенности религиозного искусства через существенные свойства религиозного сознания.

Обзор разных подходов к пониманию констант культуры не исчерпывается отмеченными выше интерпретациями.

В сущности, наличие констант обусловлено, во-первых, единством психической жизни человечества, а во-вторых, общими базисными условиями человеческого существования. Эта детерминация действует как в отношении технологий и утилитарных знаний, так и в отношении духовной культуры. Константы духовной культуры обусловлены единством человеческой психики и общими условиями бытия. В каждой исторической эпохе, в любом типе социума и варианте индивидуального бытия неустранимо присутствуют ситуации рождения и смерти, порядка и хаоса, творения и разрушения, прошлого и будущего, победы и поражения, отношений мужского и женского начал, смены поколений и другие фундаментальные данности человеческого существования. Посредством единых для человечества ментальных операций эти общие данности бытия схематизируются в индивидуальной психике

в сходных представлениях, смыслообразях. Средствами генетического наследования и социокультурного кодирования знаковыми системами (вербальными и невербальными) индивидуальные представления превращаются в надиндивидуальные, коллективные. В итоге типологически единые смыслообразы человеческого бытия, устойчиво повторяющиеся в пространстве культур и времени исторических эпох, становятся универсалиями, константами. В разных стратах культурной формации (искусстве, идеологии, философии, науке, религии и т.д.) константы претворяются в разных формах выражения и прагматики использования, но не меняются в сути.

С этой точки зрения, архетип – базисный элемент культуры, формирующий константные модели мышления и поведения; архетипический образ – реализация архетипа в иконической, визуальной форме, изобразительные особенности которой определяются культурной средой и способом метафорической репрезентации.

С позиций такого понимания мы обратимся к одному из архетипических образов – образу лабиринта.

Проблемы терминологии

Понятие «лабиринт», кажущееся вполне очевидным для обыденного языкового сознания, нуждается в уточнении в прагматике научного дискурса. Почему? Потому что попытка применения этого слова в качестве термина выявляет несовпадение его основных смыслов. Разъяснение Г. Керна верно вскрывает суть проблемы: «В настоящее время у слова "лабиринт" существует три различных значения. Наиболее часто оно употребляется в качестве метафоры, когда имеется в виду сложная, неясная, неоднозначная ситуация. Слово "лабиринт" используется в этом переносном, фигуральном смысле начиная с эпохи поздней античности (III в. н.э.). Формирование этого значения можно возвести к понятию лабиринта-путаницы, сооружения (постройки или живой изгороди) с извилистыми дорожками, большинство которых заводят человека в тупик. Именно данное понятие, заключённое в слове "лабиринт", прослеживается во многих письменных источниках начиная с III века до н. э., в которых лабиринт (в данном контексте имеется в виду лабиринт-путаница) используется как литературный мотив. Для сравнения, самое раннее изображение лабиринта-путаницы относится приблизительно к 1420 году н.э. Любопытно отметить, что в отличие от литературных традиций, широко распространенных во времена античности и в Средние века, на всех изображениях лабиринтов вплоть до эпохи Возрождения показана только одна дорожка, и заблудиться в подобном лабиринте невозможно. [...] Эту, на первый взгляд простую, концепцию, начиная с античности, стало заслонять более сложное понятие "лабиринта-путаницы" (первоначально исключительно словесное построение). Эти два по сути различных понятия в течение довольно длительного времени не получали чёткого толкования, что привело к неизбежному терминологическому конфликту, и лишь в XX веке на данную проблему обратили внимание»⁷.

Учитывая многозначность понятия, реконструируем его основные интерпретации, соотнесённые, прежде всего, с религиозным контекстом образа лабиринта. Этимологически слово восходит к древнегреческому слову *λαβύρινθος*, которое, предположительно, производно от *λάβρος* – названия обоюдоострого топора, имевшего не только боевое, но и ритуальное предназначение, например, в качестве орудия для жертвоприношения. Широкое распространение в европейской культуре понятия *лабиринт* получило в связи с мифологическими повествованиями о древнегреческом герое Тесее, который на острове Крит в запутанных подземных галереях, построенных Дедалом, убил человекообразного быка-чудовище Минотавра. Победа и возвращение героя были бы невозможны без участия Ариадны, которая дала своему возлюбленному Тесею чудесный клубок, нить которого вывела его из хитросплетений подземелья. Это сказание стало нормативным образцом для многочисленных художественных переложений и научных интерпретаций. Однако за его пределами в других культурах исторически существовали и другие объекты, к которым приложимо представление о лабиринте.

«Слово *лабиринт*, – согласно одной из авторитетных трактовок, – связано с большим разнообразием рисунков (drawings) и узоров (patterns), более или менее запутанных, простирающихся во времени от доисторических наскальных гравировок до современного искусства, а также со сложнейшими символическими и мифологи-

чекими структурами, вокруг которых за многие столетия развития разных цивилизаций сложилось огромное богатство значений. Слово используется для описания: 1) трудного пути, или прохода, или туннеля, часто подземного, движение по которому крайне опасно без проводника; 2) кажущегося бесконечным сооружения, состоящего из бесчисленных комнат и галерей, которые своим устройством предназначены к тому, чтобы путать посторонних и вводить их в заблуждение; 3) метафорически слово применяется для обозначения любого вида запутанной ситуации, из которой невозможно самостоятельно выбраться. В этом последнем и более общем употреблении древний символ лабиринта под давлением возросшей сложности современного мира вернулся с новой живучестью, чтобы растревожить подсознание современного человечества и вновь войти в словарь искусства и литературы»⁸.

«Лабиринт, – поясняет другое издание, – это символ высокой степени сложности; лабиринтом может быть изображение, строение, открытая тропинка (path), тропинка, перекрытая насыпями или оградами, танец, игры или стены. Лабиринт часто располагался в подземелье, в темноте. Лабиринты чаще всего бывают двух типов: 1) однолинейный, в котором единственный путь, не оставляющий выбора вариантов, ведёт к центру и вовне [...]; 2) многолинейный, устройство которого предусматривает путаницу и головоломку, предполагает тупиковые пути, требующие знания ключа или решения проблемы. Символизм лабиринта по-разному обыгрывается как возвращение в центр; обретение утерянного Рая; достижение искомого после тяжёлых испытаний; инициация, смерть и возрождение, а также обряды перехода от профанного к сакральному; мистерии жизни и смерти; движение жизни через трудности и иллюзии мира в центр как средоточие просветлённости и небесного блаженства; испытание души; путешествие в другой мир (в который легко войти, но из которого трудно выйти); узел; опасность; трудность; судьба. Лабиринт также может скрыто предполагать движение солнца, с его угасанием и возрастанием, весеннее возвращение солнца после его долгого пленения демонами зимы; тело Матери Земли, средоточие божественной непорочности и поиск центра ради достижения мистического возвращения в матрицу, нисхождение к истоку, *regressus ad uterum* [...]]»⁹.

Акцентируя внимание на многогранности представлений о лабиринте, обратим внимание на то, что эти представления связаны, с одной стороны, со структурами сложными, но не предполагающими намеренного введения в заблуждение, а с другой стороны, со структурами, которые имеют цель при помощи хитросплетения вариантов провоцировать интеллектуальное замешательство и заводить в тупик. Отражением этой двойственности является, в частности, то, что в английском языке существует два слова – *labyrinth* и *maze*. Слово *maze*, более ёмкое по смыслу, означает путаницу-головоломку, которая может соответствовать лабиринту, а может и не соответствовать, представляя собой, например, сеть в прямом и переносном смысле слова. Согласно Г. Бидерманну, лабиринт – «определённый род запутанного пути»¹⁰. Этому определению соответствует русское толкование В. Даля: «Лабиринт – запутанные дорожки, переходы, место, откуда трудно найти исход»¹¹.

Таким образом, лабиринт – это сложно структурированная конфигурация переходов, требующая от участника движения значительных интеллектуальных усилий в выборе правильного маршрута пути. Лабиринт представляет собой прежде всего тип пространства. Лабиринт как сложноорганизованный локус пространства в сознании человека претворяется в ментальную данность, категорию сознания – смыслообраз. Лабиринт как категория сознания визуализируется в образе конфигурации сложно взаимосвязанных переходов из одного места в другой, от одной ситуации к другой, и включает с себе смысл поиска правильного пути к цели в условиях движения по неизвестному маршруту. Как правило, важной характеристикой лабиринта является его энигматичность, т.е. присутствие в его семантике смыслов, сопряжённых с экзистенциально значимой тайной.

В таком ракурсе понимания все известные нам сооружения и изображения лабиринта представляют собой материализацию смыслообраза пути в сложно структурированном пространстве.

Генезис образа лабиринта

Присутствие лабиринта в форме строения, изображения, образа фольклора почти повсеместно и с глубокой древности ставит проблему генезиса этой универ-

сальной данности культуры человечества. Как и в отношении других универсальных данностей культуры эта проблема может быть осмыслена сквозь призму теорий диффузии, архетипов иных подходов.

«Основной вопрос звучит так: можно ли предположить, что лабиринт как некая схема был придуман в различных культурах независимо друг от друга? Или же более вероятно, что одновременно совершенное открытие распространилось путём миграций и культурных влияний?» – спрашивает Германн Керн, автор одного из последних обстоятельных исследований лабиринтов¹². В контексте известных теоретических подходов Керн «более сжато и глубоко» переформулирует проблему так: «Является ли лабиринт базовым выражением неких психологических предпосылок, которые существуют повсеместно и могли развиваться независимо друг от друга в различных культурах? Или же мы имеем дело с настолько сложным культурным феноменом, что он мог возникнуть лишь в какой-то одной культуре, и поэтому единственным объяснением его широкого распространения является миграция?»¹³.

Сформулировав проблему столь радикальным способом, Г. Керн решает её следующим образом: «В любом случае первый вариант можно немедленно отбросить, если мы примем во внимание тот факт, что приметы древних лабиринтов обнаружены исключительно в Европе, Индии, на Яве, Суматре и на юго-западе Америки. Сведения о том, что лабиринты существуют в Африке (Зулуленд), в южной части Тихого океана (Малекула) и в Индонезии, некорректны»¹⁴. Представляется, что, если даже отнести часть сведений к разряду некорректных, высказывание автора выглядит довольно категоричным, учитывая широкую географию сведений, которые он признаёт корректными. Отчасти вывод Г. Керна объясняется тем, что он в своём исследовании ставит задачу изучения лабиринтов особого типа: тех, что состоят из одной дорожки, следуя которой, заблудиться невозможно. Этот тип лабиринта он считает лабиринтом «в его первоначальном и подлинном смысле»¹⁵.

По мнению Г. Керна, «более вероятным представляется то, что схема лабиринта сложилась внутри какой-то одной культуры, после чего распространилась через миграции и заимствования»¹⁶. Эту культуру исследователь определяет как Минойскую цивилизацию и локализует на острове Крит. Минойская цивилизация была наиболее развитой в Средиземноморье, с острова Крит её достижения распространялись на другие культуры бронзового века. Около середины III тыс. до н.э. здесь возникает лабиринт, отсюда он распространяется вначале на сопредельные земли, а затем, во II тыс. до н.э. появляется в Испании, Англии и Ирландии благодаря микенским первоходцам. Из Средиземноморья в эпоху походов Александра Македонского схема лабиринта попала в Индию, затем на Яву и Суматру, а оттуда через Тихий океан в Северную Америку.

Германн Керн допускает, что идея лабиринта могла появиться ранее бронзового века – в период неолита, но в палеолите она не существовала. По его мнению, подтверждением тому служат свойственные лабиринту «космологические и астральные аспекты». «Наблюдение небесной сферы, непосредственно связанное с таким наблюдением знание календаря, способность измерять время – всё это не представляло никакого интереса для кочевых племен охотников и собирателей периода палеолита, тогда как для землелашцев неолита, ведущих осёдлый образ жизни, такая информация была весьма существенной и важной, ведь им было необходимо проводить сев в определённое время года. Еще одно указание на то, что лабиринт возник в период неолита, – это тесная связь между смертью и надеждой на возрождение, которая весьма убедительно представлена в мегалитических захоронениях данного периода»¹⁷. Заметим, что аргументация автора в данном случае представляется не вполне корректной. С одной стороны, она противоречит утверждению автора о минойской датировке генезиса лабиринта (бронзовый век), а с другой, не учитывает многие данные астроархеологии относительно знаний эпохи палеолита и озадачивает отсылкой к «связи между смертью и надеждой на возрождение», которая не выдерживает критики.

Возникновение лабиринта многие исследователи, включая Г. Керна, Г. Бидерманна, выводят из культовых танцев. Согласно такой реконструкции, в ходе ритуала участники выстраивались в цепочку, которая должна была в танце двигаться по сложной траектории. Для ориентации танцующих на земле или на полу обозна-

чалась дорожка или выкладывались камни. Эти круговые или спиралевидные конфигурации стали прообразом лабиринтов.

Такой танец был составной частью обрядов инициации: протанцевав маршрут от входа до центра лабиринта, участники в центре приобщались к искомой тайне. Эта концепция происхождения идеи лабиринта из танца аргументируется, в частности, тем, что движения тела являются первичным, самым непосредственным способом выражения, что, например, прослеживается в развитии детей. Трудно признать такой аргумент убедительным по отношению к генезису идеи лабиринта, хотя нельзя недооценивать роль тела и соматической знаковой системы, включающей танец, в формировании и трансляции ранних форм культуры.

Вполне возможно, однако, что лабиринт, представленный окружностями, спиралями, направлениями движения, не предполагавшими намеренной путаницы, возник там и так, как это представляют сторонники концепции танца. Но эта концепция не объясняет генезиса других типов лабиринта.

Фундаментальной данностью существования человека уже на ранней стадии эволюции, по крайней мере, на стадии *Homo erectus* была ситуация движения по незнакомой или малознакомой территории сложным маршрутом, включающим тупики, попятные ходы, поиск оптимального входа и выхода. Поиск пищи ранними низкорослыми *Homo* на равнине, заросшей высокой травой и кустарниками, был одним из типичных вариантов такого движения. Не случайно некоторые антропологи полагают, что потребность ориентации в таком пространстве у ранних *Homo*, не освоивших полностью прямохождение, была одним из стимулов чаще вставать и перемещаться на задних конечностях, – это облегчало выбор оптимальной траектории движения к цели. Заметим, что спиралевидное движение к цели или в поисках желаемого является в условиях малознакомой опасной местности наиболее эффективным – например, животные в таких случаях обычно кружат вокруг добычи, постепенно сужая круг. Маршруты охоты, собирательства, переколёвок на равнинах и в лесах на протяжении сотен тысяч лет регулярно выстраивались по сценарию движения по сложной, заранее непредсказуемой траектории, чреватой утратой верного пути и блужданием в поисках выхода из затруднительной ситуации. Ментальная карта такого движения отлагалась в индивидуальной и коллективной памяти в образе лабиринта¹⁸.

Образ жизни людей, в особенности, многих групп *Homo neanderthalensis* и *Homo sapiens*, был сопряжён с обитанием в пещерах. Нередко пещеры представляли собой сложную сеть взаимосвязанных галерей, ведущих к выходу или в тупик. Таковы, например, европейские пещеры с древнейшими стоянками Шове, Нио, Эль Кастильо, Ляско, Фон де Гом и многие другие. Жилая зона располагалась, как правило, у входа. Галереи, даже самые отдалённые и труднодоступные, тоже были освоены людьми, обычно – в неутилитарных целях: здесь располагались культовые изображения, плоскостные и объёмные, а также места для отправления ритуалов, святилища. Многие тысячелетия жизни в таких пещерах запечатлевали в памяти разных групп человечества, по крайней мере, европейского образ пути по извилистым тёмным переходам из пространства обыденной реальности в пространство, отмеченное присутствием инобытия.

Таким образом, сходные условия жизни разных групп людей формировали в их сознании начиная с древнейших времён типологически общий смыслообраз пути в сложно структурированном пространстве. По мере исторических изменений образа жизни этот смыслообраз частично модифицировался, но в сущности оставался стереотипным для разных культур, поскольку ситуация движения по вариативной траектории в непредсказуемо организованном пространстве является константой человеческого бытия.

Наскальные изображения лабиринтов

К числу древнейших свидетельств существования образа лабиринта относятся петроглифы. Петроглифические изображения лабиринта широко распространены в Евразии, они встречаются также на других континентах (например, в Северной Америке, штат Невада). В Евразии они открыты в Испании, Ирландии, Англии, Северной Осетии, Сибири, Монголии, Индии (Гоа) и ряде других мест. В большинстве случаев такие изображения выбиты на плоских валунах и представляют тип

лабиринта в виде окружности с центром и круговыми дорожками, а также спирали спирали (Илл. 1, 2). Типологически и нередко географически они сходны с лабиринтами, выложенными на земле камнями. Такие многочисленные сооружения на земле хорошо известны, прежде всего, в Северной Европе, например, в Карелии. Возраст этих выложенных на земле лабиринтов датируется временем от 3 до 4 тыс. л.н., т.е. бронзовым веком. Эта датировка переносится на выбитые на каменных плоскостях лабиринты.



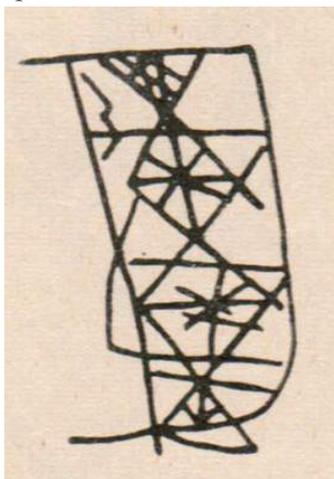
Илл. 1. Изображение лабиринта. Испания, Галисия

Однако типы лабиринта не исчерпываются лабиринтами в форме окружности или спирали. В Азии изображения конфигураций сложно взаимосвязанных переходов были обнаружены в Монголии и Забайкалье, например, А.П. Окладниковым. В публикациях А.П. Окладников квалифицирует такие изображения как «сложные композиции», «геометрические рисунки». Они входят в категорию «условных знаков», среди которых археолог особо выделяет тамги, круги, треугольники, кресты, квадраты, трактуя их как знаки собственности, солярные, лунарные и иные символы, отражающие мировоззрение создателей. А.П. Окладников допускал «мысль о возможной глубокой древности знаков», вплоть до палеолитической, и не считал, что «схематизм подобных знаков является препятствием для признания их древности»¹⁹. Сложные графические композиции «геометрических рисунков» А.П. Окладников специально не рассматривал, иногда трактуя их как совокупность более простых знаков. По нашему мнению, среди некоторых зафиксированных исследователем «сложных композиций» встречаются изображения лабиринта (Илл. 3–6).

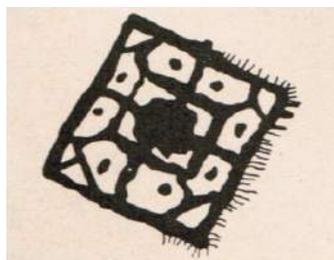


Илл. 2. Изображение лабиринта. Индия, Гоа

На скалах Монгольского Алтая встречаются сходные изображения. В.Д. Кубарев и другие авторы публикации о петроглифах Цагаан-Салаа и Бага-Ойгура трактуют их как «лабиринты», «сети», «неопределимые» или «неопознанные» изображения»²⁰. Нельзя исключать, что такого рода конфигурации являются изображением лабиринта (Илл. 7). Обнаруженные на Алтае, в Монголии, Сибири изображения «сложных композиций», «лабиринтов» датируют преимущественно эпохой бронзы.



*Илл. 3. Петроглифы
Хобд-сомона, Монголия.
Из публикаций
А.П. Окладникова*



*Илл. 4. Петроглифы
Сарбадуй. Забайкалье.
Из публикаций
А.П. Окладникова*

В ходе полевых исследований в Северо-Восточном Китае нами были обнаружены близкие по типу петроглифы на горе Сянлушань. Гора Сянлушань находится в районе Няньпяоцуй, на расстоянии около 60 км к западу от города Хулудао, провинция Ляонин. На фоне гористого ландшафта Сянлушань выделяется своими величественными размерами и необычной формой. Почти на самой вершине горы стоят несколько высоких каменных столбов, издали они похожи на курительные палочки, установленные в ритуальном сосуде для воскурения благовоний. Живописные очертания горы дали повод её названию – «курительница». Многие местные жители верят, что расположение горы хорошо соответствует правилам китайской геомантии – фэншуй, поэтому посещение горы положительно влияет на здоровье и судьбу оказавшихся здесь людей. Гора в сознании верующих китайцев окружена ореолом религиозного почитания – считается, что там обитают духи и что Сянлушань связана с божественным миром. На вершине горы установлен шест с ритуальными лентами, рядом с которым сооружено несколько небольших алтарей в виде выложенных из камней оград с керамическими сосудами в центре. Сосуды красно-коричневого цвета заполнены песком, в который воткнуты благовонные жертвенные палочки.

У подножия горы находится маленькая деревня Сяуцзяцзыцунь. На расстоянии около 1,5 км от деревни вверх по склону, заросшему травой и кустарником, крутыми уступами образована каменная стена высотой до 18 м, опоясывающая по кругу почти всю вершину горы. В юго-восточной части каменной стены находятся плоскости с петроглифами. Географические координаты плоскостей по GPS – 41°08'9676 с.ш. 120°59'283 в.д., высота над уровнем моря – 500,6 м.

Феноменология религии

смыслы лабиринта связаны, во-первых, с тайной и испытанием загадкой, а, во-вторых, с трудноразрешимой ситуацией утраты правильного пути, блуждания в неведении и обмане.

Энигматический смысл лабиринта как испытания загадкой тесно вплетён в религиозную ментальность, для которой «тайна» является обязательной сверхценностью. Ментальная карта пути в непредсказуемо организованном пространстве очень органична для религиозного сознания. Судя по многочисленным примерам из религиозной мифологии и фольклора, идея блуждания по хитросплетению дорог и образ лабиринта имеют прямое отношение к архаическим представлениям об инобытии, о потустороннем мире. Образ инобытия как реальности, путь в которую настолько запутан, что простому смертному его не одолеть, типичен для традиционных культур. Именно в контексте воззрений о трудностях перехода в иной мир в религиозной ментальности появляются фигуры проводников, которые могут пройти сами и провести душу другого человека по опасному лабиринту дорог, ведущих в потустороннюю реальность. Шаман – наиболее близкая к нашей теме фигура такого проводника. Не только путь в иной мир представляет собой лабиринт, но и сам этот мир является во многих культурах пространством, в котором обычный человек обречён на блуждания. Причинами блуждания могут быть туман, мрак, миражи, прочие мороки, а также замысловатая конфигурация пространства, обрекающая человека на тупики и скитание.

Показательный для интерпретации образа лабиринтов факт зафиксирован В.Г. Богоразом в религии чукчей. В картине мира чукчей, как и других народов, есть представление об области, в которую люди попадают после смерти – о «царстве мёртвых». «Хотя часть мертвецов попадает в верхний мир, обычное местопребывание мёртвых – под землёй. Их страна весьма обширна и полна запутанных переходов, в которых теряются новопришельцы», – отмечает этнограф²². Рядом с этим текстом В.Г. Богораз помещает нарисованный рукой местного жителя «чукотский рисунок, изображающий переплетение путей в царстве мёртвых». Рисунок исследователь сопровождает комментарием: «Рисунок изображает проходы мира мёртвых так, как их видел автор рисунка однажды в глубоком обмороке. Круглые пятна – дыры, через которые входят новопришельцы»²³. Обратим внимание, что на рисунках лабиринтов из Сянлушань и Монгольского Алтая тоже присутствуют круги или круглые пятна (Илл. 10).



Илл. 8. Сянлушань.
Плоскость с изображением лабиринта

Помещая наскальные изображения в контекст религиозных представлений об инобытии, вполне оправдано интерпретировать лабиринты как образ пути в потусторонний мир и визуализацию идеи блуждания души по запутанным тропам области посмертного существования. Такая трактовка нам представляется наиболее предпочтительной.

Изображения лабиринта в религиозной культуре могут выступать визуализацией интеллектуальных загадок, требующих для разгадки особых, «тайных» знаний. Этнографические источники дают многочисленные примеры функционирования в архаических коллективах «тайных» знаний. В таких знаниях хранилась, например, от детей и подростков «тайна» взрослой, полноправной группы общества.

В некоторых культурах «тайные» знания были отдельно у мужской и отдельно у женской части коллектива. Особые знания составляли «тайну» шаманских способностей. Вокруг «тайного знания» в традиционных культурах выстраивались обряды мужских и женских союзов, ритуалы передачи знаний от старших к младшим, практики молодёжной или шаманской инициации, а также другие виды религиозной деятельности. Посвящаемый должен был разгадать некую загадку из области «тайного знания», предполагавшую достижение интеллектуальной зрелости, необходимой для перехода в новый статус.

Инициационные загадки облекались в вербальную форму и составляли значительный пласт архаического фольклора. В архаическом фольклоре загадки были тесно связаны с мифологическими повествованиями, например, с сюжетами происхождения мира, людей или иных важных объектов. Отголоски инициационных испытаний в форме загадок широко представлены в позднейших модификациях фольклора, например, в волшебных сказках²⁴. Инициационные испытательные загадки имели также свою акциональную и визуальную форму – испытуемый должен был разгадать тайный смысл системы действий или зрительных образов. Изображения запутанных конфигураций линий – лабиринтов в контексте инициационных испытаний могли представлять собой тип визуальной загадки, отгадка которой оборачивалась обретением нового религиозного и социального статуса.

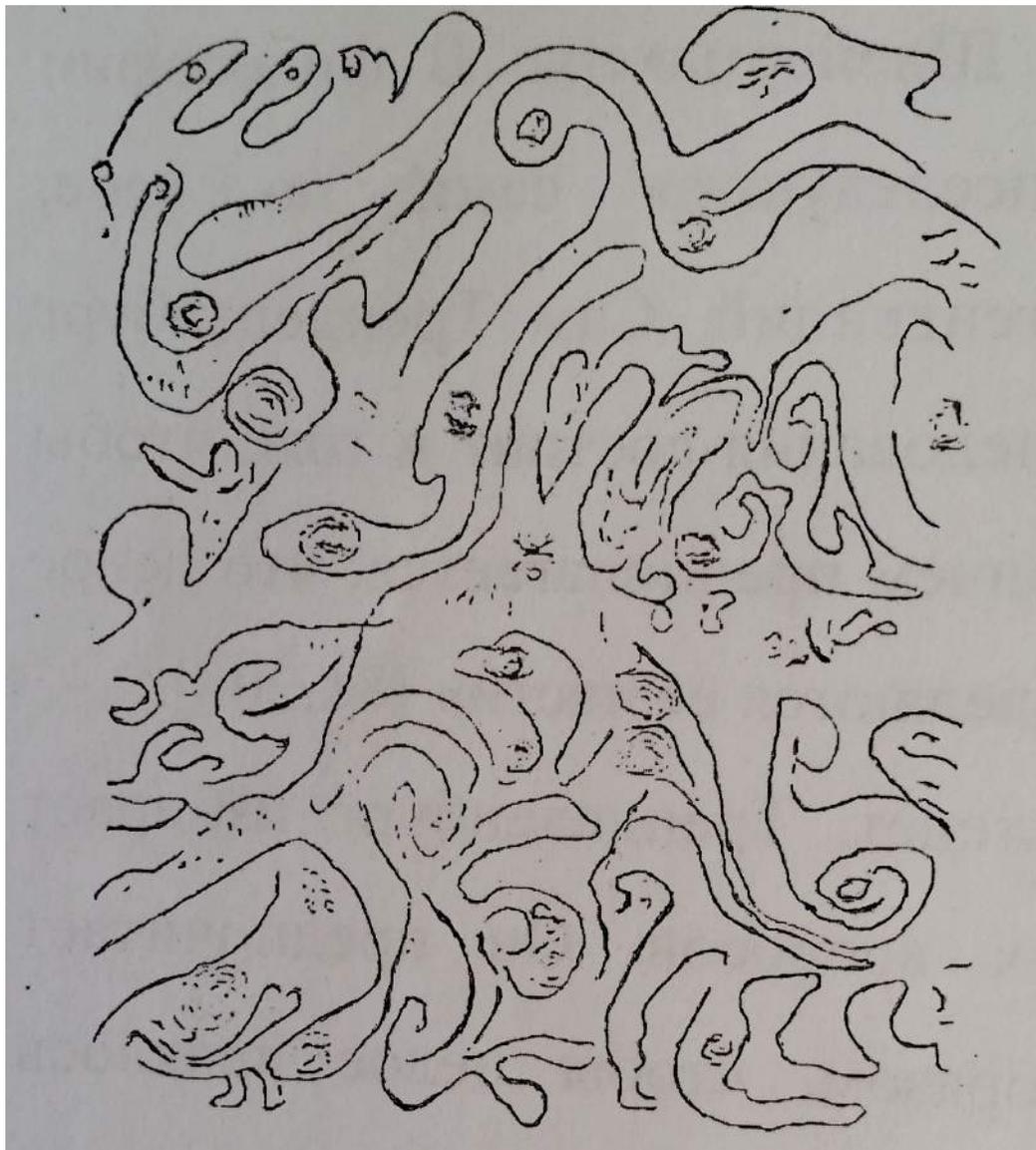


Илл. 9. Сянлушань. Плоскость с изображением лабиринта

Возможно, однако, что на скалах Сянлушань изображены некие образы, имеющие отношение к земной реальности. Конфигурация частей может изображать, например, некий многосоставный локус земного пространства. Нельзя исключить мысль о том, что конфигурации секторов имели не пространственный, а социальный смысл и обозначали структуру общественного устройства (родовые, племенные общности и т.п.). Если такое предположение верно, тогда «лабиринты» Сянлушань были высеченной на камне кодификацией важных знаний о мире и обществе, передаваемых в неизменном виде от поколения к поколению. Разумеется, такой способ кодификации и трансляции знаний о мире и социуме в архаическом обществе был включён в ритуально-мифологическую культуру.

Собранный нами рядом со скалой подъёмный материал (изделия из камня и керамики) не позволяет надёжно датировать наскальные изображения, однако он убедительно свидетельствует, что уже в неолитическую эпоху вершина горы привлекала людей и служила им временным пристанищем. Возможно, уже в эту эпоху она приобретает в сознании людей религиозное значение и становится местом отправления ритуалов. Наскальные рисунки Сянлушань были созданы как часть формирующегося религиозного культа. Судя по степени сохранности, стилистике и технике исполнения, почти все они были сделаны приблизительно в один период времени. Сопоставление наскальных изображений Сянлушань с петроглифами прилегающих территорий, подъёмный материал допускают их датировку временем позднего неолита, энеолита или бронзы.

Наскальные изображения, которые могут быть интерпретированы как лабиринты, нередко встречаются в Северной Америке. К их числу принадлежат некоторые петроглифы Каньона виноградной лозы (Grapevine Canyon), штат Невада, которые были созданы около тысячи лет назад (Илл. 11, 12).



*Илл. 10. Чукотский рисунок, изображающий
переплетение путей в царстве мёртвых.
Из книги В.Г. Богораза «Чукчи и религия»*

Примечательно, насколько велико сходство последнего изображения из Невады и рисунка из Северо-Восточного Китая (Илл. 9). Очевидно, что здесь, как и во многих других случаях, трудно объяснить сходство образов этническими миграциями и заимствованиями, хотя такие процессы могли оказать влияние на традицию создания наскальных рисунков, которая существовала в бассейне реки Колорадо и прилегающих территориях, по крайней мере, со времени фремонтовской культуры (около VIII–XIV в. н.э.). Известно, что со времени верхнего палеолита из Северо-Восточной Азии были проложены миграционные пути в Северную Америку и в последующие эпохи Берингия была связующим звеном между континентами.

Лабиринты на скалах имеют в бассейне Колорадо характерный аналог. В Аризоне, Калифорнии существуют огромные изображения на земле – геоглифы, некоторые из которых представляют собой лабиринты – *mojave maze*, названные так по наименованию будто бы создавших их индейцев племени мохаве.



Илл. 11. Петроглифы Каньона виноградной лозы. Stock Photo

Предложенные варианты интерпретации петроглифических лабиринтов не исчерпывают всей совокупности трактовок этих сложных знаков. Очевидно, что лабиринты являются одним из наиболее трудных для изучения констант человеческой культуры. Графические визуализации лабиринтов лишены этнокультурных деталей, что затрудняет их идентификацию, датировку и установление конкретики их функционирования. Судя по обработанным А. Леруа-Гураном материалам палеолитического пещерного искусства, в эпоху палеолита изображения лабиринта ещё не существовали или были крайне редкими, следовательно, в виде графических знаков они возникли не ранее неолита²⁵. Изначальный энигматический характер лабиринтов усложняет их смысловую интерпретацию в контексте той или иной этнокультурной традиции.

С другой стороны, ясно, что образы лабиринтов визуализировали религиозно-мифологические представления; в них кодировались важные фрагменты картины мира, знания о земном мире и инобытии, о потусторонней реальности. Энигматическая сущность лабиринтов предполагала испытание интеллектуальных

способностей, направленное на выявление не только индивидуальных когнитивных качеств, но и коллективно значимых знаний. Испытания лабиринтом могли иметь форму инициационных обрядов, включавших тех, кто овладел тайной лабиринта, в статусно более высокую группу.

Высокий уровень обобщения в графике лабиринта не исключает конкретики в изображении разных типов лабиринта. Эта специфическая конкретика визуализации может вступать маркером этнических миграций, межкультурного взаимодействия, в процессе которых базисная когнитивная схема, смыслообраз, универсально присущий человеческой ментальности, опредмечивался в этнической культуре в формах специфических конфигураций, заимствованных из другой этнической традиции.



Илл. 12. Петроглифы Каньона виноградной лозы. Stock Photo

Библиографический список

1. Бидерманн Г. Энциклопедия символов. Пер. с нем. – М., «Республика», 1996.
2. Богораз В.Г. Чукчи. Часть 2. Религия. – Л., Главсевморпуть, 1939.
3. Забияко А.П., Ван Цзяньлинь. Наскальные изображения Северо-Восточного Китая. – Благовещенск: Амурский госуниверситет, 2015.
4. Забияко А.П. Контуры религиозных размышлений А.Н. Веселовского // Религиоведение. – 2005. – № 1. – С. 134–140.
5. Керн Г. Лабиринты мира. – СПб.: Изд-во «Азбука-классика», 2007.
6. Кубарев В.Д., Цэвэндорж, Якобсон. Петроглифы Цагаан-Салаа и Бага-Ойгура (Монгольский Алтай). – Новосибирск: Изд-во Института археологии и этнографии СО РАН, 2005.
7. Окладников А.П. Петроглифы Центральной Азии. Хобд-Сомон (гора Тэбш). – Л.: Наука, 1980.
8. Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1986.
9. Флоренский П. Иконостас. – СПб.: «Азбука-классика», 2010.
10. Cooper J.C. An illustrated encyclopaedia of traditional symbols. – London, 2002.
11. Durkheim E. Les formes élémentaires de la vie religieuse, le système totémique en Australie. Paris, 1912.
12. Leroi-Gourhan Andre. L'art pariétal. Langage de la préhistoire. – Grenoble, 2009.
13. Lima de Frietas. Labyrinth // Encyclopedia of religion. Vol. 8. – Detroit, New York, 2005. – P. 5373–5379.

¹ Durkheim E. Les formes élémentaires de la vie religieuse, le système totémique en Australie. Paris, 1912. – P. 396.

² Заметим, что К. Кереньи опубликовал специальную работу, посвященную спиралевидному лабиринту: Kerényi, Karoly. Labyrinth-Studien. – Amsterdam, 1941.

³ См. подробнее: Забияко А.П. Феноменология религии (статья третья) // Религиоведение. – 2011. – № 3. – С. 88–94.

⁴ См. подробнее: Забияко А.П. Контуры религиозных размышлений А.Н. Веселовского // Религиоведение. – 2005. – № 1. – С. 134–140.

⁵ Флоренский П. Иконостас. – СПб.: «Азбука-классика», 2010. – С. 69.

⁶ Окладников А.П. Петроглифы Забайкалья. Часть вторая. – Л.: 1970. – С. 91.

⁷ Керн Г. Лабиринты мира. – СПб.: Изд-во «Азбука-классика», 2007. – С. 7.

⁸ Lima de Frietas. Labyrinth // Encyclopedia of religion. Vol. 8. – Detroit, New York, 2005. – P. 5373.

⁹ Cooper J.C. An illustrated encyclopaedia of traditional symbols. – London, 2002. – P. 92–93.

¹⁰ Бидерманн Ганс. Энциклопедия символов. Пер. с нем. – М.: «Республика», 1996. – С. 141.

¹¹ Даль Владимир. Толковый словарь живого великорусского языка. Том второй. – СПб.; М.: Типография М.О. Вольфа, 1881. – С. 231.

¹² Керн Г. Лабиринты мира. – СПб.: Изд-во «Азбука-классика», 2007. – С. 14.

- ¹³ Керн Г. Лабиринты мира. – СПб.: Изд-во «Азбука-классика», 2007. – С. 15.
- ¹⁴ Керн Г. Лабиринты мира. – СПб.: Изд-во «Азбука-классика», 2007. – С. 15.
- ¹⁵ Керн Г. Лабиринты мира. – СПб.: Изд-во «Азбука-классика», 2007. – С. 7.
- ¹⁶ Керн Г. Лабиринты мира. – СПб.: Изд-во «Азбука-классика», 2007. – С. 15.
- ¹⁷ Керн Г. Лабиринты мира. – СПб.: Изд-во «Азбука-классика», 2007. – С. 16.
- ¹⁸ В понятиях Жана Пиаже можно определить описываемые нами представления о лабиринте понятием «когнитивная схема», являющаяся врождённым знанием. В понятиях Эдварда Толмена речь идёт о «когнитивных картах».
- ¹⁹ Окладников А.П. Петроглифы Центральной Азии. Хобд-Сомон (гора Тэбш). – Л., 1980. – С. 86.
- ²⁰ Кубарев В.Д., Цэвэндорж, Якобсон. Петроглифы Цагаан-Салаа и Бага-Ойгура (Монгольский Алтай). – Новосибирск: Изд-во Института археологии и этнографии СО РАН, 2005. – С. 605.
- ²¹ Забияко А.П., Ван Цзяньлинь. Наскальные изображения Северо-Восточного Китая. – Благовещенск: Амурский госуниверситет, 2015. – С. 139–153.
- ²² Богораз В.Г. Чукчи. Часть 2. Религия. – Л.: Главсевморпуть, 1939. – С. 44.
- ²³ Богораз В.Г. Чукчи. Часть 2. Религия. – Л.: Главсевморпуть, 1939. – С. 44.
- ²⁴ См. на эту тему классическую работу: Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1986.
- ²⁵ Leroi-Gourhan Andre. L'art pariétal. Langage de la préhistoire. – Grenoble, 2009. – P. 133, 141–143.

References

1. Durkheim E. *The Elementary Forms of Religious Life and Totemic System in Australia* [Les formes elementaires de la vie religieuse, le systeme totemique en Australie]. Paris, 1912, P. 396.
2. Kerényi, K. *Maze Studies* [Labyrinth-Studien]. Amsterdam, 1941.
3. Zabyako A.P. *Religiovedenie* [Study of Religion]. Blagoveschensk, 2011, No. 3, pp. 88–94.
4. Zabyako A.P. *Religiovedenie* [Study of Religion]. Blagoveschensk, 2005, No. 1, pp. 134–140.
5. Florenskiy P. *Ikonostas* [Iconostasis]. St. Petersburg, “Azбуka-klassika”, 2010, P. 69.
6. Okladnikov A.P. *Petroglify Zabaykal'ya. Chast' vtoraya* [Petroglyphs of Transbaikalia. Part 2]. Leningrad, 1970, P. 91.
7. Kern G. *Labirinty mira* [Labyrinths of the World]. St. Petersburg, Izd-vo “Azбуka-klassika”, 2007, P. 7.
8. Lima de Frietas. *Encyclopedia of Religion*. Vol. 8. Detroit, New York, 2005, P. 53–73.
9. Cooper J.C. *An Illustrated Encyclopaedia of Traditional Symbols*. London, 2002, P. 92–93.
10. Biedermann H. *Knaurs Lexicon der Symbole*. München: Droemer Knaur, 1989 (Russ. ed.: *Entsiklopediya simvolov*. Moscow, “Respublika”, 1996, P. 141).
11. Dahl V.I. *Tolkovnyy slovar' zhivogo velikorusskogo yazyka* [Explanatory Dictionary of Russian Language]. Vol. 2. St. Petersburg, Moscow, Tipografiya M.O. Vol'fa, 1881, P. 231.
12. Kern G. *Labirinty mira* [Labyrinths of the World]. St. Petersburg, Izd-vo “Azбуka-klassika”, 2007, P. 14.
13. Kern G. *Labirinty mira* [Labyrinths of the World]. St. Petersburg, Izd-vo “Azбуka-klassika”, 2007, P. 15.
14. Kern G. *Labirinty mira* [Labyrinths of the World]. St. Petersburg, Izd-vo “Azбуka-klassika”, 2007, P. 15.
15. Kern G. *Labirinty mira* [Labyrinths of the World]. St. Petersburg, Izd-vo “Azбуka-klassika”, 2007, P. 7.
16. Kern G. *Labirinty mira* [Labyrinths of the World]. St. Petersburg, Izd-vo “Azбуka-klassika”, 2007, P. 15.
17. Kern G. *Labirinty mira* [Labyrinths of the World]. St. Petersburg, Izd-vo “Azбуka-klassika”, 2007, P. 16.
18. Okladnikov A.P. *Petroglify Tsentral'noy Azii. Khovd-Somon (gora Tebsh)* [Petroglyphs in Central Asia. Khovd District (Tebsh Mountain)]. Leningrad, 1980, P. 86.
19. Kubarev V.D., Tsevendorz, E. Yakobson. *Petroglify Tsagaan-Salaa i Baga-Oygura (Mongol'skiy Altay)* [Petroglyphs of Tsagaan-Sala and Baga Oygur (Mongolian Altai)]. Novosibirsk, Izd-vo Instituta arkheologii i etnografii SO RAN, 2005, P. 605.
20. Zabyako A.P., Wang Jianlin. *Naskal'nye izobrazheniya Severo-Vostochnogo Kitaya* [Rock Art in Northeast China]. Blagoveschensk, Amurskiy gosuniversitet, 2015, pp. 139–153.
21. Bogoraz V.G. *Chukchi. Chast' 2. Religiya* [The Chukchi. Part 2. Religion]. Leningrad, Glavsevmorput', 1939, P. 44.
22. Bogoraz V.G. *Chukchi. Chast' 2. Religiya* [The Chukchi. Part 2. Religion]. Leningrad, Glavsevmorput', 1939, P. 44.
23. Propp V.Ya. *Istoricheskie korni volshebnoy skazki* [Historical Roots of the Wonder Tale]. Leningrad, Izd-vo LGU, 1986.
24. Leroi-Gourhan Andre. *Rock art. Language of Prehistory* [L'art pariétal. Langage de la préhistoire]. Grenoble, 2009, pp. 133, 141–143.



Коростиченко Е.И.

Отношение немецких свободомыслящих к государственно-конфессиональной политике в современной Германии



Е.И. Коростиченко

Аннотация. В статье рассмотрено отношение современных немецких свободомыслящих к государственно-конфессиональной политике в Германии. Основное внимание уделено позиции немецких свободомыслящих по следующим вопросам: неполному отделению церкви от государства и школы от церкви, привилегированному положению церкви в области образования, взиманию церковного налога, дискриминации атеистов на рабочих местах, преобладанию христианских праздников среди государственных. Также в статье речь идёт о современном состоянии немецкого свободомыслия: его организационном устройстве, мировоззренческой и практической направленности, тенденциях и перспективах развития.

Ключевые слова: современное немецкое свободомыслие, история организационного движения свободомыслящих, союзы свободомыслящих, Немецкий союз свободомыслящих, Гуманистический союз Германии, государственно-конфессиональная политика, церковный налог, дискриминация атеистов, религиозное образование, религиозные праздники

Реконструкция современного состояния немецкого свободомыслия осложняется крайне малым количеством общедоступной информации. Ощущается острая нехватка исследовательского материала по данной теме, что отмечают те немногие специалисты, в чью область научных интересов входит современное немецкое свободомыслие¹. На сегодняшний день не существует детально разработанной классификации движения немецких свободомыслящих, его организационного устройства. В работах Хорста Грошопфа², Вальтера и Анны Линдеман³, Йохана Кристофа Кайзера⁴, Зигфрида Хаймана и Вальтера Франца⁵, которые составляют основной массив литературы по теме, история движения свободомыслящих рассматривается в лучшем случае до 1945 года. Период после запрета организации свободомыслящих в 1933 году и их фактического бездействия в годы холодной войны освещён гораздо хуже. Здесь следует назвать работы Иоахима Каля и Эриха Вернига⁶, Манфреда Иземайра⁷.

Информацию о состоянии движения свободомыслящих за последние двадцать лет можно почерпнуть из программных документов светских организаций, из отдельных высказываний наиболее активных сторонников движения. Хотя и этих сведений бывает недостаточно, поскольку они обновляются нерегулярно и содержат мало конкретных данных – у организаций отсутствует полноценная самопрезентация.

Между тем, анализ современного движения немецких свободомыслящих представляется весьма актуальным, поскольку свободомыслящие поднимают важные общественно-политические и правовые вопросы, касающиеся церковно-государственных отношений в Германии. Рассматриваемые проблемы типичны для многих современных западных стран, в частности, для России. Опыт свободомыслящих, стремящихся противодействовать усилению влияния церкви в обществе, может быть полезен для понимания секулярных процессов в нашей стране.

Движение немецких свободомыслящих XX в., как и свободомыслящих других стран, связано с особенностями взаимоотношения государства и церкви. В Германии нет государственной религии. Церковь, согласно 137 статье Веймарской

Конституции 1919 года, отделена от государства⁸. Веймарская Конституция наряду со свободой вероисповедания гарантировала право свободно выбирать, иметь и распространять нерелигиозное светское мировоззрение. Впервые в Германии был конституционно закреплён принцип государственного нейтралитета в отношении религиозных обществ и других объединений с культурной или мировоззренческой направленностью. Во время обсуждения положений будущей конституции подчёркивалось, что «церкви не должны занимать привилегированное положение по отношению к другим объединениям с культурной направленностью или к союзам, которые занимаются выработкой [нерелигиозного] мировоззрения, будь они [союзами] мистиков или свободомыслящих»⁹.

Позднее все положения Веймарской Конституции, регулирующие религиозный вопрос в Германии¹⁰, были подтверждены статьёй 140 действующего Основного закона ФРГ 1949 года¹¹.

Между тем, в современной Германии нет строгого отделения церкви от государства. В связи с этим правоведы и свободомыслящие Германии характеризуют немецкую систему отношений церкви и государства как «хромающее» (*hinkende Trennung*), или неполное, отделение церкви от государства. Церкви как публично-правовые корпорации пользуются привилегированным положением. Государственный статус «корпораций публичного права» даёт им значительные преимущества, которые выражаются в форме поддержки со стороны государства в области образования, социальной активности и взимания церковного налога¹² – его сбором занимаются государственные финансовые управления, а это, по мнению многих критиков церковного налога, является явным нарушением принципа отделения церкви от государства. Религиозные организации пользуются налоговыми льготами, получают государственное финансирование для реализации своих социальных проектов – военно-церковной службы (*Die Militärseelsorge*), социальной помощи и образовательной деятельности. Церкви владеют детскими садами и больницами, получая государственные субсидии на их содержание.

Религиозное образование в Германии является обязательным, как и в странах с единственной религией в качестве государственной. Согласно статье 7 §3 Основного закона преподавание религии в общеобразовательных школах является обязательным предметом и приводится в соответствие с принципами религиозных общин.

Общественная жизнь в Германии всё более попадает под контроль церкви как социального института. Вот лишь некоторые примеры нарушения мировоззренческого нейтралитета государством: религиозное образование, религиозные символы и молитвы¹³ в общеобразовательных школах, запрет на танцы в общественных местах в «дни тишины» (*stille Tage*), запрет на работу магазинов в воскресенье¹⁴, преобладание религиозных праздников в календаре¹⁵.

В условиях «хромающего» отделения церкви от государства специфика государственно-конфессиональных отношений в Германии часто становится предметом критики свободомыслящих, сторонников левого лаицизма¹⁶, «левых» (*Die Linke*)¹⁷. Их общим требованием является строгое отделение церкви от государства, уменьшение влияния христианских церквей и других религиозных общин в социально-политической и культурной сферах.

Проблема конституционно-правового обеспечения свободы совести, полного и окончательного отделения церкви от государства, светского содержания образования, отмена церковного налога занимает центральное место в деятельности организаций свободомыслящих Германии, под которыми мы будем понимать организации, которые критически относятся к религиозным притязаниям на истину или церковным привилегиям.

Секулярный ландшафт в Германии испещрён многочисленными светскими по мировоззрению союзами, ассоциациями, инициативами. Они различаются между собой по своим задачам и характеристикам, по идеологической ориентации и политическим требованиям, по времени возникновения и правовому статусу, а также по количеству членов и представленности в различных землях Германии¹⁸.

Небольшой экскурс в историю движения позволит прояснить представление о современных тенденциях в деятельности организаций свободомыслящих. Немецкое

свободомыслие в отношении религии имеет давние традиции в европейской истории, которые восходят к гуманизму эпохи Возрождения, рационализму европейского Просвещения и классической немецкой философии. Они получили своё продолжение в современных научных знаниях, светском просвещении, секулярных теориях государственного устройства, наконец, в организованном движении свободомыслящих (*Die Freidenker-Bewegung*), которое начало оформляться в конце 50-х годов XIX века и ныне широко распространено в разных немецких землях.

Первые ассоциации немецких свободомыслящих появились после революции 1848 г.: в 1859 г. был основан Союз свободно-религиозных общин Германии (*Das Bund freier religiöser Gemeinden Deutschlands*); в 1881 г. во Франкфурте-на-Майне возник Немецкий союз свободомыслящих (*Der Deutscher Freidenkerbund*), преемником которого сегодня является DFV (*Der Deutscher Freidenker-Verband*); в феврале 1905 г. в Берлине был создано «Общество сторонников кремации» (*Der Verein der Freidenker für Feuerbestattung*), некоторые идеи которого позже были восприняты современным Гуманистическим союзом Германии (*Der Humanistischer Verband Deutschlands*); в 1908 г. в Эйзенахе был основан Центральный союз пролетарских свободомыслящих Германии (*Der Zentralverband der proletarischen Freidenker Deutschlands*), что стало отправной точкой в развитии организованного пролетарского движения свободомыслящих.

Следует отметить мировоззренческую неоднородность движения, оппозиционного в отношении церкви: так, Союз свободно-религиозных общин Германии, будучи критически настроенным к официальной церкви и религиозному догматизму, был далёк от критического отношения к религии как таковой. В конце 20-х годов XX в. в различных ассоциациях свободомыслящих состояло около 750 000 человек¹⁹. Движение немецких свободомыслящих переживало самый яркий период в своей истории. Однако период расцвета длился недолго: после захвата власти национал-социалистами деятельность всех союзов была запрещена.

Разногласия между сторонниками свободной религиозности (*Freireligiosität*) – верующими людьми, критикующими догматизм официальной религии и церкви, и свободомыслящими, не признающими религиозное мировоззрение, продолжались и после «возрождения» деятельности объединений свободомыслящих (с 1945 г.). Для свободомыслящих была принципиальна «свобода *от* религии» (*frei von der Religion*), для инаковерующих – «свобода *в* религии» (*frei in der Religion*).

Обстановка в этих двух лагерях после войны выглядела следующим образом: в лагере свободомыслящих действовал только Немецкий союз свободомыслящих (DFV), который после разделения Германии распался на два независимых союза со штаб-квартирами в Дортмунде и Западном Берлине (первый ориентировался на ценности коммунистической партии, второй симпатизировал социал-демократам)²⁰; представители свободно-религиозного крыла вошли в образованный в 1949 году Немецкий народный союз за свободу мнений (*Der Deutsche Volksbund für Geistensfreiheit*), преемником которого сегодня является Головная организация свободных мировоззренческих общин (*Der Dachverband Freier Weltanschauungsgemeinschaften*) – в его состав вошли Немецкая лига монистов (*Der Deutsche Monistenbund*), Союз свободно-религиозных общин Германии (*Das Bund freier religiöser Gemeinden Deutschlands*), и другие более мелкие организации. Внутри этого лагеря, прежде всего, на уровне отдельных ячеек союза, возникали разные альянсы и группировки. Окончательная интеграция свободно-религиозного крыла произошла только в 1991 году после создания Головной организации свободных мировоззренческих общин.

Второе направление в немецком свободомыслии, более последовательное в критике религии и церкви, тяготеющее к материалистическому мировоззрению, тоже претерпело организационные изменения: 1 июня 1991 года произошло объединение свободомыслящих ФРГ и ГДР в единый Немецкий союз свободомыслящих (DFV) в мировоззренческом и социально-политическом плане ориентированный на марксизм.

В 1993 г. была основана новая (немарксистская) организация свободомыслящих – Гуманистический союз Германии (HVD). Практическая направленность HVD, следование принципам «практического гуманизма» через оказание различных

социальных услуг населению²¹, за короткое время превратили его в самую многочисленную (20 000 членов) и, вероятно, самую влиятельную на настоящий день организацию свободомыслящих. Во многом благодаря деятельности новой организации после объединения Германии стали возможными оживление и частичная интеграция движения свободомыслящих. В то же время на платформе Гуманистического союза между представителями различных организаций свободомыслящих проходили (и до сих пор проходят) совместные мероприятия, тематические конференции, дебаты по ключевым проблемам секуляризации.

В ходе многолетних обсуждений были предложены различные модели взаимодействия организаций свободомыслящих. Ключевым результатом этих обсуждений стало решение о создании в 2008 году Координационного совета светских организаций (*Der Koordinierungsrat säkularer Organisationen*). В него вошли перечисленные ранее шесть крупнейших союзов свободомыслящих Германии. Несмотря на то, что KORSO создавался с целью объединить силы свободомыслящих различной идеологической ориентации, на деле он обострил ряд противоречий между ними. Правление совета с осторожностью относится к марксистам из Немецкого союза свободомыслящих (DFV), опасаясь, что их левые призывы могут подпортить публичную репутацию организации. Марксисты же (их члены участвуют в деятельности KORSO, хотя не избраны в его правление), в свою очередь, обвиняют гуманистов и сторонников свободной религиозности из DFV в экспансии и стремлении доминировать над другими организациями – членами объединения. «...Гуманистический союз доминирует в Координационном совете – это часть его стратегии экспансии, позиции KORSO не соответствуют позициям свободомыслящих из DFV... DFV и HVD конкурируют между собой, борясь за признание своей “руководящей роли” в KORSO... В совете была тенденция не включать в свой состав DFV, из-за опасений, что левые призывы марксистов могут навредить репутации KORSO»²².

Одна из особенностей движения немецких свободомыслящих в целом, снижающая его влияние на общество, – слабое информационное освещение его собственной деятельности. Отчасти в этом виноваты сами свободомыслящие. К примеру, за время существования KORSO публично анонсировало лишь четыре инициативы²³, которые так и не получили широкой огласки в СМИ. С другой стороны, информационная политика государства (деятельность религиозных организаций более широко освещена в немецких СМИ) не способствует лучшей самопрезентации свободомыслящих. Несоблюдение немецким государством мировоззренческого нейтралитета в информационном поле – показатель глубоких противоречий в государственно-конфессиональных отношениях, одно из которых выражается в фактическом сохранении в Германии единственной государственной религии – христианства.

В стране, где у власти долгое время находятся клерикальные партии (ХДС и ХСС), отделение церкви от государства оказывается формальным. Следствием предоставления церкви привилегий является навязывание ею своей этики в вопросах частной жизни, а также дискриминация неверующих на рабочих местах и в политической сфере.

Начнём с того, что большая часть немецких государственных общенациональных праздников имеет религиозное (христианское) происхождение. Светских же праздников всего три – 1 января, 1 мая и 3 октября (День единения Германии). Канцлер Германии официально поздравляет всех граждан, включая атеистов и представителей нехристианских конфессий, с Рождеством, Пасхой и Троицей.

Свободомыслящие разных направлений требуют пересмотра христиански-ориентированного порядка установления праздников с учётом сохранения государством мировоззренческого нейтралитета. Они подчёркивают, что в условиях современной Германии, где 40 % населения (33 000 000 человек) не являются христианами, государственные праздники должны быть исключительно светскими, что предоставление со стороны государственной власти особых привилегий какой-то одной религии недопустимо. «Поскольку государство должно соблюдать мировоззренческий нейтралитет, оно не имеет права отдавать предпочтение одним религиозным обрядам перед другими и уж, тем более, навязывать их своим гражданам. К примеру, попытка принудить всех жителей Германии отказаться от приёма пищи и алкоголя во время мусульманского поста в священный месяц Рамадан или во время

христианского предпасхального поста оказалась бы несовместимой с положениями Основного закона Германии»²⁴.

Предоставление права не работать в праздник только христианам остро ставит вопрос о равенстве религиозных объединений, провозглашённом в 137 статье Основного закона. Пренебрежение равноправием между представителями различных конфессий, а также неверующими, является нарушением нейтральности государства и часто ведёт к обострению религиозно-общественных конфликтов. Один из возможных выходов из этой конфликтной ситуации предложил в 2003 году Международный союз вневероисповедных граждан и атеистов (ИВКА). ИВКА призывает государство впредь не закреплять на конституционном уровне праздники с религиозным содержанием. Каждому гражданину, независимо от его мировоззрения, предлагается дать возможность устанавливать свою личную «квоту» на праздники (*Kultustagen*). Такая система квот, с одной стороны, будет удовлетворять закреплённое в конституции право свободно отправлять свои культовые обряды; с другой стороны, позволит избежать навязывания христианских праздников людям иных конфессий и неверующим²⁵.

Система, позволяющая каждому гражданину выбрать для себя определённое количество праздничных дней в году, представляется свободомыслящим достойной альтернативой нынешней системе установления религиозных праздников; к тому же не противоречит принципу отделения церкви от государства. Кроме того, она решает проблему так называемых «тихих праздников» (*stille Tage*), когда действует запрет на танцы, музыку, публичные спортивные мероприятия. На общенациональном уровне существует ряд «тихих праздников», которые строго охраняются государством. К ним относятся Страстная пятница, Пасхальный понедельник и Рождество. Запрет на танцы в Страстную пятницу действует почти во всех немецких землях.

Гуманистический союз Германии (HVD) видит в запрете на танцы в общественных местах ущемление прав инакомыслящих и неверующих и требует реформы закона о праздниках²⁵. Позицию гуманистов поддерживает Баварский союз за свободу мнений (*Der Bund für Geistesfreiheit Bayern*), а также значительная часть Зелёных (*Die Grüne*), представителей Пиратской партии (*Die Piratenpartei Deutschland*) и Молодых либералов (*Die Jungen Liberalen*).

ИВКА уже седьмой год подряд в Кельнском доме кино проводит в Страстную пятницу вечерний кинопоказ просветительских фильмов, затрагивающих тему религии. Тем самым он обозначает свой протест против предписанного государством дня траура²⁷.

Запрет на проведение увеселительных мероприятий в Страстную пятницу с каждым годом повышает градус протестов в немецком обществе. Против запрета выступают и те, кто не относит себя к какой-либо организации свободомыслящих. Всплеск народного негодования был отмечен во Франкфурте-на-Майне в 2011 г., когда более тысячи немцев вышли на площадь, чтобы выразить протест против предписанного властями соблюдения религиозного поста²⁸.

Массовый характер народных выступлений и усилившаяся за последние годы деятельность свободомыслящих даёт основание предположить, что старая модель государственно-конфессиональных отношений в Германии переживает кризис и нуждается в модернизации. Немецкие свободомыслящие предлагают свои варианты выхода из этого кризиса.

Серьёзной проблемой, которую пытаются решить немецкие свободомыслящие, является весьма распространённая в Германии практика дискриминации атеистов на рабочих местах. Атеисты, наравне с людьми нетрадиционной сексуальной ориентации, не допускаются к работе в организациях, связанных с Церковью (например, в католической *Caritas*, евангелической *Diakonie*, в католических и евангелических детских домах и больницах) – церкви в Германии при выборе сотрудников ориентируются на собственное трудовое законодательство.

В католических и протестантских учреждениях имеется особый перечень нарушений, за которые наказывают увольнением без предварительного уведомления. К таким нарушениям относятся выход из церкви или переход в другую конфессию, открытое позиционирование собственной гомосексуальности, повторный брак после развода, искусственное прерывание беременности²⁹.

ИВКА при поддержке Фонда Джордано Бруно (GBS) в 2012 году запустил кампанию «Против религиозной дискриминации на рабочем месте» (GerDiA). Её целью стала реализация в церковных учреждениях положений основного закона о труде и закона о равноправии, в соответствии с которым в Германии запрещена любая дискриминация, в том числе по религиозным убеждениям и мировоззрению.

Инициаторы кампании надеются на широкую социальную поддержку. «Многие люди считают неприемлемой ситуацию, когда сотрудников больниц и домов престарелых нанимают по принципу их религиозной принадлежности», – отмечает председатель ИВКА Рене Гартман. «Такая дискриминация неверующих и инакомыслящих неприемлема», – соглашается Михаэль Шмидт-Саломон, представитель правления Фонда Джордано Бруно, – «врачи, медперсонал по уходу за престарелыми, воспитатели детских садов не несут миссию евангелизации. Поэтому религиозная принадлежность не должна играть роли при выборе сотрудников»³⁰.

Можно предположить, что дискриминация атеистов распространяется и на занятие ими руководящих должностей. На территории бывшей ГДР христиане занимают большинство государственных постов; высока их численность в местных ландтагах и министерствах. Заметим, что официальной государственной идеологией ГДР до объединения Германии в 1990 году был марксизм, а правительство было критически настроено по отношению к Церкви.

Рудольф Монделерс из ИВКА выявил конфессиональный состав представителей парламента в *новых* федеральных землях. Согласно данным проведённого опроса, к вневероисповедным (в том числе к свободомыслящим) относят себя 70 % граждан бывшей ГДР, однако, чем выше политический уровень принятия решений, тем меньше представлены в нём свободомыслящие. В Восточной Германии членство в Церкви имеют 42 % депутатов ландтага, 56 % депутатов бундестага, 63 % земельных министров³¹. Как и следовало ожидать, самый высокий процент христиан в ХДС, а самый низкий – влевой партии. В Западной Германии ещё сложнее построить политическую карьеру, будучи свободомыслящим. В этих условиях особенно важно выяснить, каковы место и роль движения свободомыслящих в политической и культурной жизни немецкого общества, в каких направлениях развёртывается деятельность этого движения.

Значительное внимание свободомыслящие уделяют вопросу об отделении школы от церкви, проявляя при этом заботу не только о мировоззрении учащихся, но и о разумном распределении государственных финансов. Они выступают против того, чтобы уроки религии были обязательным предметом во всех общеобразовательных школах, а программа для них составлялась бы в соответствии с принципами религиозных организаций. Они считают недопустимым, чтобы церкви осуществляли проверку содержания религиозных дисциплин и по необходимости их корректировали. Убедительные аргументы против сохранения религиозного образования в общеобразовательных школах привёл вышеупомянутый Михаэль Шмидт-Саломон. Он назвал пять причин, по которым следует убрать урок религии из школьной программы. «Во-первых, религиозное образование усиливает геттоизацию религиозной культуры в светском обществе. Во-вторых, уроки религии являются инородным телом в системе школьного образования, сущность которого состоит не в передаче вероучительных истин, которые впоследствии будут в значительной степени опровергнуты, а в трансляции научных знаний. В-третьих, преподавание религии, в силу своей специфики, принципиально должно исходить из божественно заданного ценностного порядка, что затрудняет способность рассуждать в категориях обычного [нерелигиозного] мышления... В-четвёртых, религиозное восприятие норм подрывает политическое сознание, которое является значимым для плюралистического общества: поскольку ценности должны быть справедливы для всех, а также быть понятны всем, они не могут базироваться на религиозных постулатах, которые не разделяются большей частью населения. В-пятых – и это, вероятно, самое серьёзное возражение – конфессиональное преподавание религии сводится к манипуляции мировоззрением детей и молодёжи»³².

Статья 7 §3 Основного закона гарантирует изучение религии в качестве обычного учебного предмета³³. А это значит, что религиозные дисциплины, включая затраты на выплаты зарплат и пенсий учителям, финансируются за счёт средств налогоплательщиков, в том числе – налогов неверующих.

В «Фиолетовой книге о финансах церквей» (*Violettbuch der Kirchenfinanze*) Карстена Фрерка даётся подробная детализация расходов государства на финансирование социальных проектов обеих церквей – детских садов, школ, социальных учреждений, больниц. В том числе даются цифры расходов на преподавание занятий по религии: «В 2009 году Германия потратила на государственных и церковных учителей религии в среднем 1,7 млрд. евро»³⁴. В ноябре 2013 года Немецкий союз свободомыслящих подал в бундестаг петицию с призывом прекратить государственное финансирование церквей, что позволило бы сэкономить более миллиарда евро из государственного бюджета. Эти деньги частично можно будет потратить на зарплаты священнослужителям, находящимся ныне на содержании налогоплательщиков³⁵. В этом же году стартовала кампания против преподавания религии в школе и финансирования религиозного образования, инициированная свободомыслящими из ИВКА. Представитель ИВКА Райнер Понитка в интервью ежедневной газете «Die Junge Welt» заявил, что члены союза выступают за отмену государственного финансирования преподавания религии в школах; в то же время они не против проведения совместных уроков этики. Особенно важно, подчеркнул Поника, чтобы уроки этики вели педагоги со светским мировоззрением, а не церковные учителя³⁶.

Значительных успехов в области усиления светского содержания образования добились члены Гуманистического союза Германии. По инициативе гуманистов с 2007 года в школах Бранденбурга был введён новый школьный предмет – «Гуманистические уроки жизни» (*Der humanistische Lebenskundeunterricht*). В Берлине (его западной части) в качестве альтернативы урокам религии его преподают с 1982 года.

Основным принципом нового предмета является объяснение природы, общества, человеческой жизни с позиций светской гуманистической традиции и современной науки. Основной упор делается на воспитание в школьниках ответственности, терпимости, гуманности. Гуманистические уроки жизни ставят своей целью дать ответы на важные экзистенциальные вопросы (о смысле жизни, о человеческом достоинстве, об универсальных ценностях и т.д.), не прибегая к религиозным объяснениям. О популярности нового предмета говорят цифры – только за 2012/2013 учебный год в Берлине его выбрало около 54 000 школьников, т.е. треть от всего количества посетивших занятия по религии и этике. Ожидается, что в 2015/2016 учебном году уроки жизни посетят более 60 000 учащихся³⁷.

В условиях «хромающего» отделения церкви от государства и, в особенности, школы от церкви, значение гуманистических уроков жизни в общеобразовательных школах сложно переоценить. Обучая школьников на общей гуманистической платформе, не разделяя их по религиозному признаку, гуманисты надеются ослабить, а в идеале – предотвратить межэтнические и межконфессиональные конфликты.

Среди политиков нет однозначного мнения в отношении образовательной политики церкви, в частности, преподавания религиозных дисциплин. Результаты репрезентативного опроса, проведённого Йенским университетом имени Фридриха Шиллера в 2010 году среди депутатов ландтагов, бундестага и Европарламента, показали, что большинство парламентариев высказываются против приравнивания религиозных дисциплин к общеобразовательным предметам. За сохранение этого предмета в статусе обязательного в школе ратуют, прежде всего, представители от ХДС и ХСС³⁸. Но и для них в последнее время становится очевидным, что назрела острая необходимость пересмотреть Статью 7 §3 Основного закона Германии.

Продолжая разговор о вмешательстве церкви в вопросы образования, следует упомянуть ситуацию, которая сложилась на теологических факультетах государственных университетов. Назначение соискателя на должность профессора на католическом факультете не происходит без епископского «*Nihil obstat*» (лат. «Ничто не препятствует»). Соискатель должен стараться не использовать в преподавании работ, написанных на основе историко-критического метода. Важно также не высказывать критических соображений в адрес церкви. Иначе за неподобающие взгляды и поведение можно лишиться занимаемой должности, права заниматься миссионерской деятельностью.

Так, швейцарского богослова Ганса Кюнга лишили права преподавания в Тюбингенском университете и права называться католическим богословом после того,

как в одной из своих работ он усомнился в догмате о непогрешимости папы. Католический теолог Ойген Древерман из-за высказанного сомнения в возможности непорочного зачатия девой Марией сначала был лишён права преподавания, а затем и возможности отправления богослужений. Среди протестантских теологов церковному наказанию подвергся, например, Герд Людеман, профессор, специалист по Новому Завету в Геттингенском университете. После появления его книг «Воскресение Иисуса» (1994) и «Еретик» (1995) евангелическая церковь лишила его права принимать экзамены у будущих пасторов. Одной из причин, по которым он должен был оставить свою кафедру «Нового завета», была неканоническая трактовка телесного воскресения Иисуса Христа.

Запрет на преподавание является ещё одним репрессивным механизмом, который используют церкви для подавления инакомыслия. Свобода исследований попирается официальной церковной догматикой, «стражи веры» определяют направление преподавательской деятельности и в светских учреждениях. Фактически теология в качестве университетского предмета, т.е. как специальность в системе светского образования, попадает под юрисдикцию церквей, а не научного сообщества. Не говоря уже о том, что специальность «Теология», введённая в государственную систему вузовского образования, противоречит светскому характеру последней.

Церковный налог как самая известная форма финансирования церкви государством становится объектом разноплановой критики со стороны левых политиков и свободомыслящих из различных светских по мировоззрению ассоциаций. Главная претензия состоит в том, что положение о церковном налоге в статье 140 Основного закона³⁹ противоречит принципу отделения церкви от государства, а также нарушает мировоззренческий нейтралитет государства.

Не устраивает нынешняя система церковного налогообложения и самих верующих, которым приходится платить этот налог. Атеисты от него освобождены. Только за 2011 год католическую церковь покинуло 126 488 человек, а евангелическую – 141 497, при общей численности населения в 81 843 743 человек⁴⁰. Анализ статистики выходов из обеих церквей (на основе данных *kirchenaustritt.de*) за последние десять лет позволяет выделить несколько всплесков массовых церковных выходов. В 1992 году церковь покинуло более 500 тысяч католиков и протестантов, в 1995 году – 465 026. За 2003 год – общее количество выходов составило 306 760, в 2008 и 2010 годы – приблизительно равное количество – около 300 тысяч верующих⁴¹. И самой распространённой причиной этих выходов является необходимость платить церковный налог.

После официального отказа от уплаты церковного налога церковь исключает «отступника» из своих рядов. Не являясь членом католической или евангелической церкви, он больше не может принимать участие в церковных таинствах и обрядах.

Остаётся признать, что принадлежность к церкви теперь определяется не верой, а финансовыми отношениями между верующими и церковью. Церковь, избрав такую стратегию поведения, дискредитирует себя. Люди покидают её, так как не видят смысла в том, чтобы платить принудительный налог, который составляет 8–9 % от подоходного налога и начисляется дополнительно ко всем другим налогам.

Массовый протест против визита в страну папы Римского Бенедикта XVI в сентябре 2011 года – на улицы Берлина тогда вышло около 20 000 человек – с очевидностью показал, что предпринятая государством попытка балансировать между необходимостью сохранять мировоззренческий нейтралитет и конкордатами с церквями не удалась.

В Германии нарушается не только её собственное законодательство, но и те международные акты по вопросам свободы совести, которые она подписала. Не вызывает сомнения, что проведение в жизнь принципов «хромающего» отделения церкви от государства, лоббирование корпоративных интересов только христианской религии ведёт к разделению общества, к появлению предпочтений, к подавлению инакомыслящих.

С некоторых пор Германия перестала быть этнически однородной страной, соответственно, христианство перестало быть религией большинства. В своих программных заявлениях немецкие свободомыслящие, которые намерены добиться

реформирования государственно-конфессиональной политики, подчёркивают, что в современной многоконфессиональной и многонациональной Германии государственно-конфессиональная политика не соответствует закреплённым в Основном законе принципам светскости государства и правового равенства религиозных и мировоззренческих организаций, верующих и атеистов. В программном документе Координационного совета светских организаций отражены основные претензии свободомыслящих к немецкому государству: «В то время как две христианские церкви твёрдо стоят на ногах благодаря «хромающему» отделению церкви от государства и соответствующим церковно-государственным соглашениям или конкордатам, и, судя по официальным заявлениям на немецкой исламской конференции (*Deutschen Islamkonferenz*), мусульмане продолжают получать⁴² государственные привилегии, политика в отношении неверующих в значительной мере безосновательно ужесточена». «Мы не будем больше мириться с этим явным нарушением конституционных принципов светскости государства!... Поэтому мы требуем: пресечения всякого рода нетерпимости, ксенофобии и фундаментализма; содействия религиозно или мировоззренчески нейтральным социальным, культурным и образовательным учреждениям; непредвзятого отношения религиозных и мировоззренческих организаций к преподаванию религии, биологии, философии; уважительного отношения к формам выражения праздничной культуры светских организаций (праздники присвоения имени, праздники совершеннолетия, свадьбы); соблюдения права на свободу воли относительно собственной смерти и права совершать завещания; реформы траурной культуры и культуры воспоминания в обществе, чтобы в будущем люди считались с религиозно-мировоззренческим плюрализмом, а также уважительно относились к трауру неверующих людей; собственных и адекватных представительств в совете по этике, комитетов по радиовещанию, в Федеральном цензурном учреждении и т.д.; равного отношения в общественно-правовых средствах массовой информации, особенно в периоды трансляций»⁴³.

Инициативы свободомыслящих и широкий народный антиклерикальный фон, включающий массовые выходы из церквей, демонстрации против идеологического давления церкви (особенно при содействии государства), открытые выступления против церкви в интернете – это, безусловно, показатели кризиса церковно-государственной политики, с одной стороны, а с другой – очевидные признаки роста секулярного самосознания граждан.

В рамках общего антиклерикального движения в стране деятельность союзов свободомыслящих, на наш взгляд, значима, но получает незаслуженно скудную публичную огласку, осложняется недостаточным уровнем общественной и государственной поддержки. Представители светского сектора в духовной жизни Германии слабо, на наш взгляд, учитывают силу воздействия на общество СМИ, в которых значительное место должна занимать актуальная самопрезентация. Представление о жизни в светской сфере, как правило, превратное, формируют церковные наблюдатели. Следует отметить, что о правовом устройстве и об основных идеях крупнейших светских ассоциаций крайне мало общедоступной информации, а та, что имеется, носит весьма общий характер. Это касается в первую очередь Югендвайе Германии, однако и все прочие светские организации, за исключением, вероятно, Гуманистического союза Германии (HVD), мало заявляют о себе в СМИ.

Другой проблемой движения немецких свободомыслящих является слабо обозначенная слаженность совместной линии поведения, взаимной координации различных организаций. Чтобы запустить процесс интеграции движения немецких свободомыслящих, требуется полное участие в этой работе всех крупнейших светских союзов. На основе изученного материала пока сложно судить о том, как будет развиваться движение свободомыслящих в дальнейшем – угаснет оно или, напротив, увеличит своё влияние на немецкое общество. Но уже сейчас ясно, что благоприятные перспективы движения свободомыслящих зависят от более чёткой совместной координации действий, от разработки единой стратегии противостояния клерикализации общества.

Библиографический список

1. Основной закон Федеративной Республики Германии // Федеративная Республика Германия. Конституция и законодательные акты / Пер. с нем. Под ред. Ю.П. Урьяса. – М.: Прогресс, 1991. – 472 с.
2. Baab F. Was ist Humanismus? Geschichte des Begriffes, Gegenkonzepte, säkulare Humanismen heute (ratio fidei; 51). – Pustet Friedrich KG, Regensbutg, 2013. – 300 s.
3. Effektivere Vertretung der Konfessionsfreien mit KORSO? // Freidenker. – 2010. – Nr. 3. – S. 52–53.
4. Freck C. Violettbuch Kirchenfinanzen: wie der Staat die Kirchen finanziert. – Aschaffenburg: Alibri-Verl., 2010. – 269 s.
5. Grundsatzerklärung Für die Gleichbehandlung der Konfessionsfreien in Staat und Gesellschaft // KORSO [Электронный ресурс]; режим доступа: <http://www.korso-deutschland.de/> (дата обращения 23.08.2014).
6. Groschopp H. Dissidenten. Freidenkerei und Kultur in Deutschland. – Dietz Verlag, Berlin, 1997. – 448 s.
7. Heimann S., Walter F. Religiöse Sozialisten und Freidenker in der Weimarer Republik – J.H.W. Dietz, Bonn, 1993. – 388 s.
8. Kaiser J. Arbeiterbewegung und organisierte Religionskritik: Proletarische Freidenkerverbände in Kaiserreich und Weimarer Republik. – Klett-Cotta, Stuttgart, 1981. – 380 s.
9. Kahl J. und Wernig E. Freidenker: Geschichte und Gegenwart. – Pahl-Rugenstein, Köln, 1981. – 204 s.
10. Kirchengaustritte in Deutschland Statistik // Kirchengaustritt.de [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.kirchengaustritt.de/statistik> (дата обращения 23.08.2014).
11. Isemeyer M. Arbeiterbewegung, Freidenkertum und organisierte Religionskritik. – Dt. Freidenker-Verb., Landesverb. Berlin, 1983. – 54 s.
12. Lindemann W., Lindemann A. Die proletarische Freidenker-Bewegung: Geschichte, Theorie, Praxis. – Leipzig: Freidenker-Verl, 1926. – 82 s.
13. Ladwig R. Die säkulare Szene – von innen gesehen // IBKA [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://download.ibka.org/ibka/sermon/ladwig_heft18_humanismusaktuell.pdf (дата обращения 23.08.2014).
14. Verschiedene Gemeinschaften / neuere religiöse Bewegungen (Weltanschauungen / alternative Religiosität & Spiritualität) // REMID, Religionswissenschaftlicher Medien- und Informationsdienst e.V. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://remid.de/info_zahlen/verschiedene/ (дата обращения 23.08.2014).

¹ Baab F. Was ist Humanismus? Geschichte des Begriffes, Gegenkonzepte, säkulare Humanismen heute. – Pustet Friedrich KG, Regensbutg, 2013. – T. 51 – S. 133.

² Groschopp H. Dissidenten. Freidenkerei und Kultur in Deutschland. – Dietz Verlag, Berlin 1997. – 448 s.

³ Lindemann W., Lindemann A. Die proletarische Freidenker-Bewegung: Geschichte, Theorie, Praxis. – Leipzig: Freidenker-Verl. 1926. – 82 s.

⁴ Kaiser J. Arbeiterbewegung und organisierte Religionskritik: Proletarische Freidenkerverbände in Kaiserreich und Weimarer Republik. – Klett-Cotta, Stuttgart 1981. – 380 s.

⁵ Heimann S., Walter F. Religiöse Sozialisten und Freidenker in der Weimarer Republik – J.H.W. Dietz, Bonn 1993. – 388 s.

⁶ Kahl J. und Wernig E. Freidenker: Geschichte und Gegenwart. – Pahl-Rugenstein, Köln 1981. – 204 s.

⁷ Isemeyer M. Arbeiterbewegung, Freidenkertum und organisierte Religionskritik. – Dt. Freidenker-Verb., Landesverb. Berlin, 1983. – 54 s.

⁸ Основной закон Федеративной Республики Германии // Федеративная Республика Германия. Конституция и законодательные акты / Пер. с нем; Под ред. Ю.П. Урьяса. – М.: Прогресс, 1991.

(1) Государственной церкви не существует.

(2) Гарантируется свобода объединения в религиозные общества. Объединение религиозных обществ в пределах имперской территории не подлежит никаким ограничениям.

(3) Каждое религиозное общество самостоятельно устраивает свои дела и управляет ими в границах обязательного для всех закона. Оно замещает свои должности без участия государства или гражданской общины.

(4) Религиозные общества приобретают правоспособность на основании общих предписаний гражданского права.

(5) Религиозные общества остаются публично-правовыми корпорациями, поскольку они таковыми уже были. Другим религиозным обществам должны быть предоставлены, по их ходатайству, такие же права, если по своему устройству и числу членов они дают гарантию длительного существования. Если несколько подобных публично-правовых обществ объединяются в союз, то такой союз также является публично-правовой корпорацией.

(6) Религиозные общества, являющиеся публично-правовыми корпорациями, имеют право взимать налоги на основании гражданских налоговых списков в соответствии с положениями права земель.

(7) К религиозным обществам приравниваются объединения, которые ставят своей задачей общественное поощрение какого-либо мировоззрения.

(8) Поскольку для осуществления этих положений потребуется дальнейшее регулирование, оно относится к ведению законодательства земли.

⁹ Brakelmann G., Friedrich N., Jähnichen T. Auf dem Weg zum Grundgesetz: Beiträge zum Verfassungsverständnis des neuzeitlichen Protestantismus. – Münster: LIT Verlag Münster, 1999. – S. 82.

¹⁰ Основной закон Федеративной Республики Германии. Статьи 136, 137, 138, 139 и 141.

¹¹ Основной закон Федеративной Республики Германии. Статья 140.

¹² Помимо двух крупнейших Церквей Германии правом взимания церковного налога посредством государства пользуются Союз религиозных общин, не принадлежащих ни к одной официальной конфессии, Унитарное религиозное общество свободных протестантов, еврейские общины.

¹³ BVerfGE 52, 223 – Schulgebet // Verfassungsrecht [Электронный ресурс]; режим доступа: <http://www.servat.unibe.ch/dfr/bv052223.html#> (дата обращения 23.08.2014).

¹⁴ Основной закон Германии называет праздники, равно как и воскресенья, «днями отдыха от работы и восстановления душевных сил» (согласно статьям 139 и 140 Основного закона ФРГ).

¹⁵ Из восьми немецких государственных общенациональных праздников только три имеют светскую природу (1 января, 1 мая и 3 октября – День единения Германии), а все остальные являются исключительно религиозными.

¹⁶ Linke Laizisten nun bundesweit // Nics bloghaus [Электронный ресурс]; режим доступа: <http://nicsbloghaus.org/2013/04/29/linke-laizisten-nun-bundesweit/> (дата обращения 23.08.2014).

¹⁷ Warum die Linke die Trennung von Kirche und Staat will // Nics bloghaus [Электронный ресурс]; режим доступа: <http://nicsbloghaus.org/2013/08/26/warum-linke-trennung/> (дата обращения 23.08.2014).

¹⁸ Согласно REMID – the «Religious Studies Media and Information Service in Germany» за 2013 год, шесть крупнейших организаций свободомыслящих включают: Гуманистический союз Германии (*Der Humanistischer Verband Deutschlands*) – 20 000 членов; Югендвайе Германии (*Die Jugendweihede Deutschland*) – 9 000 членов; Фонд Джордано Бруно (*Die Giordano Bruno Stiftung*) – 4 600 членов; Немецкий союз свободомыслящих (*Der Deutscher Freidenker-Verband*) – 3 000 членов; Головная организация свободных мировоззренческих общин (*Der Dachverband Freier Weltanschauungsgemeinschaften*) – 1 200 членов; Международный союз вневероисповедных граждан и атеистов (*Das Internationaler Bund der Konfessionslosen und Atheisten*) – 1 000 членов.

¹⁹ Vaab F. Was ist Humanismus?: Geschichte des Begriffes, Gegenkonzepte, säkulare Humanismen heute – 133 S.

²⁰ После освобождения Германии от фашизма были предприняты попытки воссоздать Немецкий союз свободомыслящих. В конце 1945 года было заново основано отделение Союза в Гамбурге, в 1949 возникли ячейки в Баварии, Берлине, Гессене, Нижней Саксонии, в 1950 году – в Северной Вестфалии. После этого в 1951 году в Брауншвейге состоялось первое генеральное собрание, на котором было сформировано общее правление Союза и избран новый председатель – вернувшийся из эмиграции в 1949 году Герман Грауль. В 1952 году вновь созданный Союз принял участие в брюссельском конгрессе Всемирного союза свободомыслящих. После смерти Грауля в 1954 году резиденция Союза была перенесена из Брауншвейга в Дортмунд. Во всех землях ФРГ были основаны отделения Союза, в то время как в ГДР такие попытки оставались безуспешными из-за мировоззренческой политики Социалистической единой партии Германии. 12 января 1989 года по инициативе 400 делегатов был основан Немецкий союз свободомыслящих ГДР. В число основателей Союза входили философ Манфред Бур, директор берлинской обсерватории и планетария Дитер Херман, писатель Гунтер Георг и другие. Председателем Союза стал профессор университета имени Гумбольдта Хельмут Клейн. VdF позиционировал себя как преемника традиционного движения свободомыслящих, которое черпало свои идейные основания из двух основных источников: буржуазного гуманизма и просвещения и марксистской философии.

²¹ HVD проводит светские бракосочетания и похороны, организует молодежные праздники, консультирует людей в решении индивидуальных проблем, оказывает паллиативную помощь, реализует образовательные проекты.

²² Effektivere Vertretung der Konfessionsfreien mit KORSO? // Freidenker. – 2010. – Nr. 3. – ss. 52–53.

²³ См.: www.korso-deutschland.de/kategorie/press/.

²⁴ Feiertage in Deutschland // Hasenfest 2014 Gut ohne Gott! [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.hasenfest.org/feiertage-deutschland.html> (дата обращения 23.08.2014).

²⁵ IBKA: Feiertagsreformen wünschenswert // IBKA [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.ibka.org/presse03/pm0620.html> (дата обращения 23.08.2014).

²⁶ Ein Gesetz, das es eigentlich nicht geben dürfte // HVD Hessen [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.hvd-hessen.de/ein-gesetz-das-es-eigentlich-nicht-geben-duerfte/> (дата обращения 23.08.2014).

²⁷ Religionsfreie Zone 2014 im Filmhauskino Köln // IBKA [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.ibka.org/rfz_2014 (дата обращения 23.08.2014).

²⁸ Праздник – не место для веселья // Эксперт Online [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://expert.ru/2011/05/3/prazdnik---ne-mesto-dlya-veselya/> (дата обращения 23.08.2014).

²⁹ Überblick // GerDiA [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.gerdia.de/node/38> (дата обращения 23.08.2014).

³⁰ Gegen religiöse Diskriminierung am Arbeitsplatz // GerDiA [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.gerdia.de/node/85> (дата обращения 23.08.2014).

- ³¹ Ladwig R. Die säkulare Szene – von innen gesehen // IBKA [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://download.ibka.org/ibka/sermon/ladwig_heft18_humanismusaktuell.pdf (дата обращения 23.08.2014).
- ³² Religion in der Schule – Lehrer mit Zukunft? // Freidenkerbund Österreich [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.freidenker.at/index.php/blog/3174-religion-in-der-schule-lehrer-mit-zukunft.html> (дата обращения 23.08.2014).
- ³³ Основной закон Федеративной Республики Германии. Статья 7 §3.
- ³⁴ Ferk C. Violettbuch Kirchenfinanzen: wie der Staat die Kirchen finanziert. - Aschaffenburg: Alibri-Verl., 2010. – 147 s.
- ³⁵ Petition 46498 Kirchenfragen - Einstellung der Staatsleistungen (Dotationen) an die Kirchen vom 23.10.2013 // Deutscher Bundestag Petitionen [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://epetitionen.bundestag.de/petitionen/_2013/_10/_23/Petition_46498.html (дата обращения 23.08.2014).
- ³⁶ IBKA startet Kampagne gegen den Religionsunterricht // Nics bloghaus [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://nicsbloghaus.org/2013/01/15/ibka-startet-kampagne-gegen-den-religionsunterricht/> (дата обращения 23.08.2014).
- ³⁷ Religions-und Weltanschauungsunterricht: Konstantes Wachstum beim Humanistischen Lebenskundeunterricht // HVD Berlin-Brandenburg [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.hvd-bb.de/pressemitteilungen/religions-weltanschauungsunterricht-konstantes-wachstum-beim-humanistischen-leben> (дата обращения 23.08.2014).
- ³⁸ JenParl: Jenaer Parlamentarierbefragung 2010 // Wissensportal zum deutschen Einigungsprozess [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.sfb580.uni-jena.de/typo3/287.0.html?&L=0&style=2&0=> (дата обращения 23.08.2014).
- ³⁹ Основной закон Федеративной Республики Германии. Статья 140.
- ⁴⁰ Kirchnaustritte in Deutschland Statistik // Kirchnaustritt.de [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.kirchnaustritt.de/statistik> (дата обращения 23.08.2014).
- ⁴¹ Kirchnaustritte in Deutschland Statistik // Kirchnaustritt.de [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.kirchnaustritt.de/statistik> (дата обращения 23.08.2014).
- ⁴² Германия уравнила в правах мусульман с христианами // WordYou.ru [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://wordyou.ru/v-islame/germaniya-uravnjala-v-pravah-musulman-s-xristianami.html> (дата обращения 23.08.2014).
- ⁴³ Grundsatzklärung für die Gleichbehandlung der Konfessionsfreien in Staat und Gesellschaft // KORSO [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.korso-deutschland.de/> (дата обращения 23.08.2014).

References

1. Baab F. What is Humanism? History of the Term, Counter-concept, Secular Humanism Today [Was ist Humanismus? Geschichte des Begriffes, Gegenkonzepte, säkulare Humanismen heute]. Pustet Friedrich KG, Regensburg, 2013, Vol. 51, P. 133.
2. Groschopp H. Dissidents. Freethought and Culture in Germany [Dissidenten. Freidenkerei und Kultur in Deutschland]. Dietz Verlag, Berlin 1997, 448 p.
3. Lindemann W., Lindemann A. The proletarian Freethinkers movement: History, Theory, Practice [Die proletarische Freidenker-Bewegung: Geschichte, Theorie, Praxis]. Leipzig, Freidenker-Verl., 1926, 82 p.
4. Kaiser J. Labor Movement and Organized Religion Criticism: Proletarian Freethinkers' Organizations in the Empire and Weimar Republic [Arbeiterbewegung und organisierte Religionskritik: Proletarische Freidenkerverbände in Kaiserreich und Weimarer Republik]. Klett-Cotta, Stuttgart 1981, 380 p.
5. Heimann S. Walter F. Religious Socialists and Freethinkers in the Weimar Republic [Religiöse Sozialisten und Freidenker in der Weimarer Republik]. J.H.W. Dietz, Bonn 1993, 388 p.
6. Kahl J. Wernig E. Freethinkers: History and Contemporality [Freidenker: Geschichte und Gegenwart]. Pahl-Rugenstein, Köln, 1981, 204 p.
7. Isemeyer M. Labor Movement, Freedom of Thought and Organized Religion Criticism [Arbeiterbewegung, Freidenkertum und organisierte Religionskritik]. Dt. Freidenker-Verb., Landesverb. Berlin, 1983, 54 p.
8. *Osnovnoj zakon Federativnoj Respubliki Germanii* [The Basic Law of the Federal Republic of Germany]. Ed. by Ju.P. Ur'jas. Moscow, Progress, 1991, cl. 137.
9. Brakelmann G., Friedrich N., Jähnichen T. On the Way to the Basic Law: Contributions to Understanding the Constitution of Modern Protestantism [Auf dem Weg zum Grundgesetz: Beiträge zum Verfassungsverständnis des neuzeitlichen Protestantismus]. Münster, LIT Verlag Münster, 1999, P. 82.
10. *Osnovnoj zakon Federativnoj Respubliki Germanii* [The Basic Law of the Federal Republic of Germany]. Ed. by Ju.P. Ur'jas. Moscow, Progress, 1991, cls. 136, 137, 138, 139, 141.
11. *Osnovnoj zakon Federativnoj Respubliki Germanii* [The Basic Law of the Federal Republic of Germany]. Ed. by Ju.P. Ur'jas. Moscow, Progress, 1991, cl. 140.
12. The Constitution of the Federal Republic of Germany [Verfassungsrecht]. Cls. 52, 123. Available at: <http://www.servat.unibe.ch/dfr/bv052223.html#> (accessed 23.08.2014).
13. Left Secularists Are Nationwide Now [Linke Laizisten nun bundesweit]. Available at: <http://nicsbloghaus.org/2013/04/29/linke-laizisten-nun-bundesweit/> (accessed 23.08.2014).
14. Why the Left Wing Wants to Separate Church and State [Warum die Linke die Trennung von Kirche und Staat will]. Available at: <http://nicsbloghaus.org/2013/08/26/warum-linke-trennung/> (accessed 23.08.2014).
15. Baab F. What is Humanism? History of the Term, Counter-concept, Secular Humanism Today [Was ist Humanismus? Geschichte des Begriffes, Gegenkonzepte, säkulare Humanismen heute]. Pustet Friedrich KG, Regensburg, 2013, Vol. 51, P. 133.

16. Freethinker [Freidenker]. 2010 No. 3, pp. 52–53.
17. Holidays in Germany. Harbour Festival 2014 Is Good Without God! [Feiertage in Deutschland. Hafenfest 2014 Gut ohne Gott!]. Available at: <http://www.hasenfest.org/feiertage-deutschland.html> (accessed 23.08.2014).
18. International League of Non-religious and Atheists: Holiday Reforms Are Desirable [IBKA: Feiertagsreformen wünschenswert]. Available at: <http://www.ibka.org/presse03/pm0620.html> (accessed 23.08.2014).
19. A Law that Really Should not Exist [Ein Gesetz, das es eigentlich nicht geben dürfte]. Available at: <http://www.hvd-hessen.de/ein-gesetz-das-es-eigentlich-nicht-geben-duerfte/> (accessed 23.08.2014).
20. Religion-free Zone in 2014 Filmhauskino Köln. [Religionsfreie Zone 2014 im Filmhauskino Köln. IBKA]. Available at: http://www.ibka.org/rfz_2014 (accessed 23.08.2014).
21. *Prazdnik – ne mesto dlja vesel'ja* [Celebration Is not a Place for Fun]: <http://expert.ru/2011/05/3/prazdnik---ne-mesto-dlya-veselya/> (accessed 23.08.2014).
22. Against Religious Discrimination in the Workplace. Overview [GerDiA. Überblick]. Available at: <http://www.gerdia.de/node/38> (accessed 23.08.2014).
23. Against Religious Discrimination in the Workplace [Gegen religiöse Diskriminierung am Arbeitsplatz. GerDiA]. Available at: <http://www.gerdia.de/node/85> (accessed 23.08.2014).
24. Ladwig R. An Outward Glimpse – the Secular Scene [*Die säkulare Szene – von innen gesehen*]. Available at: http://download.ibka.org/ibka/sermon/ladwig_heft18_humanismusaktuell.pdf (accessed 23.08.2014).
25. Religion in Schools – Teacher Together with Future? Freethinkers Organization in Austria [Religion in der Schule – Lehrer mit Zukunft? Freidenkerbund Österreich]. Available at: <http://www.freidenker.at/index.php/blog/3174-religion-in-der-schule-lehrer-mit-zukunft.html> (accessed 23.08.2014).
26. *Osnovnoj zakon Federativnoj Respubliki Germanii* [The Basic Law of the Federal Republic of Germany]. Ed. by Ju.P. Ur'jas. Moscow, Progress, 1991, cl. 7, i. 3.
27. Frerk C. Violet Book of Church Finances: How the State Finances Churches [Violettbuch Kirchenfinanzen: wie der Staat die Kirchen finanziert]. Aschaffenburg, Alibri-Verl., 2010, 147 p.
28. Petition 46498 Church Affairs – Setting the State Benefits (Subsidies) to the Churches from 23.10.2013. German Bundestag Petitions [Petition 46498 Kirchenfragen – Einstellung der Staatsleistungen (Dotationen) an die Kirchen vom 23.10.2013. Deutscher Bundestag Petitionen]. Available at: https://epetitionen.bundestag.de/petitionen/_2013/_10/_23/Petition_46498.html (accessed 23.08.2014).
29. Against Religious Discrimination in the Workplace Launches a Campaign Against Religious Education [IBKA startet Kampagne gegen den Religionsunterricht]. Available at: <http://nicsbloghaus.org/2013/01/15/ibka-startet-kampagne-gegen-den-religionsunterricht/> (accessed 23.08.2014).
30. Religion and Worldview: Constant Growth of the Humanist Biology Lessons [[Religions- und Weltanschauungsunterricht: Konstantes Wachstum beim Humanistischen Lebenskundeunterricht]. Available at: <http://www.hvd-bb.de/pressemitteilungen/religions-weltanschauungsunterricht-konstantes-wachstum-beim-humanistischen-leben> (accessed 23.08.2014).
31. Knowledge Portal for German Unification [Wissensportal zum deutschen Einigungsprozess]. Available at: <http://www.sfb580.uni-jena.de/typo3/287.0.html?&L=0&style=2&0=> (accessed 23.08.2014).
32. *Osnovnoj zakon Federativnoj Respubliki Germanii* [The Basic Law of the Federal Republic of Germany]. Ed. by Ju.P. Ur'jas. Moscow, Progress, 1991, cl.140.
33. Renunciation of the Church in Germany Statistics [Kirchenaustritte in Deutschland Statistik]. Available at: <http://www.kirchenaustritt.de/statistik> (accessed 23.08.2014).
34. Renunciation of the Church in Germany Statistics [Kirchenaustritte in Deutschland Statistik]. Available at: <http://www.kirchenaustritt.de/statistik> (accessed 23.08.2014).
35. *Germanija uravnjala v pravah musul'man s hristianami* [Germany Has Balanced the Rights of Muslims and Christians]. Available at: <http://wordyou.ru/v-islame/germaniya-uravnyala-v-pravax-musulman-s-xristianami.html> (accessed 23.08.2014).
36. Declaration of Principles for the Equal Treatment of Confessionless in State and Society [Grundsatzerklärung für die Gleichbehandlung der Konfessionsfreien in Staat und Gesellschaft]. Available at: <http://www.korso-deutschland.de/> (accessed 23.08.2014).



Гавриш И.В.

Полигамия в брачном праве ислама и России (перспективы сближения позиций)

Аннотация. В статье рассматривается вопрос полигамии в исламском браке, и соотношение этого положения со светским правом. Автор подчёркивает, что с позиции семейного права государства исламский полигамный брак по отношению к другим жёнам, кроме той, с которой брак заключён как по нормам ислама, так и по российскому праву, допускающего только моногамию, – будет выступать как фактический брак. Такой брак не имеет юридических последствий, в отличие от гражданского брака, зарегистрированного государством.



И.В. Гавриш

Ключевые слова: исламское право, исламский брак, светское государство, семейное право, брачное право

В России второй по численности религиозной традицией является ислам¹. При этом в современной мусульманской общине происходит рост объёма культурной деятельности, прежде всего, в области исламской свадебной обрядности и брака (никах²).

Семейный кодекс РФ³ (ст. 14; далее СК РФ) допускает только моногамный брак – препятствием к браку будет нахождение в ранее заключённом браке.

Ранее Российская империя только лишь в начале XX в.⁴ признала право (законодательно, а фактически и ранее с этой практикой мирилась) за народами не православного (в т.ч. исламского) исповедания совершать обряд брака по своим обычаям. Характеризуя установленные нормы, Г.Ф. Шершеневич писал: «Наше законодательство для всех устанавливает моногамию (Свод законов гражданских ст. 20, 62 ч. 1 т. X), в виде исключения допускается многожёнство [полигинию – прим. И.Г.] для магометан (ст. 92–97 ч. 1 т. X, Улож. о наказ., ст. 1558)»⁵.

В доисламские времена в Аравии существовало несколько форм брака, как следует из хадиса аль Бухарию и Абу Дауда, одна из этих форм брака ничем не отличалась от той, которая позже была принята в исламе, – вначале мужчина сватался к подопечной какого-нибудь человека, они договаривались о размере брачного дара жениха и лишь после этого происходило бракосочетание⁶.

Положения о браке в исламе были сформулированы на заре его становления: «Нормы фикха, регулирующие вопросы брака, были глубоко и детально разработаны уже в первые два столетия исламской истории, то есть в VII–VIII вв. н.э., проистекающие из последнего Откровения Единого Бога и пророческого Предания (Сунны) установления о браке были детально разработаны выдающимися богословами и факихами (правоведами), основателями богословско-правовых школ Ислама имамами Абу-Ханифой, Маликом, аш-Шари'и и Ахмадом ибн Ханбалем, а также аль-Авза'и, ан-Наза'и и другими учёными»⁷. Существует и другое видение на источники мусульманского брачного права, некоторые учёные «признавая Коран, сунну, иджму и кияс в качестве основных источников права в VII–XIII вв., утверждают, что начиная с IX–X вв., эта роль перешла к доктрине, созданной школами мусульманского права»⁸. В XIX в. Кадри-паша на основе положений ханафитского толка подготовил фундаментальный труд – кодекс «Нормы шариата по личному статусу», в котором систематизировал брачно-семейные предписания ислама, его положения были позже внедрены в законодательства многих исламских государств. В современном мире предпринимались попытки на международном уровне кодифицировать

положения исламского брачно-семейного права⁹. Но положения созданного Исламского брачно-семейного кодекса учёными из разных стран исламского мира в семидесятые годы XX в. по разным причинам не были внедрены в государственное законодательство исламских стран.

В исламе различают несколько форм брака: никах доим (брак постоянный), никах мют'е (или мат'е (брак временный) и никах кенизон или имо (брак невольников).

«Мусульманское брачное право... это целый свод нравственных определений и постулатов должной морали, – отмечает З.Б. Увайсов, – целая колея запретов и рекомендаций, огромное количество правил и установлений, создающих специфическую правовую основу института брака для большинства современных мусульманских стран»¹⁰. В исламе брак считается договором («обоюдным договором», «гражданским действием»¹¹), который заключается во время бракосочетания (‘акд аз завадж – араб. «соединение», «объединение», а слово «никах» является синонимом «ват’у» («совокупление»)¹², только после заключения брачного договора разрешается иметь половую близость. А. Рахмонов так определяет понимание исламского термина «никах (никах)»¹³, обозначающего совершения брака: «Никах, завадж, ‘урс (араб.) – брак, заключённый в соответствии с положениями ал-Фикха; фактическое вступление в супружеские отношения; завершающий этап брачной церемонии, после чего брак, который мог быть формально заключён задолго до этого, считается свершённым»¹⁴. Возникает вопрос, под браком как процессом создания семьи, следует употреблять термин «завадж» или, как того придерживаются большинство авторов, «никах»? Противоречия, в действительности, нет, в исламе под термином «никах» подразумевают брак как дпящееся событие – дпящееся неизбежно в браке половые отношения, которые санкционированы правом. В тоже время, по мнению Б. Маргинани, «в юридическом языке словом [никах] обозначается особого рода частный договор, имеющий своей целью узаконить деторождение»¹⁵.

Как следует из постановления Совета исламской академии правоведения (фикха), «основополагающим положением при заключении брака является намерение супругов сохранить его на долгий срок, создать прочную семью, исключение составляют лишь те случаи, когда брак прекращается волею внешних обстоятельств»¹⁶. Ислам допускает только законное сожитительство: «ислам отвергает любые другие формы семьи... находящиеся вне пределов шариата формы сожитительства между мужчиной и женщиной»¹⁷.

Согласно п. 2 ст. 1 СК РФ и п. 1 ст. 10 СК РФ законным по государственному семейному праву признаётся только брак, заключённый в органах ЗАГСа. Но закон отдельно говорит о действительности браков, совершённых по религиозному обряду в период Великой Отечественной войны на оккупированной территории (п. 7 ст. 169 СК РФ). Местность, где традиционно проживали народы, исповедующие ислам (территория Северного Кавказа), была под немецкой оккупацией около полугода. Таким образом, те браки, которые были совершены по религиозному обряду и состоялись в этот период, даже если они были полигамными, с точки зрения ныне действующего СК РФ должны считаться законными. Однако, в последующий советский период вряд ли такие полигамные браки могли бы существовать открыто, а главное законно, т.к. препятствием к браку по закону являлось нахождение человека в ранее зарегистрированном или не зарегистрированном браке¹⁸. Отсюда необходимо сделать вывод, что в настоящее время действующее законодательство должно признавать полигамные браки (разрешённые в исламе) по отношению к этой группе населения, но подобных примеров в литературе мы не встречали. Данная норма в большей мере распространялась на европейскую часть СССР, где традиционно проживали христиане, придерживающиеся моногамии.

Ислам разрешает по кораническому положению мужчине вступать в брак одновременно с четырьмя жёнами. Исходя из принципов исламского права (фикха) и исторической практики, выделяют, по мнению Ш.Р. Аляутдинова, следующие условия, при которых возможно заключение нового брака с новой женой, оставаясь в браке с прежней (прежними) жёнами: бесплодие или неспособность к деторождению первой жены; условия военного или послевоенного времени, когда число незамужних женщин и вдов превосходит число мужчин; что бы избежать греха прелюбодеяния

в условиях чрезмерной сексуальной активности мужчины¹⁹. У приверженцев суннитского направления ислама (преобладающего в России) дозволяется иметь только четыре жены, как устанавливает Коран. У шиитов разрешён временный брак (завадж аль-мут'а; сокр., мут'а, или сийга), он допускается джа'фаритским (имамитским) масхабом (распространён в Иране). Для временного брака при его заключении требуется соблюсти два условия: оговорить срок брака (от одного дня до нескольких лет) и должен быть решён вопрос о приданом²⁰ (махр – брачный подарок, который муж предоставляет жене после заключения брака, восходит к доисламскому периоду, аналогов в светском праве не имеет). Мужчина одновременно может иметь несколько десятков таких браков, женщина же лишь один, и самостоятельно выйти из него она не может.

Коран гласит: «Если Вы боитесь, что не будете справедливы к сиротам, то женитесь на других женщинах, которые нравятся вам: на двух, трёх, четырёх. Если же вы боитесь, что не будете одинаково справедливы к ним, то довольствуйтесь одной или невольницами, которыми овладели ваши десницы. Это ближе к тому, что бы избежать несправедливости (или бедности)» (Коран 4. 3)²¹. Современные представители российского ислама осторожно высказываются о допускаемом полигамном браке в исламе. Так, по мнению Ш.Р. Аляутдинова, «Священный Коран, определяя единобрачие как основу супружеского союза, в то же время допускает возможность повторных [одновременных] браков, оговаривая это соответствующими условиями и строго ограничивая количество браков четырьмя. Ислам не призывает к многожёнству, но, учитывая возможные объективные и субъективные обстоятельства, предлагает гибкий механизм регулирования некоторых проблем»²². Представители российского ислама при этом советуют при заключении исламского брака соблюдать закон государства (это следует из ответа на вопрос жительницы Киргизстана, где государством признаётся только моногамный брак)²³, возможно давая данный совет, они предполагают, что в новых условиях только государство может гарантировать права жены и детей в случае развода или недостаточного материального обеспечения мужем жены в период брака. Но так ли едино сегодня мнение на этот вопрос представителей российского ислама? Конечно, нет.

Высказывания Н.Е. Торноу о российской практике исламского полигамного брака, сделанные им около полутора десятилетий назад, как нельзя актуально звучат сегодня, в новых условиях, когда общество вновь разделено на богатых и бедных. Он писал: «Мусульманское право ставит преграду многожёнству, подчиняя иное материальным средствам мужчины, и в действительности многожёнство между мусульманами существует только в высших слоях общества, между людьми богатыми и достаточными. В массе народа [исповедующего ислам] многожёнство встречается редко»²⁴.

В наше время полигамия в различных исламских странах имеет разную степень реализации: «В законодательстве большинства современных исламских стран это правило [о полигамии] сохранено, хотя в некоторых из них, где традиции светского права менее сильны, закон вообще не устанавливает каких-либо ограничений для полигамии»²⁵. В некоторых исламских странах вовсе отказались от полигамии, например: «Тунис и Народно-Демократическая Республика Йемен. Их брачно-семейные законодательства отказываются от ряда основополагающих институтов мусульманского права. Например, в Тунисе законодательно запрещена полигамия, а Семейный кодекс НДРЙ в 1974 г., по существу, наделил женщину равными правами с мужчинами в семейных отношениях»²⁶. Но существуют государства, законодательные положения которых предусматривают реализацию брачного права как по светскому праву предусматриваемому моногамии), так и по мусульманскому (допускающему полигамию). Такой, своего рода компромисс реализован в Танзании, где население континентальной части составляют христиане или язычники, а островной – мусульмане, где могут заключать моногамные и полигамные браки. Закон Танзании о семейном праве (1971 г.), руководствуясь принципом свободы воли, желанием обоих супругов и при соблюдении ряда условий (религиозных – если один из супругов перестал быть христианином, процессуальных), разрешает переходить от моногамии к полигамии и наоборот. Препятствия и условия заключения брака для всех устанавливаются одинаково. При разводе суд не руководствуется

конфессиональными (исламскими) нормами, предусматривающими односторонний отказ мужа от жены, гражданский развод основан на принципе равноправия супругов²⁷. Таким образом, мы наблюдаем, что ряд стран, население которых традиционно исповедует ислам, склоняются к моногамии. Только ли это происходит под влиянием права, культуры стран, исповедующих моногамию, или это есть следствие внутренней эволюции взглядов правящих элит и (или) религиозных лидеров?

При этом положения Корана, как известно, не подлежат изменению, их можно только трактовать. Какая из школ каждого из мазхабов в период формирования новых толкований будет иметь непререкаемый авторитет, что бы её установления были восприняты беспрекословно? В настоящее время, даже если отпали обстоятельства, обуславливающие возникновение полигамии, возможно ли не применение этого канонического положения, основываясь на другом положении Корана? Есть ли иной выход, не отменяющий каноническое положение о полигамии, но на основании других канонических положений допускающий её в исключительных случаях или предполагающий полный отказ от неё? Коран гласит: «Вы не сможете относиться к жёнам одинаково справедливо даже при сильном желании. Не склоняйтесь же полностью к одной, оставляя другую словно висящей (не уделяйте всё внимание только одной жене, оставляя другую в таком положении, когда она, выйдя замуж, чувствует себя не замужней). Но если вы исправите положение и будете богобоязненны, то ведь Аллах – Прощающий, Милосердный» (Коран 4, 129)²⁸. Из этих слов следует вывод о необходимости уделять должное внимание каждой из жён, а также в равной мере обеспечивать их материально. В настоящее время это не может быть реализовано с учётом современного понимания содержания термина «справедливость», «равенство». Муж может уделить достаточное внимание только одной жене. Но с позиции ислама в полигамном браке справедливое отношение ко всем четырём жёнам возможно. Существует в исламе понятие «кисм», которое подразумевает и требует равного разделения брачного сожителства мужа между жёнами²⁹.

В настоящее время ситуация в России кардинально иная (Конституцией России закреплено равенство мужчины и женщины³⁰), по сравнению с той, которая имела место во время написания Корана. В сфере брачно-семейных отношениях она отличается тем, что количество детей в семье стало гораздо меньше, нежели чем в древние времена; нет таких кровопролитных войн, как были ранее с огромной потерей населения. В условиях российской действительности произошло вовлечение женщины в общественную жизнь наравне с мужчиной. Она получает то же образование и профессии, что и мужчина, и равную с ним оплату труда. Наравне с мужем жена участвует в материальном обеспечении семьи, чего не было в древности. В этих условиях, можно говорить о другом, новом положении женщины в обществе, где роль её возросла, во многом сравнявшись с положением мужчины в обществе, по сравнению с периодом времени, когда создавался Коран. Или необходимо менять российскую действительность в соответствии с исламским правом, которое сформировалось в древности и соответствовало реальности той эпохи? Коранические положения необходимо рассматривать в исторической связи со временем его написания, по мнению А.А. Меримовой, «нормативно Коран выступает в пользу равного статуса для обеих полов, на практике же он предоставляет мужчине небольшое преимущество по отношению к женщине из-за социального контекста времени, в котором он появился»³¹.

Формально, по канонам ислама в настоящее время принцип полигамии не оспаривается. Для приверженцев ислама в Европе, на основании выпускаемых фетв полигамный брак неизменно допустим³², хотя во многих исламских странах практика его применения носит ограниченный характер. В Иране вопрос о количестве браков, в которых мужчина может состоять одновременно, решается судом, отступление от этого положения влечёт уголовную ответственность³³, это, безусловно, является ограничением в практике применения многожёнства.

Исламское толкование положения о полигамии в будущем будет связано с выбором пути развития, по которому пойдёт ислам – догматическому или модернизированному. В России преобладают приверженцы суннитского течения ислама, будущее его мазхабов может быть разным, по мнению М.С. Арсанукаевой: «возможны различные пути развития мусульманских, в частности, суннитских мазхабов:

1. следование, как предлагают салафиты, только Корану и Сунне с последующим образованием единого мазхаба; 2. следование Корану и Сунне, как главным источникам шариата, и основным (четырьём) мусульманским мазхабам; 3. модернизация ислама и шариата в соответствии с новыми историческими реалиями³⁴. Любой из предполагаемых путей развития будет сложным по мнению Е.Ю. Барковской: «Не исключаются как откаты с уже взятых рубежей, так и долговременное пребывание в застойном состоянии»³⁵. Будущее развитие ислама в исламских государствах и связанных с ними правовых школ неоднозначно. Остаётся предполагать, что в перспективе общее толкование канонов ислама будет допускать примиряющее сосуществование со светским законом неисламских государств. Такие примеры существуют, например, в виде институтов исламской экономики. Подобное развитие будет зависеть, как утверждает Л.Р. Сюкияйнена, от: «...исламской правовой культуры, от развития которой в известной степени зависит то, по какому сценарию станут в дальнейшем складываться отношения между мусульманским миром и современной цивилизацией»³⁶. Нам представляется неизбежным то, что общие основы существования в едином мире будут найдены. Происходит рост мировых торговых и экономических связей, информационной свободы, возрастает мобильность людей, следствием чего становится неизбежным взаимопроникновение разных культур. Необходима консолидация исламской позиции для выбора будущего пути развития – к общему мнению можно прийти в процессе свободного обсуждения, внутриконфессионального поиска. По мнению президента Всемирного исламского университета Хусейна Хамид Хасана, «высказывать собственное мнение – не только право, но и обязанность каждого человека перед обществом и обязанность всей общины перед каждым человеком»³⁷. В мирном диалоге кроется созидание будущего пути развития.

Следовательно, приходится констатировать существование в настоящее время принципиальных различий государственного и исламского брачного права.

Главным противоречием является каноническая допустимость полигамии в исламе, которая сегодня не ставится под сомнение. При этом суннитское учение о браке, приверженцев которого на территории России большинство, отвергает временный брак, допускающий брак одного мужчины с более чем четырьмя жёнами одновременно. Светское право провозглашает равенство в браке, с его позиции, в полигамном браке нет такого равноправия как в моногамном. Исламское право не видит в полигамии неравенства.

Ключевым моментом в исламской правоприменительной практике является то, что современные духовные центры ислама находятся вдалеке от России. Если государственная власть в исламских государствах, с одной стороны, инкорпорирует нормы ислама в законы государства, с другой стороны, может их видоизменять, то влияние же российской власти на процесс правотворчества в исламе и в частности, исламского брака, ограничено. По мнению З.М. Абдулагатова, «его [ислама] духовные центры расположены вне России. Поэтому, фактор внешнего влияния всегда существует и осложняет взаимодействие государства с исламом»³⁸.

В вопросе о полигамии, безусловно, наблюдается конфликт светского и исламского брачного права. Но если женщина по канонам ислама добровольно вступает в полигамный брак, светский брачный закон России фактически этого запретить не может (уголовное наказание в настоящее время за полигамию отсутствует, в отличие от советского времени)³⁹. При этом закон государства будет защищать права только одной женщины, находящейся с мужем в браке, зарегистрированном в ЗАГСе. Остальные жёны, находящиеся в исламском браке, светским законом защищены не будут (что не распространяется на детей, если их признал муж или суд установил его отцовство). Такие фактические брачные отношения остаются вне регулирования светского правового поля, не влекут наступление взаимных прав и обязанностей, охраняемых государством. Это необходимо осознавать женщине (её представителю) при вступлении только в исламский полигамный брак, без его регистрации в ЗАГСе. К светскому брачно-семейному праву чаще обращаются при разводе, когда встаёт вопрос о материальном обеспечении бывшей жены, при отсутствии на то фактического деятельного согласия (а не только словесного) бывшего мужа. В этом случае начинает действовать закон государства.

Таким образом, мы приходим к главному выводу – государство с позиции права рассматривает исламский брак как фактические брачные отношения, которые не охраняются законом государства, но и не запрещаются.

Вся история развития ислама тесно связана с государством, которое обязывает исполнять его предписания. В исламских странах положение об имущественной стороне брака содержится в законах государства, поэтому уклониться от их выполнения невозможно. Обеспечение выполнения брачно-семейных обязательств материального и личного характера осуществляют в исламских странах посредством закона государства, как и в России. Но в нашей стране обязывающий к этому закон является светским, он не имеет под собой религиозной исламской основы, и верующие, состоящие только в исламском браке, не будут защищены семейным законом. В этом случае соблюдение норм ислама в отношении личного и имущественного характера будет являться только нравственной обязанностью его приверженцев. В этом есть отличие действующего закона государства от закона периода Российской империи (в её поздний период), когда такие браки признавались государством. Принципы свободы, равенства, справедливости, заложенные в государственное брачно-семейное законодательство, избегают деления людей по дискриминирующим признакам (расовому, национальному, религиозному, половому и т.д.), реализуя принцип равенства на деле. В исламе существует идея о моногамии как идеальном браке, а полигамия выступает в виде вынужденной меры, разрешённой исламом в исключительных случаях. Восприятие законом государства положений ислама о допустимости полигамии представляется маловероятным, но также не исключается. В развитии исламской идёт от моногамии как идеальном браке, вполне вероятно, заложены основы сближения двух правовых позиций.

Библиографический список

1. Абдулагатов З.М. Проблемы и тенденции становления современных государственно-конфессиональных отношений в России (на примере православия и ислама) / Институт истории, археологии и этнографии ДНЦ РАН. – Махачкала: ИИАЭ ДНЦ РАН, 2006. – 171 с.
2. Аляутдинов Ш.Р. Семья и ислам. – СПб.: «Диля», 2011. – 14 с.
3. Миримова А.А. Полигамия в мировых религиях и её канонизация в исламе: дис. канд. филос. наук: 09.00.13 / А.А. Миримова; ДГУ. – Махачкала, 2005. – 119 с.
4. Маргинани Б. Ходия. Комментарии мусульманского права. В двух частях. Ч. I. Т. 1. Книга II. – М.: Волтерс Клувер, – 2010. – 112 с.
5. Пелевин М.С. Брачно-семейное и наследственное право Исламской Республики Иран. – СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 1998. – 9 с.
6. Рахманов А. Исламское право. – Ташкент: «Янги аср авлоди», 2003. – 281 с.
7. Сюкияйнен Л.Р. Глобализация и мусульманский мир: оценка современной исламской правовой мысли. – М.: Издательский дом Марджани, 2012. – 82 с.
8. Торнау Н.Е. Мусульманское право. – СПб: Тип. 2-Отд-ния Собственной е. и. в. канцелярии, 1866. – 148 с.
9. Трофимчук Л.И. Актуальные вопросы заключения и прекращения брака на постсоветском пространстве. – Москва: Юрлитинформ, 2012. – 9 с.
10. Хассан Х.Х. Свобода научных исследований в исламе. – Новосибирск: 1995. – 32 с.
11. Цмай В.В. Регулирование семейно-брачных отношений мусульман правом личного статуса. – СПб.: СПбУ МВД России, 2000. – 232 с.
12. Шершеневич Г.Ф. Учебник русского гражданского права. – М.: Издание Бр. Башмаковых, 1915. – 264 с.

¹ ВЦИОМ. Пресс-выпуск № 1116 // Религия в жизни россиян [Электронный ресурс]. – URL: <http://wciom.ru/index.php?id=268&uid=11099> (дата обращения 05.05.2012).

² В научной литературе равнозначно применяются термины «никах» и «никях» как варианты транслитерации арабского слова в русский текст.

³ Семейный кодекс Российской Федерации [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.consultant.ru/popular/family/> (дата обращения 16.10.2014).

⁴ См. ст. 90, ч. 1, т. 10 Свода законов гражданских «каждому племени и народу, не выключая и язычников» разрешалось вступать в брак по их обычаям и законам. Духовенству (имамам и раввинам) предписывалось вести метрические книги и фиксировать заключённые браки (ст. 905–911, ст. 913–921, Свода законов о состояниях Т. 9, Свода законов гражданских. Свод законов гражданских. СПб., Русское Книжное Товарищество «Деятель», 1912).

- ⁵ Шершеневич Г.Ф. Учебник русского гражданского права. – М.: Издание Бр. Башмаковых, 1915. – 264 с.
- ⁶ См.: Тахмаз Абд аль-Хамид. Ханафитский фикх в новом обличье. Книга четвёртая. Семейно-брачные отношения (Ахвал шахсийа). Бракосочетание (никах). – Нижний Новгород: Изд. Дом «Медина», 2007. – 58 с.
- ⁷ Аляутдинов Ш.Р. Семья и ислам. – СПб.: «Диля», 2011. – 14 с.
- ⁸ Цмай В.В. Регулирование семейно-брачных отношений мусульман правом личного статуса. – СПб.: СПбУ МВД России, 2000. – 232 с.
- ⁹ См.: Библиотека Пашкова // Мусульманский семейный кодекс [Электронный ресурс]. – URL: <http://constitutions.ru/archives/6501> (дата обращения 05.05.2012).
- ¹⁰ Увайсов З.Б. Сравнительная характеристика института брака по российскому и мусульманскому праву // Сайт: Библиофонд [Электронный ресурс]. – URL: <http://bibliofond.ru/view.aspx?id=27494> (дата обращения 05.05.2012).
- ¹¹ См.: Торнау Н.Е. Мусульманское право. – СПб.: Тип. 2-Отд-ния Собственной е. и. в. канцелярии, 1866. – 148 с.
- ¹² См.: Тахмаз Абд аль-Хамид. Ханафитский фикх в новом обличье. Книга четвёртая. Семейно-брачные отношения (Ахвал шахсийа). Бракосочетание (никах). – Нижний Новгород: Изд. Дом «Медина», 2007. – 59 с.
- ¹³ Разные авторы по-разному переводят на русский язык это слово, поэтому мы употребляем в одинаковом значении слова «никах» и «никах».
- ¹⁴ Рахманов А. Исламское право. – Ташкент: «Янги аср авлоди», 2003. – 281 с.
- ¹⁵ Маргинани Б. Ходия. Комментарии мусульманского права. В двух частях. Ч. I. Т. I. Книга II. – М.: Волтерс Клувер, 2010. – 112 с.
- ¹⁶ Постановление № 23 (11/3). Постановления и рекомендации Совета исламской академии правоведения // Ответ № 16 на вопросы Международного института исламской мысли (Вашингтон), (11–16 октября 1986 г.) [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.islam-love.ru/books-fikh/57-postonovlenie-slam-sovet> (дата обращения 09.12.2012).
- ¹⁷ Пункт № 17. Постановление № 114 (12/8). Постановления и рекомендации Совета исламской академии правоведения // Об исламской декларации «Роль женщины в развивающемся исламском обществе» (23–28 сентября 2000 г.) [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.islam-love.ru/books-fikh/57-postonovlenie-slam-sovet> (дата обращения 09.12.2012).
- ¹⁸ См.: п. а ст. 6 гл. IV Кодекс законов о браке, семье и опеке РСФСР. 1926 [Электронный ресурс]. – URL: <http://base.consultant.ru/cons/cgi/online.cgi?req=doc;base=ESU;n=3552> Правовая база Консультант Плюс. Доступ в будние дни с 20.00 до 24.00, праздничные и выходные дни (дата обращения 05.05.2012); см.: ст.16 Кодекса о браке и семье РСФСР. 1969 [Электронный ресурс]. – URL: <http://base.consultant.ru/cons/cgi/online.cgi?req=doc;base=ESU;n=1831> Правовая база Консультант Плюс. Доступ в будние дни с 20.00 до 24.00, праздничные и выходные дни (дата обращения 05.05.2012).
- ¹⁹ См.: Аляутдинов Ш.Р. Семья и ислам. – СПб.: «Диля», 2011. – 68 с.
- ²⁰ См.: Цмай В.В. Мусульманское семейное право. – СПб.: СПбГУАП, 1998. – 72 с.
- ²¹ Коран. Пер. смыслов [с араб.]: Кулиев Э.Р. – М.: UMMAN, 2012. – С. 127–128.
- ²² Аляутдинов Ш.Р. Семья и ислам. – СПб.: «Диля», 2011. – 10 с.
- ²³ См.: Аляутдинов Ш.Р. Семья и ислам. – СПб.: «Диля», 2011. – 85 с.
- ²⁴ Торнау Н.Е. Мусульманское право. – СПб.: Тип. 2-Отд-ния Собственной е. и. в. канцелярии, 1866. – 149 с.
- ²⁵ См.: Пелевин М.С. Брачно-семейное и наследственное право Исламской Республики Иран. – СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 1998. – 9 с.
- ²⁶ См.: Мелехин А.В. Теория государства и права. – М.: Маркет ДС, 2007. – 247 с.
- ²⁷ Брوليو Ф. Религии и юридические системы: введение в сравнительное церковное право / Франческо Марджотта Брوليو, Чезаре Мирабелли, Франческо Онида [пер. Аркадий Кандауров, Алина Звонарёва, Татьяна Шишкова]. – М.: Библейско-богословский ин-т св. апостола Андрея, 2008 – С. 407–416.
- ²⁸ Коран. Пер. смыслов [с араб.]: Кулиев Э.Р. – М.: UMMAN, 2012. – 160 с.
- ²⁹ См.: Маргинани Б. Ходия. Комментарии мусульманского права. В двух частях. Ч. I. Т. I. Книга II. – М.: Волтерс Клувер, 2010. – 185 с.
- ³⁰ См. п. 3 ст. 19 Конституции России [Электронный ресурс]. – URL: <http://constitution.kremlin.ru/> (дата обращения 17.05.2013).
- ³¹ Миримова А.А. Полигамия в мировых религиях и её канонизация в исламе: дис. канд. филос. наук: 09.00.13 / А.А. Миримова; ДГУ. – Махачкала, 2005. – 119 с.
- ³² Сайт Европейского совета по фетвам и исследованиям // Фетва о полигамии в исламе [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.e-cfr.org/ar/index.php?ArticleID=515> (дата обращения 02.11.2013).
- ³³ См.: Пелевин М.С. Брачно-семейное и наследственное право Исламской Республики Иран. – СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 1998. – С. 9–10.
- ³⁴ Арсанукаева М.С. Суннитские мазхабы // Правовое наследие Кавказа (архивы Кавказа) [Электронный ресурс]. – URL: <http://kavkaznasledie.ru/archives/1796> (дата обращения 02.12.2012).
- ³⁵ Барковская Е.Ю. Мусульманское право и правовая культура. – М.: Изд. РАГС, 2001. – С. 70; Арсанукаева М. Суннитские мазхабы // Правовое наследие Кавказа (архивы Кавказа) [Электронный ресурс]. – URL: <http://kavkaznasledie.ru/archives/1796> (дата обращения 02.12.2012).
- ³⁶ Сюкияйнен Л.Р. Глобализация и мусульманский мир: оценка современной исламской правовой мысли. – М.: Издательский дом Марджани, 2012. – 82 с.
- ³⁷ Хассан Х.Х. Свобода научных исследований в исламе. – Новосибирск, 1995. – 32 с.
- ³⁸ Абдулагатов З.М. Проблемы и тенденции становления современных государственно-конфессио-

нальных отношений в России (на примере православия и ислама). – Махачкала: ИИАЭ ДНЦ РАН, 2006. – 171 с.

³⁹ Трофимчук Л.И. Актуальные вопросы заключения и прекращения брака на постсоветском пространстве. – М.: Юрлитинформ, 2012. – 9 с.

References

1. *Religiia v zhizni rossiiian* [Religion in the Lives of Russians]. Available at: <http://wciom.ru/index.php?id=268&uid=11099> (Accessed 05.05.2012).
2. *Semeinyi kodeks Rossiiskoi Federatsii* [Family Code of the Russian Federation]. Available at: URL: <http://www.consultant.ru/popular/family/> (Accessed 16.10.2014).
3. *Svod zakonov grazhdanskikh* [Civil Code of Laws]. Vol. 9. St. Petersburg, Russkoe Knizhnoe Tovarishchestvo «Deiatel'», 1912.
4. Shershenevich G. F. *Uchebnik russkogo grazhdanskogo prava* [Textbook of Russian Civil Law]. Moscow, Izdanie Br. Bashmakovykh, 1915, P. 264.
5. Takhmaz Abd al' -Khamid. *Khanafitskii fikhh v novom oblich'e*. [Hanafi Fiqh in a New Guise. Marriage]. Vol. 4. Nizhniy Novgorod, Izd. Dom «Medina», 2007, P. 58.
6. Aliautdinov Sh.R. *Sem'ya i islam* [Family and Islam]. St. Petersburg, «Dilia», 2011, P. 14.
7. Tsmay V.V. *Regulirovanie semeino-brachnykh otnoshenii musul'man pravom lichnogo statusa* [Regulation of Muslim Family Relations by the Right to Personal Status]. St. Petersburg, SPbU MVD Rossii, 2000, P. 232.
8. *Musul'manskii semeinyi kodeks* [Muslim Family Code]. Available at: <http://constitutions.ru/archives/6501> (Accessed 05.05.2012).
9. Uvaisov Z.B. *Sravnitel'naia kharakteristika instituta braka po rossiiskomu i musul'manskomu pravu* [Comparative Characteristics of the Institution of Marriage on Russian and Muslim Law]. Available at: <http://bibliofond.ru/view.aspx?id=27494> (Accessed 05.05.2012).
10. Tornau N. E. *Musul'manskoe pravo* [Islamic Law]. St. Petersburg: Tip. 2-Otd-niia Sobstvennoi e. i. v. kantselarii, 1866, P. 148.
11. Takhmaz Abd al' -Khamid. *Khanafitskii fikhh v novom oblich'e*. [Hanafi Fiqh in a New Guise. Marriage]. Vol. 4. Nizhniy Novgorod, Izd. Dom «Medina», 2007, P. 59.
12. Rakhmanov A. *Islamskoe pravo* [Islamic Law]. Tashkent, «Langi asr avlodi», 2003, P. 281.
13. Marginani B. Khodiia. *Kommentarii musul'manskogo prava* [Hodiya. Comments of Islamic law]. V dvukh chastiakh. Ch. I. T. 1. Kniga II, Moscow, Volters Kluver, 2010, P. 112.
14. *Postanovleniia i rekomendatsii Soveta islamskoi akademii pravovedeniia, 11-16 oktiabria 1986 g.* [Decisions and Recommendations of the Council of Islamic Jurisprudence Academy, October 11–16, 1986]. Available at: <http://www.islam-love.ru/books-fikh/57-postonovlenie-slam-sovet> (Accessed 09.12.2012).
15. *Postanovleniia i rekomendatsii Soveta islamskoi akademii pravovedeniia, 23-28 sentiabria 2000 g.* [Decisions and Recommendations of the Council of Islamic Jurisprudence Academy, September 23–28, 2000]. Available at: <http://www.islam-love.ru/books-fikh/57-postonovlenie-slam-sovet> (Accessed 09.12.2012).
16. *Kodeks zakonov o brake, sem'e i opeke RSFSR* [Code of Laws on Marriage, Family and Guardianship of the RSFSR]. Available at: <http://base.consultant.ru/cons/cgi/online.cgi?req=doc;base=ESU;n=3552>.
17. Aliautdinov Sh.R. *Sem'ia i islam* [Family and Islam]. St. Petersburg, «Dilia», 2011, P. 68.
18. Tsmay V.V. *Musul'manskoe semeinoe pravo* [Muslim Family Law]. St. Petersburg, SPbGUAP, 1998, P. 72.
19. *Koran* [The Quran]. Moscow, UMMAN, 2012, P. 127–128 (in Russian).
20. Aliautdinov Sh.R. *Sem'ia i islam* [Family and Islam]. St. Petersburg, «Dilia», 2011, P. 10.
21. Sm.: Aliautdinov Sh.R. *Sem'ia i islam* [Family and Islam]. St. Petersburg, «Dilia», 2011, P. 85.
22. Tornau N.E. *Musul'manskoe pravo* [Islamic Law]. St. Petersburg: Tip. 2-Otd-niia Sobstvennoi e. i. v. Kantselarii, 1866, P. 149.
23. Pelevin M.S. *Brachno-semeinoe i nasledstvennoe pravo Islamskoi Respubliki Iran* [Matrimonial and Inheritance Law of the Islamic Republic of Iran]. St. Petersburg, Izdatel'stvo Sankt-Peterburgskogo universiteta, 1998, P. 9.
24. Melekhin A.V. *Teoriia gosudarstva i prava* [Theory of State and Law]. Moscow, Market DS, 2007, P. 247.
25. Brol' o F. *Religii i iuridicheskie sistemy: vvedenie v sravnitel'noe tserkovnoe pravo* [Religions and Legal Systems: An Introduction to Comparative Ecclesiastical Law]. Moscow, Bibleisko-bogoslovskii in-t sv. apostola Andreia, 2008, pp. 407–416.
26. *Koran* [The Quran.]. Moscow, UMMAN, 2012, 160 p (in Russian).
27. Marginani B. Khodiia. *Kommentarii musul'manskogo prava* [Hodiya. Comments on Islamic Law], Part I. Vol. 1. Book II. Moscow, Volters Kluver, 2010, P. 185.
28. *Konstitutsiya Rossiyskoi Federatsii* [Constitution of the Russian Federation]. Available at: <http://constitution.kremlin.ru/> (Accessed 17.05.2013).
29. Mirimova A.A. *Poligamiia v mirovykh religiiah i ee kanonizatsiia v islame. Dis. kand. filos. nauk* [Polygamy in the Religions of the World and its Canonization in Islam. Ph.D. Thesis in Philosophy]. Makhachkala, 2005, P. 119.
30. *Fetva o poligamii v islame* [Fatwa on Polygamy in Islam]. Available at: <http://www.e-cfr.org/ar/index.php?ArticleID=515> (Accessed 02.11.2013).
31. Pelevin M.S. *Brachno-semeinoe i nasledstvennoe pravo Islamskoi Respubliki Iran* [Matrimonial and Inheritance Law of the Islamic Republic of Iran]. St. Petersburg, Izdatel'stvo Sankt-Peterburgskogo universiteta, 1998, pp. 9–10.

32. Arsanukaeva M.S. *Sunnitskie mazhaby. Pravovoe nasledie Kavkaza* [Sunni Schools of Thought. Legal Heritage of the Caucasus]. Available at: <http://kavkaznasledie.ru/archives/1796> (Accessed 2.12.2012).
33. Barkovskaia E.Iu. *Musul'manskoe pravo i pravovaia kul'tura* [Muslim Law and Legal Culture]. Moscow, Izd. RAGS, 2001, P. 70.
34. Arsanukaeva M.S. *Sunnitskie mazhaby. Pravovoe nasledie Kavkaza* [Sunni Schools of Thought. Legal Heritage of the Caucasus]. Available at: <http://kavkaznasledie.ru/archives/1796> (Accessed 2.12.2012).
35. Siukiainen L.R. *Globalizatsiia i musul'manskii mir: otsenka sovremennoi islamskoi pravovoi mysli* [Globalization and the Muslim world: The Assessment of Current Islamic Legal Thought]. Moscow, Izdatel'skii dom Mardzhani, 2012, P. 82.
36. Khassan Kh.Kh. *Svoboda nauchnykh issledovaniï v islame* [Academic Freedom in Islam]. Novosibirsk, 1995, P. 32.
37. Abdulagatov Z.M. *Problemy i tendentsii stanovleniia sovremennykh gosudarstvenno-konfessional'nykh otnoshenii v Rossii (na primere pravoslaviia i islama)* [Problems and Tendencies of Modern Church-State Relations in Russia (the Case of Christianity and Islam)]. Makhachkala, IIAE DNTs RAN, 2006, P. 171.
38. Trofimchuk L.I. *Aktual'nye voprosy zakliucheniia i prekrashcheniia braka na postsovetskom prostranstve* [Topical Questions on Detention and Termination of Marriage in the Post-Soviet Space]. Moscow, Iurlitinform, 2012, P. 9.



Давыдов И.П., Фадеев И.А.

Философско-религиоведческие аспекты канонического права Церкви Англии в свете проблемы англиканской идентичности



И.П. Давыдов



И.А. Фадеев

Аннотация. В данной статье затрагивается вопрос идентичности и самопонимания Церкви Англии с философско-религиоведческой и философско-правоведческой точек зрения. Для реализации этой задачи авторы обращаются к теме священства и церковного служения епископов, пресвитеров и диаконов в том объёме, в каком она раскрыта в современном каноническом праве Римской католической церкви и Церкви Англии. Авторы пришли к выводу, что каноны ЦА и РКЦ, касающиеся экклесиологического статуса клириков, идентичны и различаются лишь в частности.

Ключевые слова: религиозная идентичность, англиканство, католицизм, каноническое право, рукоположение женщин

В зарубежной научной и богословской литературе тема идентичности и самопонимания Церкви Англии (и, соответственно, англиканства) чаще всего рассматривается с философско-исторических и философско-теологических точек зрения. В отечественной литературе этому вопросу до сегодняшнего дня не было уделено хоть сколько-нибудь значительного внимания¹. Как отмечает в своей книге известный английский исследователь англиканской идентичности Колин Подмор, существует тенденция, в рамках которой экклесиологию пишут теологи, деятели экуменического движения и специалисты в области канонического права. Если в этом процессе начинает превалировать только одна из трёх этих сторон, то весь он теряет свою адекватность: «Внимание к церковному праву особенно важно при изучении англиканской экклесиологии: практический и прагматический английский подход означает, что в канонах, структурах и практиках Церкви Англии имплицитно имеется многое из того, что не выражено эксплицитно ни в одной из официальных формулировок»².

Решение Генерального Синода Церкви Англии от 14 июля 2014 г. о допущении женских епископских хиротоний³ поставило новые вопросы перед религиоведами, изучающими религиозную идентичность⁴, поскольку издревле христианская церковь как социальный институт формировало своё лицо не в последнюю очередь юридическим способом⁵, в силу чего нормы канонического права можно расценивать в качестве инструмента экклесиологической самоидентификации. В данной статье затрагивается вопрос идентичности и самопонимания Церкви Англии (далее сокр. – ЦА. – *авт.*) с философско-религиоведческой и философско-правоведческой точек зрения. Для реализации этой задачи авторы обращаются к теме священства и церковного служения епископов, пресвитеров и диаконов в том объёме, в каком она раскрыта в современном каноническом праве Римской католической церкви (далее сокр. – РКЦ. – *авт.*) и ЦА. Объектом исследования является английское каноническое право (католическое в том числе), предметом – содержание канонов, регулирующих церковный статус англиканских и католических клириков.

Выбор такой темы не случаен – как известно, ещё Е.Н. Трубецкой (1863–1920) уделял английскому прецедентному и обычному праву самое пристальное внимание⁶, а со Средних веков и поныне каноническое право (*canon law*) в Англии тесно переплетено с общим правом (*common law*), и многие парламентские стату-ты, принятые ещё в XVI в., продолжают оставаться в силе до сегодняшнего дня, что делает английскую церковную и государственную юриспруденцию уникальным явлением в истории западноевропейского государства и права, поскольку наблюда-ется непрерывная связь средневекового и современного законодательства. Подоб-ная ситуация обеспечивала на Британских островах, по выражению Марка Блока, длительное «господство обычая»⁷.

Несмотря на достаточно давнюю традицию⁸, российские философы срав-нительно редко обращаются к вопросам философии права, относя их, скорее, к компетенции правоведов, а иногда и политологов⁹. Разумеется, этому можно най-ти объяснение в генезисе данной дисциплины – благодаря творчеству Густава Гуго (1764–1844) она закрепились в Германии в среде юридических наук не позднее 1798 г.¹⁰, тем самым опередив как ранние (1802 г.), так и зрелые (1820–1821 гг.) социо-политические труды Г.В.Ф. Гегеля (1770–1831)¹¹, инкорпорировавшего фило-софию права в свою философскую систему¹². Ещё реже к философии права обра-щаются религиоведы, хотя сплав религиоведческой и правоведческой философской мысли для изучения феномена религиозного права (будь то ал-фикх, мишпат иври, христианское церковное право и т.п.) был бы весьма полезен как в прикладных, так и в академических целях¹³.

В качестве основного метода исследования нами применяется сравнитель-ный анализ, а в качестве дополнительного – метод истории понятий Райнхарта Ко-зеллека (1923–2006)¹⁴, при этом референтными выступают аналогичные по содержа-нию каноны РКЦ, что позволяет ближе подойти к выяснению вопроса англиканской самоидентичности – насущного как для всего Англиканского Сообщества, так и для религиоведов, изучающих современное западноевропейское христианство¹⁵. К сло-ву, ещё в 1915 г. ученик Георга Зиммеля (1858–1918) российский социолог и пра-вовед Богдан (Федор) Кистяковский (1868–1920) обращал внимание на отсутствие развитой методологии наук о праве и, будучи неокантианцем, предлагал философам права воспользоваться методологическим инструментарием не юриспруденции, а философии культуры¹⁶. Озабочены поиском адекватной методологии философии права и современные российские специалисты¹⁷, однако ими совершенно игнори-руется хорошо зарекомендовавший себя ещё со времен Г. Гуго компаративный ана-лиз¹⁸. В российской юридической науке и философии права, в отличие от немецкой и итальянской¹⁹, до сих пор нет ни одного фундаментального труда по сравнитель-ному анализу государственно-конфессиональных правоотношений зарубежных стран. И наша задача на перспективу – постепенно восполнить эту лакуну. Настала пора перехода к объединению усилий историков религии и философов права, правове-дов, исламоведов, гебраистов, а в идеале – и индологов, и буддологов ради дости-жения определённой полноты знаний в области правоведческой компаративистики с учётом двусторонности (государство – церковь) происхождения источников рели-гиозного права, о которой нам напоминает Ф.М. Брольо, и под этим углом зрения анализирует конкретные «житейские» нормы, касающиеся «совести королей», со-блюдения религиозных праздников и запретов (шаббат и т.п.), этики политических выборов, допустимости религиозной символики в учебных заведениях, наказания за оскорбление религиозных чувств, права мирян на публичную проповедь и прозелитизм²⁰.

Помимо прочих, современным религиоведам и правоведам следует учиты-вать не только поликонфессиональный, но и полирелигиозный аспект. Для россий-ского законодательства он имеет первостепенную важность в силу этнорелигиозной гетерогенности населения нашей страны. Существенные позиции занимают, в пер-вую очередь, авраамические религии, обладающие многовековой законодательской и судебной традицией – ислам и иудаизм. В современных условиях ассимиляции некогда автономных правовых систем европейских государств-членов ЕС, их унифи-кации и «гомогенизации» в свете норм международного права, не удивительно, что итальянские юристы одними из первых заговорили об актуальности компаративных

исследований в области государственно-правового регулирования взаимодействия общества с религиозными институтами – со времен Латеранских соглашений (1929 г.) по «Римскому вопросу» 1870 г. в итальянской правовой науке накоплен богатый опыт общения с административными инстанциями города-государства Ватикан, который может быть полезен для развития государственно-конфессиональных отношений с различными христианскими церквями на всей территории Евросоюза.

В сравнительном ключе нами была рассмотрена репрезентативная выборка соответствующих положений из:

- 1) «Кодекса канонического права» (далее сокр. – ККП. – *авт.*) РКЦ²¹;
- 2) релевантных доктринальных документов РКЦ (таких как догматическая конституция *Lumen Gentium*²², апостольское послание *Ordinatio Sacerdotalis* Папы Иоанна Павла II²³ или *motu proprio* Папы Бенедикта XVI *Omnium in Mentem*)²⁴;
- 3) Канонов Церкви Англии (далее сокр. – КЦА. – *авт.*), а также документов, обладающих юридическим и вероучительным статусом в ЦА (например, «39 статей вероисповедания», «Книга общей молитвы», «Оригинал»). Следует подчеркнуть, что КЦА содержат бланкетные нормы (кан. А2 – А5), прямо отсылающие к «Ориенталу», «Книге общей молитвы» и «39 статьям», придавая им статус нормативно-правовых документов²⁵;
- 4) некоторых нормативно-правовых источников статутного права Великобритании, что продиктовано спецификой государственно-церковных отношений в Англии. Так, Р. Дэйвис (президент Королевского исторического общества в 1993–1997 гг.), уже предпринял попытку определить список основных черт, на основании которых в Средние века проводились различия между народами Британских островов: «язык, закон, образ жизни, одежда, индивидуальные внешние черты ..., земледельческие практики, свод социальных ценностей и то, что можно описать только как национальный характер и национальный темперамент»²⁶. При этом акцент им ставился на законах и обычаях: общим для средневековья оказалось представление о том, что каждый народ обладает неотъемлемым правом жить в соответствии со своими установлениями, играющими существенную роль в его самоопределении²⁷. Более того, «территориальная концепция права» развивалась параллельно с этнической концепцией²⁸.

Вести отсчёт внутрицерковной традиции английской каноники допустимо с труда «*Provinciale*»²⁹ английского канониста епископа Уильяма Линдвуда (William Lyndwood, ок. 1375–1446), в котором исследовалось законодательство провинции Кентербери в отношении к средневековому каноническому праву. Начиная с принятого в 1533 г. *Submission of the Clergy Act*, каноническое право Английской церкви, выведенной из-под юрисдикции Римского папы как непреложного законодателя христианской церкви Запада, находилось в подчинённом положении по отношению к статутному праву (*statute/statutory law*)³⁰. События реформации XVI в. не привели в Англии к отмене и отказу от канонического права, чего нельзя сказать о континенте: принцип *sola scriptura*, особенно в кальвинистском его понимании, предполагал, что Библия сама являлась не только высшим авторитетом в делах христианской веры, но и сводом канонического права³¹. *Sola scriptura*, а также отказ от церковной иерархии привели к тому, что основанные Лютером и Кальвином церкви отказались от канонического права.

В Англии средневековое каноническое право продолжало действовать во всей своей полноте, за исключением тех областей, которых коснулось новое законодательство, порождённое упразднением папской юрисдикции³². Первую попытку реформировать английское каноническое право совершил архиепископ Томас Краймер, автор *Reformatio legum ecclesiasticarum* (Londini, 1641) – труда, который будет опубликован лишь после его смерти, но никогда не получит официального статуса. Весомый вклад в дело сохранения авторитета церковного права в ЦА внес Ричард Хукер (1554–1600) сочинением «О законах церковного устройства» (*Of the Laws of Ecclesiastical Polity*)³³, задавшим вектор развития английской теологической мысли на последующие столетия. Правда, там не обсуждается английское церковное право непосредственно, зато даётся детальная картина власти и структуры церкви. Заслуга Р. Хукера определяется тем, что в основу самопонимания Английской церкви им положена именно еклесиология.

При Якове I Стюарте конвокации обеих Провинций приняли собрание канонов (1603 г.): 141 канон касался вопросов церковного управления, государственно-церковных отношений, устройства церквей и церемониала, обязанностей, поведения и облачений клириков³⁴. Данное собрание канонов не было полноценным сводом канонического права, так как существовавшие средневековые нормы не были отменены, особенно в тех областях, которых не касались каноны 1603 года³⁵. В 1640 г. по инициативе архиеп. Кентерберийского Уильяма Лода конвокации Кентерберии и Йорка одобрили 17 канонов, которые являлись наиболее яркими примерами учения о королевской супрематии и божественном праве королей, вводили более чёткие нормы устройства церквей и церемониала, а также более строгие наказания за нарушение канонических норм и исповедание ересей³⁶. Каноны 1603 г. (как и 1640 г.) были заменены новым сводом канонического права, выработанного и одобренного конвокациями обеих Провинций только между 1964 и 1969 годами³⁷. На сегодняшний день в Церкви Англии действует правило, согласно которому, если Генеральный Синод Церкви Англии издаёт канон, регулирующий общественные отношения, ранее не затронутые церковным правом, то такой канон должен получить одобрение Парламента: «сегодня... Генеральный Синод может принимать постановления (measures), которые, будучи одобренными Парламентом, (который может одобрить или отклонить, но не вносить поправки к ним) получают королевское одобрение и становятся частью законодательства Англии»³⁸.

Не претендуя на всеохватность, мы апробируем компаративный метод на конкретном материале западноевропейской каноники, поскольку именно экклесиологические аспекты епископского и пресвитерского служения в свете модернистских заявлений нынешнего архиепископа (далее возм. сокр. – архиеп. – *авт.*) Кентерберийского Джастина Уэлби приобрели ярко выраженное гендерное звучание³⁹. Заметим, что ещё в 2003 г. тогдашний архиепископ Кентерберийский Роуэн Уильямс предупреждал: «Существует очевидная проблема в рукоположении епископом того, чьё служение не будет с готовностью принято значительным количеством христиан в Англии и других местах»⁴⁰. В этом и других подобных высказываниях высших клириков ЦА был поднят важный вопрос: как может кто-то, чьё служение очевидным образом не будет принято большинством Сообщества, к которому принадлежит его диоцез, исполнять обязанности, центральные для католического понимания епископата: быть представителем своей местной церкви перед всей церковной полнотой (церковью) и церкви – перед церковью местной⁴¹? Дебаты вокруг гендерных проблем и принимаемые для их разрешения меры имеют определённые последствия для понимания церкви и структур отношений в ней, которые могут включать как нанесение серьёзного ущерба каноническому общению в рамках Сообщества, так и полное его нарушение, вплоть до разрыва общения евхаристического, которое будет означать раскол самого Сообщества. Ограниченный объём статьи не позволил подробно цитировать вышеназванные источники, поэтому результаты экспликации норм представлены нами в виде сопоставительных таблиц.

Таблица 1.

Таинство священства в каноническом праве РКЦ и ЦА

Канон, §	Католическая церковь	Церковь Англии	Канон, § / статут
1008	Священство является таинством	Священство является одним из пяти «таинств Церкви»	XXV. <i>Of the Sacraments</i>
1009, §1	Три степени священства: - диаконат, - пресвитериат, - епископат	Три степени священства: - диаконат, - пресвитериат, - епископат	C1, §1
1008	«Неизгладимая печать» священства	Рукоположенный не может быть «лишён качества его степени»	C1, §2

Канон, §	Католическая церковь	Церковь Англии	Канон, § / статут
1012	Епископ – служитель таинства рукоположения	Лишь епископ может совершать рукоположение	C1-4
1013	Для епископской хиротонии необходимы: - папский мандат, или же - посвящающий епископ и два помогающих ему епископа	Для епископской хиротонии необходимы: - королевская лицензия, - архиепископ (или епископ, полномочно действующий от его имени) и два епископа, помогающих ему	C2, §1, ABA s.3
1014			

Таблица 2.
Епископство в каноническом праве РКЦ и ЦА

Канон, §	Католическая церковь	Церковь Англии	Канон, § / статут
375, §1	Епископ является: - пастырем, - наставником в вероучении, - священником священного культа Бога, - служителем управления	Епископ, в силу своего сана, должен: - учить и сохранять церковное вероучение, - «изгонять ошибочные мнения»	C18, §1
		Епископ в своей епархии: - является главным служителем культа, - единственный обладает властью совершать конфирмацию и рукоположение; - в его ведении находятся все богослужения, совершаемые в церквях, часовнях, на кладбищах; - он контролирует любые действия в отношении зданий церквей и часовен, а так же церковных кладбищ; - ему принадлежит право освящения церквей и земли для погребения	C18, §4

Канон, §	Католическая церковь	Церковь Англии	Канон, § / статут
377, §1 378, §2	Епископ может быть: - назначен на кафедре Папой, согласно свободной воле последнего; - законно избран, получив одобрение папы		
377, §5	Гражданские власти не имеют «никаких прав и привилегий в отношении избрания, назначения, представления или выдвижения епископов»		

*Таблица 3.
Пресвитерство в каноническом праве РКЦ и ЦА*

Канон, §	Католическая церковь	Церковь Англии	Канон, § / статут
521, §1	Только пресвитер может быть приходским пастырем	Только священник может быть приходским пастырем	С10, §1
519	Приходской священник осуществляет пастырское попечение через несение: - учительского, - святительного, - управительного служения	Священник обязан: - проповедовать Слово Божье; - преподавать таинства; - научать верных церковному вероучению;	Ординал
521, §2	Священник должен быть: - привержен здравому вероучению, - отличаться честным нравом, - обладать ревнованием о душах. В обязанности священников входит проповедь Евангелия	- бороться против распространения ложных учений. Жизнь священника должна являть собой пример благочестия	С26, §2
757; 762			
835, §2; 843; 530	Он отправляет культ Бога и освящает народ, должным образом преподаёт таинства.	Священник обязан совершать: - богослужение канонических часов; - преподавать таинства и совершать иные	С26, §1; С24, §§1-6

Канон, §	Католическая церковь	Церковь Англии	Канон, § / статут
		обряды церкви; - проповедовать, - наставлять прихожан в вере; - проводить катехетическую подготовку кандидатов к таинству конфирмации; - посещать прихожан, особенно болеющих	

*Таблица 4.
Диаконство в каноническом праве РКЦ и ЦА*

Канон, §	Католическая церковь	Церковь Англии	Канон, § / статут
835, §3	Диаконы участвуют в отправлении культа Бога «в диаконии Литургии, слова и любви» ⁴²		
861, §1 910, §1	В обязанности диакона как одного из ординарных служителей таинств крещения и евхаристии входит: - торжественно совершать Крещение; - хранить Святые Дары; - причащать Святых Таин; - от имени церкви ассистировать при бракосочетании и благословлять брак; - преподавать Святое Напутствие умирающим; - читать Священное Писание верным; - наставлять и увещевать народ; - председательствовать на поклонении и молитве верных; - совершать сакраменталии; - руководить отпеванием и похоронами	Дьякон - ассистирует священнику в отправлении богослужения, раздавая причастие верным; - читает Священное Писание и проповедует; - наставляет молодых в Катехизисе; - крестит младенцев (если священник отсутствует); - посещает больных прихожан	Ординал ⁴³
1108, §1			
1168 1169, §3			

Как известно, каноническое право РКЦ обязывает клириков соблюдать целибат (кан. 277, §1), а каноническое право ЦА – нет. Таинство рукоположения в КЦА касается лишь мужчин⁴⁴. Согласно *responsum ad propositum dubium* Конгрегации Вероучения от 28 октября 1995 г. за подписью тогдашнего префекта Конгрегации кардинала Йозефа Ратцингера, учение, изложенное в *Ordinatio Sacerdotalis*, является частью депозита веры и «определено непогрешимым образом ординарным и вселенским Магистериумом», то есть фактически непреложно⁴⁵. Канонистика ЦА учитывает, что женщины могут быть рукоположены в диаконский (кан. С 4А) и пресвитерский (кан. С 4В) сан. Однако, кан. С2(5) однозначно указывает, что: «ничто в этом Каноне не делает законным посвящение женщины в сан епископа»⁴⁶. Именно эта норма фактически была отменена 14 июля 2014 г., и можно ожидать новелл законодательства ЦА.

Выводы. Как следует из таблиц, каноны ЦА и РКЦ, касающиеся экклесиологического статуса клириков, *de jure* идентичны и различаются лишь в частности, что свидетельствует не только о генетическом родстве рассмотренных церковно-правовых традиций, но и о в целом консервативной, хотя и, очевидно, непоследовательной, позиции ЦА, сохраняющей верность исторической преемственности пред лицом усиливающихся модернистских тенденций. Тексты канонических документов XVII в. не претерпели не только юридических, но даже лингвистических изменений в XXI в.: никто из христиан Англии XVII в. и помыслить не мог о женском священстве, однако, использование уже тогда в правоустанавливающих документах термина «персона» позволяет современным англиканским либералам, не нарушая «буквы закона», вводить соответствующие новации. Практика словоупотребления отчасти была пересмотрена только в 1970 г. – в период вступления в силу нового англиканского кодекса канонического права. В нём содержатся гендерные коррективы – понятия «дьякон», «пресвитер» и т.п. отныне должны трактоваться расширительно и распространяться как на мужчин, так и на женщин (кан. С 4В).

Допущение с 1992 года женщин к диаконскому и пресвитерскому санам породило в ЦА ситуацию «повреждённого единства» (*impaired communion*), так как далеко не все члены Английской церкви приняли его (как несовместимое с христианским вероучением). Поэтому с большой долей вероятности можно предположить, что недавнее решение Генерального Синода ЦА приведёт к серьёзному расшатыванию внутреннего (экклесиологического, евхаристического и канонического) единства ЦА и всего Англиканского Сообщества, размыванию англиканской идентичности, и сделает если не невозможным, то весьма затруднительным диалог англиканства с православием и католицизмом⁴⁷. Позиции церковных консерваторов в ЦА (традиционалистов англо-католиков и консервативных евангеликов) как «значительного меньшинства» на фоне общей либерализации ЦА в данных условиях будут ослабевать, что поставит их перед выбором: а) либо воссоединиться с РКЦ через персональный ординариат Богоматери Уолсингемской, который был основан в рамках реализации апостольской конституции *Anglicanorum Coetibus* папы Бенедикта XVI⁴⁸; б) либо добиваться создания в ЦА экстерриториального диоцеза; в) или же идти по пути архиепископа Марселя Лефевра и его последователей – т.е. организовывать в ЦА общество с параллельной епископской юрисдикцией, аналогичное Священническому братству святого Пия X с неурегулированным (с точки зрения Ватикана) каноническим статусом.

Библиографический список

1. Вишневыи А.А. Каноническое право. Древняя Церковь и Западная традиция. – М.: ИФТИ, 2006. – 276 с.
2. Документы II Ватиканского собора. – 2-е изд. на рус. яз. – М.: Paoline, 1998. – 590 с.
3. Кодекс канонического права. – М., ИФТИ, 2007. – 624 с.
4. Крылов А.Н. Религиозная идентичность. Индивидуальное и коллективное самосознание в постиндустриальном пространстве. – 3-е изд., перераб. и доп. – М.: ИКАР, 2014. – 356 с.
5. Фадеев И.А. Проблема англиканской идентичности: терминологический аспект // Религиоведение. – 2013. – № 2. – С. 29–35.
6. Фадеев И.А. Экклесиологические аспекты англиканской идентичности в философско-

- антропологической перспективе // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. – 2013. – № 4. – С. 71–79.
7. Benedict XVI. Apostolic letter motu proprio «Omnium in Mentem». Интернет-ресурс: URL: www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/apost_letters/documents/hf_ben-xvi_apl_20091026_codex-iuris-canonici_en.html
8. Canons of the Church of England. London: Church House Publishing, 2000.
9. John Paul II. Apostolic Letter «Ordinatio Sacerdotalis» 22.05.1994. Интернет-ресурс: URL: www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/documents/hf_jp-ii_apl_22051994_ordinatio-sacerdotalis_en.html.
10. Podmore C. Aspects of Anglican Identity. London: Church House Publishing, 2005.
11. Stevick D.B. Canon Law // Study of Anglicanism / Ed. Sykes S., Booty J., Knight J. London: SPCK, 1998. P. 216–245
12. Constitutions and Canons Ecclesiastical. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1900.
13. Synodalia / Ed. Cardwell E. Oxford, 1842.
СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 1998. – 9 с.

¹ Фадеев И.А. Проблема англиканской идентичности: терминологический аспект // Религиоведение. – 2013. – № 2. – С. 29–35; Фадеев И.А. Эклесиологические аспекты англиканской идентичности в философско-антропологической перспективе // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. – 2013. – № 4. – С. 71–79.

² Podmore C. Aspects of Anglican Identity. London: Church House Publishing, 2005. – P. 160.

³ См. подр.: BBC News: Church of England backs women bishops. 14 July 2014. Интернет-ресурс: URL: www.bbc.com/news/uk-28300618 (дата обращения 25.08.2014); Church of England to have women bishops, 14 July 2014. Интернет-ресурс: URL: www.churchofengland.org/media-centre/news/2014/07/church-of-england-to-have-women-bishops.aspx (дата обращения 25.08.2014).

⁴ Крылов А.Н. Религиозная идентичность. Индивидуальное и коллективное самосознание в постиндустриальном пространстве. – 3-е изд., перераб. и доп. – М.: ИКАР, 2014. – 356 с.

⁵ Вишневский А.А. Каноническое право. Древняя Церковь и Западная традиция. – М.: ИФТИ, 2006. – С. 15–19; Зом Рудольф. Церковный строй в первые века христианства / Перев. с нем. с прилож.: Заозерский Н.А. О сущности церковного права (против воззрений проф. Рудольфа Зомы). – СПб.: Изд. Олега Абышко, 2005. – С. 30 и след.

⁶ Трубецкой Е.Н., кн. Энциклопедия права. – СПб.: Юридический институт, 1998. – С. 46–58, 73–92.

⁷ Блок Марк. Феодалное общество / Перев. с франц. – М.: Изд-во им. Сабашниковых, 2003. – 504 с.

⁸ Русская философия права: философия веры и нравственности: Антология / Сост. А.П. Альбов, Д.В. Масленников, А.И. Числов, С.В. Филиппова. СПб.: Алетейя, 1997. – 399 с.; Трубецкой Е.Н. Труды по философии права / Всуп. ст. И.И. Евлампиева. – СПб.: РХГИ, 2001. – 543 с.

⁹ Правда, в последнее время ситуация стала меняться (см. подр.: Философия права в России. Материалы международной научной конференции / Отв. ред. Осипов И.Д., Перов В.Ю. – СПб., СПбГУ, 2007. – 205 с.).

¹⁰ Антология мировой правовой мысли. В 5 т. Т. III. Европа. Америка: XVII–XX вв. / Нац. обществ.-науч. фонд; Руков. науч. проекта Г.Ю. Семигин. – М.: Мысль, 1999. – С. 271 и след.

¹¹ Нерсисянц В.С. Философия права Гегеля. – М.: Юристъ, 1998. – С. 20–32.

¹² Гегель Г.В.Ф. Философия права / Перев. с нем. – М.: Мысль, 1990. – 524 с.

¹³ Философия права. Курс лекций: учеб. пособ.: в 2 т. Т. 2 / Отв. ред. М.Н. Марченко. – М.: Проспект, 2011. – С. 136–164.

¹⁴ Козеллек Райнхарт. Социальная история и история понятий; История понятий как метод (Круглый стол) // Исторические понятия и политические идеи в России XVI–XX века. Сборник науч. работ. – СПб.: Алетейя, 2006. – С. 33–53, 231–240.

¹⁵ Фадеев И.А. Проблема англиканской идентичности: терминологический аспект // Религиоведение. – 2013. – № 2. – С. 29–35.

¹⁶ Кистяковский Б.А. Право и метод // Русская философия права: философия веры и нравственности: Антология. – СПб., 1997. – С. 321–324.

¹⁷ Философия права в России. Материалы международной научной конференции / Отв. ред. Осипов И.Д., Перов В.Ю. – СПб.: СПбГУ, 2007. – С. 21–23, 113–116, 131–134.

¹⁸ Действительно, правоведческая компаративистика вообще достаточно редкое в юридической науке и философии права явление – поныне отечественные компаративисты как на эталон ссылаются на труды Г.Дж. Бермана, К. Цвайгерта и Х. Кётца, Р. Давида и его коллег, не предлагая научному сообществу собственных инноваций (см. подр.: Давыдов И.П. Компаративистика церковного права // Точки. – М.: Ин-т св. Фомы. – 2012. – № 1–4. – С. 384–388).

¹⁹ Брوليو Франческо Марджотта, Мирабелли Чезаре, Онида Франческо. Религии и юридические системы: Введение в сравнительное церковное право / Пер. с итал. – М.: ББИ, 2008. – С. 1–91.

²⁰ Брوليو Франческо Марджотта, Мирабелли Чезаре, Онида Франческо. Религии и юридические системы: Введение в сравнительное церковное право / Пер. с итал. – М.: ББИ, 2008. – С. 93–302.

²¹ Кодекс канонического права. – М., ИФТИ, 2007. – 624 с.

²² Документы II Ватиканского собора. – 2-е изд. на рус. яз. – М.: Paoline, 1998. – С. 63–130.

- ²³ John Paul II. Apostolic Letter «*Ordinatio Sacerdotalis*» 22.05.1994. Интернет-ресурс: URL: www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/documents/hf_jp-ii_apl_22051994_ordinatio-sacerdotalis_en.html (дата обращения 25.08.2014).
- ²⁴ Benedict XVI. Apostolic letter motu proprio «*Omnium in Mentem*». Интернет-ресурс: URL: www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/apost_letters/documents/hf_ben-xvi_apl_20091026_codex-iuris-canonici_en.html (дата обращения 25.08.2014).
- ²⁵ *Canons of the Church of England*. London: Church House Publishing, 2000.
- ²⁶ Davies R. Presidential Address: The Peoples of Britain and Ireland 1100–1400. I. Identities // *Transactions of the Royal Historical Society*. 1994, vol. 4. P. 1–20.
- ²⁷ Davies R. Presidential Address: The Peoples of Britain and Ireland 1100–1400. III. Laws and Customs // *Transactions of the Royal Historical Society*. 1996, vol. 6. P. 1–23.
- ²⁸ Davies R. Presidential Address: The Peoples of Britain and Ireland 1100–1400. III. Laws and Customs // *Transactions of the Royal Historical Society*. 1996, vol. 6. P. 3.
- ²⁹ *Provinciale (seu Constitutiones Angliae.) continens constitutiones provinciales quatuordicem archiepiscoporum Cantuariensium*. Oxoniae: excudebat H. Hall, Academiae typographus, impensis Ric. Devis, 1679.
- ³⁰ Podmore C. *Aspects of Anglican Identity*. London: Church House Publishing, 2005. P. 126.
- ³¹ *Historical dictionary of the Reformed Churches* / Robert Benedetto, Donald K. McKim. – 2nd ed. Lanham-Toronto-Plymouth: The Scarecrow Press, Inc., 2010. P. 260–261.
- ³² Stevick D.B. *Canon Law // Study of Anglicanism* / Ed. Sykes S., Booty J., Knight J. London: SPCK, 1998. P. 220.
- ³³ *The Works of that Learned and Judicious Divine Mr. Richard Hooker with an Account of His Life and Death by Isaac Walton / Arranged by the Rev. John Keble MA*. 7th edition revised by the Very Rev. R.W. Church and the Rev. F. Paget. Vol I–III. Oxford: Clarendon Press, 1888.
- ³⁴ *Constitutions and Canons Ecclesiastical*. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1900.
- ³⁵ Stevick D.B. *Canon Law // Study of Anglicanism* / Ed. Sykes S., Booty J., Knight J., London: SPCK, 1998. P. 221.
- ³⁶ *Constitutions and canons ecclesiastical, 1640 // Synodalia* / Ed. Cardwell E. Oxford, 1842. P. 380–415.
- ³⁷ Podmore C. *Aspects of Anglican Identity*. London: Church House Publishing, 2005. P. 6.
- ³⁸ Podmore C. *Aspects of Anglican Identity*. London: Church House Publishing, 2005. P. 126.
- ³⁹ Threlfall-Holmes M. Justin Welby has already signaled his faith in women’s ministry // *The Guardian*, 2 March 2013. Интернет-ресурс: URL: <http://www.theguardian.com/commentisfree/belief/2013/mar/02/archbishop-canterbury-faith-women-ministry> (дата обращения 25.08.2014); Watt N. Archbishop of Canterbury: gay marriage bill will undermine family life // *The Guardian*, 3 June 2013. Интернет-ресурс: URL: <http://www.theguardian.com/uk/2013/jun/03/archbishop-canterbury-gay-marriage-bill> (дата обращения 25.08.2014); Фаликов Б. Вымирающее большинство // *Газета.ру*, 7 августа 2013. Интернет-ресурс: URL: http://www.gazeta.ru/comments/2013/08/07_a_5544377.shtml (дата обращения 25.08.2014).
- ⁴⁰ *Church Times*, 11 July 2003. P. 2.
- ⁴¹ *The Virginia Report: The Report of the Inter-Anglican Theological and Doctrinal Commission* (1997. P. 35). Интернет-ресурс: URL: <http://www.lambethconference.org/1998/documents/report-1.pdf> (дата обращения 25.08.2014).
- ⁴² См.: *Документы II Ватиканского собора*. – 2-е изд. на рус. яз. – М.: Paoline, 1998. – 590 с.; Benedict XVI. Apostolic letter motu proprio «*Omnium in Mentem*». Интернет-ресурс: URL: www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/apost_letters/documents/hf_ben-xvi_apl_20091026_codex-iuris-canonici_en.html (дата обращения 25.08.2014).
- ⁴³ *Book of Common Prayer*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. P. 565–566.
- ⁴⁴ John Paul II. Apostolic Letter «*Ordinatio Sacerdotalis*» 22.05.1994. Интернет-ресурс: URL: www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/documents/hf_jp-ii_apl_22051994_ordinatio-sacerdotalis_en.html (дата обращения 25.08.2014); Sacred Congregation for the Doctrine of Faith. Declaration Inter Insigniores on the Question of Admission of Women to the Ministerial Priesthood. Интернет-ресурс: URL: www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19761015_inter-insigniores_en.html (дата обращения 25.08.2014).
- ⁴⁵ Sacred Congregation for the Doctrine of Faith. *Responsum ad Propositum Dubium Concerning the Teaching Contained in «Ordinatio Sacerdotalis»*. Интернет-ресурс: URL: www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19951028_dubium-ordinatio-sac_en.html (дата обращения 25.08.2014).
- ⁴⁶ *Canons of the Church of England*. London: Church House Publishing, 2000. P. 80.
- ⁴⁷ После обнародования результатов голосования в Генеральном Синоде, Католическая Церковь в Англии и Уэльсе заявила, что: «Католическая церковь остаётся полностью приверженной диалогу с Церковью Англии и Англиканским Сообществом. Для Католической церкви целью экуменического диалога остаётся полное видимое экклесиологическое единство. Подобное единство включает полное единство в епископате. Ввиду этого, решение Церкви Англии допустить женщин к епископату, к сожалению, создаёт дальнейшие препятствия на пути к единству между нами» (см.: *Catholic Church in England and Wales. Statement: Women Bishops – Church of England*. Интернет-ресурс: URL: www.catholicnews.org.uk/Home/News/Women-Bishops (дата обращения 25.08.2014)).
- ⁴⁸ Benedict XVI. Apostolic constitution «*Anglicanorum Coetibus*». Интернет-ресурс: URL: www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/apost_constitutions/documents/hf_ben-xvi_apc_20091104_anglicanorum-coetibus_en.html (дата обращения 25.08.2014).

References

1. Fadeev I.A. *Religiovedenie* [Study of Religions]. Blagoveschensk, Amurskij gosudarstvennyj universitet, 2013, № 2, pp. 29–35.
2. Fadeev I.A. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 7: Filosofia* [Bulletin of Moscow University. Series 7: Philosophy]. Moscow, Izdatelstvo Moskovskogo universiteta, 2013, № 4, pp. 71–79.
3. Podmore C. Aspects of Anglican Identity. London, Church House Publishing, 2005. P. 160.
4. BBC News: Church of England backs women bishops. 14 July 2014. Available at: www.bbc.com/news/uk-28300618 (accessed 25.08.2014).
5. Church of England to have women bishops, 14 July 2014. Available at: www.churchofengland.org/media-centre/news/2014/07/church-of-england-to-have-women-bishops.aspx (accessed 25.08.2014).
6. Kryilov A.N. *Religioznaia identichnost'. Individual'noe i kollektivnoe samosoznanie v postindustrial'nom prostranstve* [Religious Identity. Personal and Collective Consciousness in Post-Industrial Space]. Moscow, IKAR, 2014, 356 p.
7. Vishnevskii A.A. *Kanonicheskoe pravo. Drevniaia Tserkov' i Zapadnaia traditsiia*. [Canon Law. Ancient Church and Western Tradition]. Moscow: IFTI, 2006, pp. 15–19.
8. Sohm R. *Tserkovnyi stroi v pervye veka khristianstva* [Church Structure in the First Centuries of Christianity]. St. Petersburg, Izd. Olega Abyshko, 2005, pp. 30–32.
9. Trubetskoi E.N. *Entsiklopediia prava* [Encyclopedia of Law]. St. Petersburg, Iuridicheskii institut, 1998, pp. 46–58, 73–92.
10. Blok Mark. *Feodal'noe obshchestvo* [Feudal Society]. Moscow, Izd-vo im. Sabashnikovykh, 2003, 504 p.
11. *Russkaia filosofia prava: filosofia very i npravstvennosti: Antologiya* [Russian Philosophy of Law: Philosophy of Faith and Morality: Anthology]. St. Petersburg, Aleteiia, 1997, 399 p.
12. Trubetskoi E.N. *Trudy po filosofii prava* [Works on the Philosophy of Law]. St. Petersburg, RKhGI, 2001, 543 p.
13. *Filosofia prava v Rossii. Materialy mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii* [Philosophy of Law in Russia. Proc. of International Scientific Conference]. St. Petersburg, SPbGU, 2007, 205 p.
14. *Antologiya mirovoi pravovoi mysli. Vol. III. Evropa. Amerika: XVII-XX vv.* [Anthology of World Legal Thought. Europe. America: XVII-XX cc.]. Vol. 3. Moscow, Mysl', 1999, P. 271.
15. Nersesians V.S. *Filosofia prava Gegelia* [Hegel's Philosophy of Law]. Moscow, Iurist, 1998, pp. 20–32.
16. Hegel G.W.F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlin, 1821 (Russ. ed.: *Gegel' G. Filosofia prava*. Moscow, Mysl', 1990, 524 p.).
17. *Filosofia prava. Kurs lektsii*. [Philosophy of Law. Series of Lectures] Ed. by M.N. Marchenko. Moscow, Prospekt, 2011, pp. 136–164.
18. Kozelek R. *Istoricheskie poniatia i politicheskie idei v Rossii XVI–XX veka* [Historical Terms and Political Ideas in Russia of XVI-XX cc.]. St. Petersburg, Aleteiia, 2006, pp. 33–53, 231–240.
19. Fadeev I.A. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2013, № 2, pp. 29–35.
20. Kistiakovskii B.A. *Russkaia filosofia prava: filosofia very i npravstvennosti: Antologiya* [Russian Philosophy of Law: Philosophy of Faith and Morality: Anthology]. St. Petersburg, Aleteiia, 1997, pp. 321–324.
21. *Filosofia prava v Rossii. Materialy mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii* [Philosophy of Law in Russia. Proc. of International Scientific Conference]. St. Petersburg, SPbGU, 2007, pp. 21–23; 113–116; 131–134.
22. Davydov I.P. *Tochki* [Puncta]. Moscow, IFTI, 2012, № 1–4, pp. 384–388.
23. Broglio F.M., Mirabelli C., Onida F. *Religii i iuridicheskie sistemy: Vvedenie v sravnitel'noe tserkovnoe pravo* [Religions and Legal Systems: Introduction to Comparative Canon Law]. Moscow, BBI, 2008, pp. 1–91.
24. Broglio F.M., Mirabelli C., Onida F. *Religii i iuridicheskie sistemy: Vvedenie v sravnitel'noe tserkovnoe pravo* [Religions and Legal Systems: Introduction to Comparative Canon Law]. Moscow, BBI, 2008, pp. 93–302.
25. *Kodeks kanonicheskogo prava* [Canon Law Code]. Moscow, IFTI, 2007, 624 p.
26. *Dokumenty II Vatikanskogo sobora* [Documents of the Second Vatican Council]. Moscow, Paoline, 1998, pp. 63–130.
27. John Paul II. *Apostolic Letter «Ordinatio Sacerdotalis»* 22.05.1994. Available at: www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/documents/hf_jp-ii_apl_22051994_ordinatio-sacerdotalis_en.html (accessed 25.08.2014).
28. Benedict XVI. *Apostolic letter motu proprio «Omnium in Mentem»*. Available at: www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/apost_letters/documents/hf_ben-xvi_apl_20091026_codex-iuris-canonici_en.html (accessed 25.08.2014).
29. Canons of the Church of England. London: Church House Publishing, 2000.
30. Davies R. *Transactions of the Royal Historical Society*. 1994, vol. 4, pp. 1–20.
31. Davies R. *Transactions of the Royal Historical Society*. 1996, vol. 6, pp. 1–23.
32. Davies R. *Transactions of the Royal Historical Society*. 1996, vol. 6, P. 3.
33. *Provinciale (seu Constitutiones Angliae,) continens constitutiones provinciales quatuordicem archiepiscoporum Cantuariensium*. Oxoniae: excudebat H. Hall, Academiae typographus, impensis Ric. Devis, 1679 (in Latin).
34. Podmore C. Aspects of Anglican Identity. London, Church House Publishing, 2005. P. 126.
35. *Historical dictionary of the Reformed Churches*. Ed. by Robert Benedetto, Donald K. McKim. Lanham-Toronto-Plymouth: The Scarecrow Press, Inc., 2010, pp. 260–261.

36. Stevick D.B. Study of Anglicanism. Ed. Sykes S., Booty J., Knight J., London: SPCK, 1998. P. 220.
37. The Works of that Learned and Judicious Divine Mr. Richard Hooker with an Account of His Life and Death by Isaac Walton. Arranged by the Rev. John Keble MA. 7th edition revised by the Very Rev. R.W. Church and the Rev. F. Paget. Vol I–III. Oxford: Clarendon Press, 1888.
38. Constitutions and Canons Ecclesiastical. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1900.
39. Stevick D.B. Study of Anglicanism. Ed. Sykes S., Booty J., Knight J., London: SPCK, 1998. P. 221.
40. Constitutions and canons ecclesiastical, 1640 in Synodalia. Ed. Cardwell E. Oxford, 1842. P. 380–415.
41. Podmore C. Aspects of Anglican Identity. London, Church House Publishing, 2005. P. 6.
42. Podmore C. Aspects of Anglican Identity. London, Church House Publishing, 2005. P. 126.
43. Threlfall-Holmes M. The Guardian, 2 March 2013. Available at: <http://www.theguardian.com/commentisfree/belief/2013/mar/02/archbishop-canterbury-faith-women-ministry> (accessed 25.08.2014).
44. Watt N. The Guardian, 3 June 2013. Available at: <http://www.theguardian.com/uk/2013/jun/03/archbishop-canterbury-gay-marriage-bill> (accessed 25.08.2014).
45. Falikov B. *Gazeta.ru, 7 avgusta 2013* [Gazeta.ru, 7 August 2013]. Available at: http://www.gazeta.ru/comments/2013/08/07_a_5544377.shtml (accessed 25.08.2014).
46. Church Times, 11 July 2003. P. 2.
47. The Virginia Report: The Report of the Inter-Anglican Theological and Doctrinal Commission, 1997. P. 35. Available at: <http://www.lambethconference.org/1998/documents/report-1.pdf> (accessed 25.08.2014).
48. Dokumenty II Vatikanskogo sobora [Documents of the Second Vatican Council]. Moscow, Paoline, 1998, 590 p.
49. Benedict XVI. *Apostolic letter motu proprio «Omnium in Mentem»*. Available at: www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/apost_letters/documents/hf_ben-xvi_apl_20091026_codex-iuris-canonici_en.html (accessed 25.08.2014).
50. Book of Common Prayer. Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 565–566.
51. John Paul II. Apostolic Letter «*Ordinatio Sacerdotalis*» 22.05.1994. Available at: www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/documents/hf_jp-ii_apl_22051994_ordinatio-sacerdotalis_en.html (accessed 25.08.2014).
52. Sacred Congregation for the Doctrine of Faith. Declaration Inter Insigniores on the Question of Admission of Women to the Ministerial Priesthood. Available at: www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19761015_inter-insigniores_en.html (accessed 25.08.2014).
53. Sacred Congregation for the Doctrine of Faith. Responsum ad Propositum Dubium Concerning the Teaching Contained in «*Ordinatio Sacerdotalis*». Available at: www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19951028_dubium-ordinatio-sac_en.html (accessed 25.08.2014).
54. Canons of the Church of England, London, Church House Publishing, 2000. P. 80.
55. Catholic Church in England and Wales. Statement: Women Bishops – Church of England. Available at: www.catholicnews.org.uk/Home/News/Women-Bishops (accessed 25.08.2014).
56. Benedict XVI. Apostolic constitution «*Anglicanorum Coetibus*». Available at: www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/apost_constitutions/documents/hf_ben-xvi_apc_20091104_anglicanorum-coetibus_en.html (accessed 25.08.2014).



Забияко А.А.

Религиозные традиции дальневосточного фронта в публикациях Н.А. Байкова 1901–1914 гг.



А.А. Забияко

Исследование поддержано грантом Российского научного фонда, тема «Этнические миграции как фактор цивилизационных взаимодействий и социокультурных трансформаций в Восточной Азии (история и современность)», проект № 14-18-00308

Аннотация. Николай Аполлонович Байков – ученик Н.М. Пржевальского, натуралист и офицер Заамурского полка – попал в Северную Маньчжурию в начале 1900-х гг., прослужил до 1914 г. Затем вернулся туда в качестве эмигранта и прожил до 1945 г. В своих натуралистических очерках и художественных произведениях отразил особенности фронтальной мифологии дальневосточного фронта, исследовал особые этнокультурные и этносоциальные типы представителей дальневосточного фронта: маньчжуров-звероловов, китайцев-женьшеньщиков, хунхузов, русских офицеров и русских хунхузов. Объединяющим началом их ментальности становится ментальность дальневосточного фронта (таёжная этика, Закон тайги) и особенная религиозность дальневосточного фронта, сформировавшаяся в процессе синкретизации религиозных верований жителей порубежья. В результате русский хунхуз справляет молитву в маньчжурской кумирне, а образы русского зверовщика и русского офицера обретают черты святости в представлении хунхузов-китайцев и деифицируются. В ситуации порубежья фронтальная ментальность и религиозность становятся основой этнокультурных контактов представителей разных народов.

Ключевые слова: Дальневосточный фронт, порубежье, ментальность дальневосточного фронта, религиозные традиции, таёжная этика, Закон тайги, религиозный синкретизм, социокультурные трансформации, культ тигра, культ священных мест, культ Духа Леса и Гор, деификация

Николай Аполлонович Байков [1872–1958] называл Маньчжурию своей «второй родиной»¹. Он попал в эти земли задолго до революционных событий по настойчивому совету Н.М. Пржевальского² и протекции Д.И. Менделеева³, прослужил в Маньчжурии четырнадцать лет, а затем, после фронтов Первой мировой, побывав даже в Египте, возвратился – уже в качестве беженца. За годы революционного лихолетья писатель-натуралист потерял весь архив, наработанный до 1914 г. Потому, заново обретая себя и свой статус, будучи приглашённым, наконец, в члены ОИМК⁴, он вынужден был обращаться за помощью к В.К. Арсеньеву⁵, перечитывать то, что написали другие исследователи об объектах своих натуралистических изысканий (женьшене, например)⁶ и этнографии Дальнего Востока. Эмигрантская стезя Байкова-харбинца продолжалась вплоть до прихода в Северную Маньчжурию советских войск. Успев переправиться в Австралию, остаток своих дней прославленный писатель провёл вдали от тех мест, где прожил почти 40 лет (Илл. 1).

Сегодня многие знают Байкова как создателя «Великого Вана» (1936) – повести, посвящённой Владыке маньчжурской тайги – тигру и мифологическому комплексу, с ним связанному. Эта книга – уже не проза натуралиста, а полноценное воплощение художественной этнографии Дальнего Востока⁷. К своей главной книге писатель шёл долго, нащупывая оригинальные темы, обрабатывая любимые сюжеты, сплетая воедино натуралистические наблюдения и мифологемы дальневосточного фронта,

рефлектируя этнографические данные и военный опыт. И мало кто обращает внимание на то, что основные мотивы и образы зрелого творчества Н.А. Байкова, его любимые герои со своей особой этнической, религиозной идентичностью и социокультурным багажом, а также основные приёмы художественной этнографии будут открыты писателем ещё в его дореволюционной (довоенной) прозе (Илл. 2).

Байков приехал в Северную Маньчжурию в 1901 г. Он застал маньчжурскую тайгу и её обитателей практически в первозданном виде, фронтирную жизнь в укладе, не меняющемся на протяжении столетий. Уже начала своё эпохальное строительство КВЖД, но пространства вокруг магистрали менялись медленно, мощные миграционные потоки – с юга Китая и Дальнего Востока России – ещё не захлестнули территорию дальневосточного порубежья. Однако границы между Россией и Китаем в эти годы были уже открыты, а развитие дороги стимулировало предприимчивых и витальных ловцов удачи по ту и эту сторону пограничной полосы. Байков стал свидетелем этих исторических, социальных и этнокультурных процессов, одним из первых летописцев дальневосточного фронта – того особенного территориального, ментального и социокультурного пространства, в котором сплелись воедино интересы и традиции аборигенного и пришлого населения Дальнего Востока⁸. Его перу принадлежат первые опыты научно-популярного и художественного анализа фронтирной ментальности и порождаемой ею фронтирной мифологии⁹.

До 1914 года Н. Байков опубликовал 13 очерков о Маньчжурии¹⁰. И хотя сам утверждал, что исключительно литературным трудом стал заниматься в 30-е гг. – как подмечала харбинская журналистка Е. Сентянина, *первые рассказы* о Маньчжурии Байков напечатал ещё в 1901 г.¹¹



Илл. 1. Николай Аполлонович Байков



Илл. 2. Маньчжурский тигр на охоте. Рис. Н.А. Байкова

Крупным художественным опытом Н.А. Байкова стала книга «В горах и лесах Маньчжурии» (СПб, 1914). Автор, открывший Маньчжурию для русского читателя, имел оглушительный успех по всей России, и через год книга была переиздана¹². Она включила разнящиеся в жанровом и художественном наполнении произведения, очевидно, собиравшиеся с самых первых дней пребывания Байкова в маньчжурских землях. В творчестве Н.А. Байкова с самого начала *научное мышление* учёного-натуралиста и этнографа вступило в поединок с *художественным восприятием* окружающей дальневосточной природы и обычаев населяющих её народов. Композиция книги обдумана натуралистом, готовым стать писателем: в самом начале расположены сугубо натуралистические очерки, уже печатаемые ранее: «Флора и фауна», «Зоография», «Зверовые собаки», «Добывание пантов», «Пресмыкающиеся и земноводные», «Змеи и их приручение»; затем идёт часть очерков, сочетающих этно-

Религия и культура

графический, натуралистический и художественный элементы: «За хунхузами», «Афанасенко» и др.; последнюю часть составила этнографическая «беллетристика»: рассказы «Любовь хунхуза», «Заблудился», «Тигровые ночи», «Тайга шумит» и новеллы «Тайфун», «Страшная месть», «Корень жизни» и т.д. Учёный деловито передаёт подробности жизни обитателей маньчжурской тайги, научные сведения об «объекте описания», а художник трансформирует эти заметки в поэтизированные зарисовки из охотничьего и военного быта, где мифология играет особую роль.

В центре 400-страничного повествования – не столько натуралистические образы маньчжурской тайги и связанные с ним реализованные мифологемы, а, в первую очередь, живущий по Закону тайги человек дальневосточного пограничья (фронтира), его социокультурный, этнокультурный портрет и религиозные взгляды. Исторически проблемы адаптации в пространствах от Амура до морских границ, помноженные на необходимость фронтирных этнокультурных контактов, определили некоторые общие черты и коренные, неизменные различия в идейно-психологическом, этическом и религиозном облике пришлых насельников дальневосточных земель – будь то китаец, маньчжур, кореец, монгол (зверовщик, крестьянин, хунхуз) или русский, малоросс, татарин (солдат, офицер, охотник, тот же хунхуз). В этнографических заметках и репликах Н. Байкова находят отражение и объективная зоркость учёно-натуралиста, и особенности колониального мышления офицера-замурца, и страстный субъективизм патриота-великоросса, и «стихийный» этнографизм. В его суждениях об этносах – отзвуки столичных настроений и увлечений fin-de-siècle: от позитивизма до теософии, от панмонголизма до ницшеанства.

Он интуитивно следует логике любых этнографических изысканий: познать другой народ можно только через познание себя как этнический тип. На Дальнем Востоке Байков познакомился с особенными представителями русского населения, способными не только выживать, а добиваться успеха в суровых географических, климатических и психологических условиях дальневосточного порубежья¹³. Такие люди должны были быть сугубо волевыми, пассионарными натурами. Немного позднее Байков напишет: «полстолетия тому назад Восточная Сибирь представляла собой действительно «Далёкую окраину» или «Дальний Восток», как её обыкновенно называли российские обыватели. Чтобы добраться до её крайних восточных пределов, то есть до берегов Тихого Океана, надо было «скакать» десять тысяч верст через всю Сибирь, или «болтаться» по «морю-океану» сорок дней и сорок ночей! Обыкновенно тех, кто решался ехать в эти «гиблые места», провожали, как на тот свет! И не даром, так как люди, забравшиеся на Дальний Восток, почти никогда не возвращались к себе на родину и, постепенно теряя с ней связь, становились «камчадалами», то есть людьми со своей особенной психологией и мировоззрением»¹⁴.

Самые отчаянные либо самые витальные осваивались в приграничных условиях, привыкали к суровому климату, рожали детей, устанавливали связи с местным населением, перенимали их традиции и обычаи. Фронтирные особенности жизни накладывали отпечаток на поведенческие установки и дальнейшие культурные запросы. Но и с обратной стороны, из Китая и Маньчжурии, к низовьям Амура устремлялся, в основном, преступный элемент самых разных мастей, свидетелем чему также стал приехавший из столицы исследователь: «С незапамятных времен сюда стекались из ближних и дальних мест любители легкой наживы, беглые китайские солдаты, хунхузы, преступники, ускользнувшие от продажного правосудия, и всякий сброд, в силу различных превратностей судьбы и беспросветной жизни потерявший образ и подобие Божие. Большинство, конечно, погибало здесь или о рук своих же звероподобных товарищей, или от руки дикого первобытного правосудия в лице выборного старшины, или от эпидемиологических болезней и неумеренного курения опиума»¹⁵. Большая часть из них объединялась в хунхузские группировки. Байков как командир своего Заамурского полка был вынужден спасти местных жителей от этих «подонков человечества», «двуногих хищников»¹⁶. Он сам неоднократно попадал в опасные переделки с хунхузами. Легендарная слава «победителя Вана» спасла однажды писателю жизнь: шайка хунхуза Ван-до (большого Вана), осадившая отряд замурацев, узнала о личности их командира и достойно ретировалась в горы («Записки замураца»)¹⁷.

Волшебный мир тайги, в который был допущен охотник Байков как «свой», подарил ему встречи не только с хунхузами, но и с мирными таёжниками – ветхими

стариками (егерями и простыми зверовщиками, женьшеньщиками, золотодобытчиками), китайцами и маньчжурами, доживающими в убогих фанзах свои последние дни, с русскими сторожами, охраняющими оленные угодья крупных землевладельцев. Его лучшие герои – плоть от плоти жители тайги, причастные к её таинственной жизни, и это становится очевидным уже в первой книге: «Это тип старого таёжного волка, лесного бродяги; дремучая тайга – его стихия, жизнь её тесно связана с его жизнью» (С. 101).

Таков, например, старик-маньчжур, приютивший в своей фанзе рассказчика с его спутниками («По тигровым следам»): «Старик порядочно говорил по-русски, и мы начали беседу. Я расспрашивал его о житье-бытье, об охоте и т.п. Узнал я следующее: зовут его Тун-хо-сян. Родился он в этой фанзе. Родители его пришли из Нингуты, откуда бежали, преследуемые за долги. Отец занялся звероловством. Давно, очень давно это было. Пришли сюда китайские солдаты, отца убили, а мать увели, впрочем, он наверное не помнит, может быть, это были не солдаты, а хунхузы. <...> Всю свою жизнь человек этот провёл в лесу. Горы и окружающая его безысходная тайга сделались его родиной. Он изжил с этой девственной природой, *ему ясна и понятна раскрытая её книга, он изучил её в свои долгие годы отшельнической жизни*» (С. 243) (курсив мой. – А.З.).

Другой «типичнейший таёжный бродяга маньчжурских гор» – «китаец-зверолов» Тый-зан-чи, который при внимательном рассмотрении и благодаря собственному признанию оказывается этническим монголом («Лянзалин»). Судьба Тый-зан-чи, поведанная им самим, органична для жителей фронта: морской промысел в Южно-Китайском море, затем – ловля жемчуга, морское пиратство после гибели отца, плен, тюрьма в Гонконге, каторга, побег в Японию, где он научился говорить по-русски, работа телохранителем у богатого англичанина, служба в дворцовой страже в Пекине, побег в Монголию после убийства офицера, потеря всего имущества после нападения хунхузов, и, наконец, обретение свободной жизни в Маньчжурии (С. 473).

Кореец Мун-Ким («По тигровым следам») оказался в Маньчжурии из-за преследования японцами, заподозривших его в каком-то заговоре (в чём он, по-видимому, был виновен, а потому говорил об этом неохотно).

Стоит обратить внимание на этнические маркировки Байкова: по отношению к таёжным жителям он изначально употребляет общий этноним – «китайцы», но при ближайшем знакомстве обязательно подчёркивает их этническую принадлежность. Подобная особенность этнокультурной диффузии будет наблюдаться впоследствии и у других писателей русского Харбина (А. Несмелова, Б. Юльского, например)¹⁸. Очевидно, что здесь проявляется интуитивное понимание писателем ассимилирующего воздействия китайской культуры и китайской традиции на разные этносы дальневосточного фронта.

Ночуя в ветхих жилищах таёжников, слушал писатель мифологические сказания о давних временах, наблюдал проявления их религиозных практик. В сознании этих вольных или невольных отшельников природа имеет антропоморфный характер, а люди – наоборот, обретают зооморфный. Байков подмечает особенности религиозного синкретизма в представлениях старого таёжника, корейца Мун-Кима: «в мировоззрении лесного жителя все люди походили на каких-нибудь зверей, добрых и недобрых, хитрых и простых» (японцы – «хищные волки» и «хитрые лисы», китайцы – «хитрые лисы» и «трусливые зайцы», русские – «медведи», корейцы – «олени», англичане – хитрые и опасные «красные обезьяны») (С. 252–253).

При этом и сам рассказчик, как только речь заходит об отрицательных характеристиках его таёжных знакомцев, находит для них именно зооморфные аналогии. Например, тероморфные черты во внешности главаря хунхузской шайки, задумавшего убить русского охотника: «выражение глаз его, хищное и вместе с тем отталкавающее, напоминало мне *дикий гипнотизирующий взгляд змеи*» (С. 303). «Встретившись» позднее с уже казнённым хунхузом, чья голова висит, по китайскому обычаю, на шесте, рассказчик фиксирует свои «орнитоморфные» ощущения: «один глаз залит был чёрной запёкшейся кровью, другой смотрел на меня в упор. Где-то я видел эти глаза? Помню это хищное лицо *свирепого ястреба*» («Тайга шумит». С. 309). В рассказе «Любовь хунхуза» «*хитрость лисицы, кровожадность волка и многолетняя опытность*» становятся исчерпывающими характеристиками

Религия и культура

бывшего главаря хунхузской шайки Сун-ли-го, позволяющими ему, отошедшему от дел, пользоваться «ещё среди таёжных бродяг и хунхузов большим влиянием» (С. 387). «Хищники тайги» – такое общее определение даёт хунхузам Байков в одноимённом рассказе, подчёркивая при этом, что они – намного опаснее тигров.

Если же речь не идёт об опасных инокультурных контактах с этими «двуногими хищниками», Байков занимает отстранённую позицию учёного-наблюдателя и описывает хунхузов достаточно доброжелательно и объективно: «старший из них, высокий пожилой китаец, атлетического сложения, с большим монгольским лицом, изрытым оспой, пользовался, очевидно, большим влиянием и властью. Остальные семь китайцев, *все как на подбор высокого роста, стройные, сильные молодцы; большинство имели красивые смуглые лица с большими огневymi глазами*» (С. 98). Истоки такого рода дифференцированного подхода – в понимании учёным социокультурных обстоятельств хунхузничества, излагаемых писателем в натуралистическом очерке «Звероловство» (С. 59). Дружелюбная установка способствует тому, что в мирных обстоятельствах, когда хунхузы не ищут для себя выгоды и не чувствуют опасности, русские охотники вместе с хунхузами едят из одной миски «наперехват» вкусные китайские пельмени, черпают своими грязными кружками из одного котелка чай.

Те таёжники, с которыми рассказчика сводит либо охота, либо государева служба, несмотря на их этническую принадлежность, гостеприимны, охотно общаются с русскими и бескорыстно помогают им, в чём выражается святое почитание ими Закона тайги. Мун-Ким, приютивший и накормивший русских охотников, отказывается от платы, «говоря, что корейцы всегда хорошо жили с русскими и что не следует платить за то, что не покупается и не продаётся» (С. 254), соблюдая эти неписанные заповеди. Последнее определяет непрменный рефрен этнокультурных зарисовок этих таёжных типов, посвящённый отправлению ими культа духам природы: «Старик-зверолов молился в своей кумирне, стоящей у опушки леса; по временам вспыхивали огоньки его курительных свечей; оканчивая одну молитву, он ударял палочкой по чугунному колоколу, висящему у алтаря, и густой металлический звук раздавался в тишине, замирая под сводами первобытного леса и в глубине горных ущелий.

О чём молился убогий старик? Что беспокоило его дряхлое отжившее сердце и уставшую душу? Древняя старая тайга, где родился и вырос этот лесной бродяга, хранит тайну его таинственной дикой жизни и сохранит тайну смерти его, тихой, одинокой, безмятежной» (С. 100) (курсив мой. – А.З.); «Долго молился суровый старик, ему внимала бессмертная великая природа; девственные горы и дремучий лес чутко прислушивались к монотонной песне чугунного колокола».

Скрупулёзно относится писатель к воссозданию обстановки, в которой отправляются таёжные религиозные культы. Кумирня в тайге – непрменный атрибут повседневной религиозной практики таёжников. Это может быть кумирня по даосскому, буддистскому или конфуцианскому типу, либо некий синтезированный вариант, объединяющий три религиозных учения с добавлением местных культов: «Кумирня находится на самом водоразделе и обращена к востоку. Старая кумирня три года тому назад сгорела, и звероловы построили новую, выкрасив её красною масляною краской. Внутри неё на алтаре стоял жертвенник с курительными свечами, *стены заклеены изображениями и изречениями из Конфуция*.

Войдя в кумирню, старый зверолов опустился на колени перед жертвенником и начал молиться. *Мы стояли у входа, храня молчание, проникнутые чувством уважения к чужой горячей вере*» (курсив мой. – А.З.) (С. 475) (Илл. 3). Все кумирни располагаются, как правило, на перевалах и непременно под священными деревьями – «гигантским ильмом», «гигантским стволом кедра» («Любовь хунхуза»), «развесистым старым вязом» («Страшная месть») и т.д.

Байков фиксирует различие в обустройстве кумирни обычных зверовщиков и хунхузов: одни таёжные охотники поклоняются Конфуцию, другие – «корыстолюбивому богу охоты и грабежа» (Гуан-ди)¹⁹. Ему же молятся и «двуногие хищники» маньчжурских лесов: «Сколоченная из досок и покрытая кедровой корой, она производила жалкое впечатление. Внутри её на обрубке дерева возвышалась уродливая фигура какого-то таинственного божества, с огромной головой, выпученными глазами и клыкообразными острыми зубами» («Любовь хунхуза». С. 394) (Илл. 4, 5).



Илл. 3. Алтарь духа леса и гор. Фэнхуаншань
(Гора жёлтого феникса). 2011 г. Северо-Восточный Китай

Этнографическим и одновременно – художественным контрапунктом описания одной из молитв таёжника («Лянзалин») становится появление у алтаря, где молится монгол, двух ядовитых змей-щитомордников: «В это время я услышал какой-то странный звук, исходящий сверху. Он был знаком мне, я слышал его не раз в скалистых горах, когда потревоженная змея-халис угрожающе бьёт своим хвостом с роговым наконечником и готовится броситься на нарушителя своего ленивого спокойствия» (С. 476). Писатель не углубляется в натуралистические подробности (они были с лихвой преподнесены в очерке «Змеи и их приручение»).

«Старик, казалось, не обращал на них никакого внимания и продолжал молиться, усердно кладя поклоны, касаясь лбом земли.

Окончив молитву, он встал, окинул нас долгим подозрительным взглядом, подошёл к жертвеннику и зажгёт две курительные свечи.

Одна из змей быстро соскользнула с балки и упала на жертвенник, через несколько секунд она была уже в руках старика, ползала по его груди, плечам и голове, высовывая свой длинный раздвоенный язык и ощупывая им всё по пути.

Солдаты замерли от неожиданности и стояли молча, поражённые невиданным зрелищем. На лицах их можно было прочесть, кроме страха и брезгливости, благоговейный ужас перед неразгаданной тайной» (С. 476).



Илл. 4. Сянлушань. 2014. Северо-Восточный Китай. Кумирня на склоне горы



Илл. 5. Сянлушань. 2014. Северо-Восточный Китай. Алтарь со следами недавнего жертвоприношения

Религия и культура

В китайской культуре змеи – существа, в первую очередь, вредоносные. Это шестой животный символ зодиака, символизирующий хитрость и вероломство, «но одновременно имеющий отношение к чувству благоговейного трепета и преклонения перед его предполагаемой сверхъестественной силой и родством с благожелательным драконом. Считается большой неудачей нанести вред змее, свившей гнездо под полом чьего-то дома; в то время как купить змею и освободить её считается благим деянием, которое не останется без награды. Китайцы верят, что лесные духи, демоны и феи часто превращаются в змей. Буддийские священнослужители иногда дают приют змеям на территории своих храмов»²⁰. В тексте мы читаем: «Змеи эти живут в кумирне уже давно, и китайцы считают их священными. Ещё ни разу они никого не укусили и вреда никому не принесли, кроме бурундуков и лесных мышей, которыми они кормятся около кумирни.

Зимой старик их прячет в канах своей фанзы, весной опять приносит на Лянзалин, где они чувствуют себя великолепно, благосклонно принимая почёт и поклонение проходящих хунхузов и звероловов» (курсив мой. – А.З.) (С. 476). Как свидетельствуют археологические разыскания на севере Приамурья, ещё во времена позднего палеолита на этих землях возникли петроглифические изображения «змееобразных существ»: «Характерная черта, которая прослеживается на изображениях Арбинской писаницы, – раскрытие пасти у животных, змееобразных, антропоморфных и зооморфных существ»²¹. Подобные по стилю и сюжетам изображения А.П. Окладников и А.И. Мазин отмечали на рисунках, обнаруженных около посёлков Смирновка, Калиновка, Джалинда в долине Амура (около 3 тыс.л. назад). С.М. Широкогоров в фундаментальном труде «Психоментальный комплекс тунгусов» (1935) отмечал почитание духа змей в шаманских обрядах маньчжуров, которые составляли отдельную группу шаманских *вэчэку* (наряду с другими священными животными – тигром, леопардом, волком, лисой, собакой, лошадью, барсуком) у маньчжуров в начале XX в.²² Религиоведческие интерпретации петроглифов, найденных в середине XX в. на территории российского Приамурья и в последние годы на территории Северо-Востока Китая, связывают почитание змеи древним населением этих земель с культом Духа – властителя животного мира, бггующего у современных эвенков и других народов тунгусо-маньчжурской группы²³. Как видно, архаический культ был органично усвоен синкретическим религиозным сознанием тунгусо-маньчжурских представителей фронтальных таёжников, невзирая на их этническую принадлежность. Скорее всего, перед нами – зафиксированный писателем уникальный пример синкретизации архаического культа змеи, характерного для тунгусо-маньчжурского населения Северо-Востока Китая и китайской традиции.

Книга создавалась в период после позорного поражения русской армии в русско-японской войне, остро переживаемого особенно на Дальнем Востоке, кроме того – в предчувствии новых военных катастроф. По этой причине взгляд Байкова на собственный народ, как правило, лишён негативных установок, более того – несколько возвышен и преувеличенно романтизирован. Этнокультурные пассажи писателя проникнуты патриотическим настроем и национальной гордостью.

Многолетние наблюдения за этническими типами дальневосточного фронта, живой опыт общения с таёжными обитателями позволяет Байкову определить базовые этнические характеристики *русских*, населяющих приграничье. В первую очередь, он любитесь разными представителями *русского фенотипа*, неотделимого от *русского национального характера*. Например, образ русского пограничника: «Симпатичное чисто русское лицо его, обрамлённое окладистой бородой, было сурово, но добродушное выражение глаз невольно располагало в его пользу. Это был опытный охотник, испытанный воин, выдавший всякие виды на своём веку; практический ум его вооружён был ещё русскою сметкой» (С. 132); аналогичны образы русских солдат-замурцев («Хищники тайги»). Вполне логично обращение Байкова и к типам *русских таёжников*: «Большинство оставшихся в Маньчжурии занимается охотой; ради неё, ради привольной, полной тревог и опасностей жизни в диких горах и лесах, эти мирные хлебопашцы Рязанской, Калужской, Черниговской и других губерний внутренней России оставили свои поля и луга, бросили свои родные углы. Не умея ни стрелять, ни охотиться, эти безобидные земледельцы превратились в отличных стрелков, ловких и неустрашимых охотников-следопытов

отливала серебром так же, как и густые, повисшие вниз усы. Седые брови свешивались, как кусты, над глубокими глазными впадинами, откуда смотрели чёрные суровые глаза. Жизнь, полная лишений, наложила на весь облик его свой отпечаток».

Таёжник решает поведать о себе сам: «Вы хотите знать, кто я? Вы не верите, что я манза²⁷? Да, я не манза, я русский, такой же, как и вы, и кровь в жилах моих течёт русская. Родился я в Благовещенске, где отец мой (по происхождению татарский казак, мы переселенцы) вёл меховую торговлю». Его судьба типична для многих судеб фронтирных жителей: за убийство парень с тогда ещё русским именем был осуждён на каторжные работы и через два года бежал в Китай, благо он знал китайский язык; там женился на китаянке, родил с нею двоих детей (один из которых признавал себя русским, а другой – китайцем). В сознании Тун-ли нераздельно сосуществуют православие и даосизм, древний анимизм и антропоморфизм. Тун-ли живёт и ждёт, когда «Бог приберёт». Глядя на падающую звезду, размышляет: «Что это? – произнёс он. – Китайцы говорят, что это душа человека несётся в другой мир, где нет материи, но есть только мысль, воля! Вот вы любите тайгу, – продолжал старик, – любите эти сопки, ручьи потому, что всё это даёт вам отдых и посылает мир в ваши души, уставшие жить и страдать. <...> Душа человека стремится на лоно матери своей, природы, всё равно как растение, поставленное в комнате, стремится к свету и протягивает свои бледные, ослабевшие ветви к тусклому стеклу маленького оконца. Все уставшие душевно, униженные и оскорблённые, немощные духом и телом пусть приходят сюда искать утешения от матери-природы!» (С. 354–355).

Особый тип этносоциального маргинала дальневосточного фронта представляет *русский, обретающийся в стане хунхузов*: «Это был один из типов, часто встречающихся теперь в Маньчжурии. Спасаясь от справедливой кары закона, люди эти бегут к хунхузам и предлагают им свои услуги. Не имея ничего святого на земле, не веря ни в добро, ни в зло, руководясь исключительно злою преступною волей, они иногда бывают полезны хунхузам в сношениях с русскими, но, надо отдать справедливость китайским разбойникам, они ненавидят их не только как представителей белой расы, но и как людей, способных на всякое гнусное и позорное дело ради наживы. Не доверяя им, китайцы их только терпят, когда видят в них хотя малейшую пользу для себя, и при удобном случае убивают. Несмотря на низкую степень нравственности, хунхузы стоят выше этих подонков культурного общества»²⁸. Именно ему поручает хунхуз Ван-Фа-тин кражу маленького мальчика – сына русской женщины, расположения которой он решил добиться любой ценой. Мальчик доверчиво уходит с русским. И именно потому совершается впоследствии вся цепь тяжёлых преступлений, в числе которых и смерть этого Ивана, и гибель невинного мальчугана.

Однако, сколь бы гнусными не выглядели поступки русского хунхуза, согласившегося на сделку и укравшего мальчика, в критический момент непостижимый для иностранца *русский национальный характер* даёт о себе знать. Русский хунхуз успевает привязаться к несчастному ребёнку, забота о нём вытесняет все корыстные чувства. Писатель испытывает русского и китайца в ситуации, связанной с соблазном получить выкуп за украденного ребенка. Он выделяет коренные отличия русской и китайской ментальности. Китаец-зверолов был уверен, «что Иван, услышав о большой денежной награде за ребёнка, изменил первоначальному плану и сам захотел получить эту награду, не зная, конечно, что Ивану совершенно было неизвестно об обещанной награде. У китайца и в мыслях не могло быть предположения, что Иваном в данном случае руководило сердце, простое, бесхитростное сердце русского человека. Для китайца совершенно непонятны некоторые движения души человеческой, как-то: великодушие, самопожертвование и бескорыстие, свойственные в высокой степени представителям арийской расы. У монгольских народов своё мировоззрение, своя специфическая нравственная этика, не поддающаяся поверхностному анализу европейца и совершенно ему непонятная.

Материалистический взгляд на всё окружающее, благодаря физиологическим особенностям и окружающей обстановке, отчасти под влиянием учения Конфуция, выработался у этого народа веками и создал особую нацию, стойкую и крепкую, но чуждую поэзии и ярких колоритных красок» (С. 422).

Не случайно писатель отмечает особенное влияние конфуцианства на морально-этическую систему китайцев. Китаец-зверолов убивает русского хунхуза (обдуманно и деловито, топором отсекая тому голову), а потом справляет молитву: «Подойдя к божнице, устроенной вблизи фанзы под гигантским стволом кедра, зверолов поставил на алтарике перед изображением *Конфуция* две курительные ароматные свечи, зажгёт их спичками, вынутыми из кармана брюк Ивана, стал на колени и начал молиться:

– Благодарю тебя, всевышний, могучий Лао-цзы, что помог мне, бедному зверолову, уничтожить одного *белого дьявола* и отобрать у него дитя, за которое ты мне ещё раз поможешь взять много, много русских денег. Благодарю и тебя, *грозный дух гор и лесов*, не оставляющий меня, слабого и несчастного китайца, своими милостями. Пусть будет то, что должно быть! То, что написано кровью в книге судеб, исполнится! – произнеся эти слова, китаец встал и, ударив деревянным молоточком по чугунному колоколу, висевшему над крышей божницы, вышел из-под навеса и скрылся в дверях фанзы.

Металлический звук колокола глухо зарокотал и, вибрируя на одной басовой ноте, замер в далёких тайниках дремучего леса. Ему ответил с вершины кедра филин-пугач, и хохот его, напоминавший человеческий, раздался внезапно в тишине ночной, встревожив далёкое горное эхо» (С. 324–325) (курсив мой. – А.З.).

Смешав в одном тексте Конфуция, ЛаоЦзы и Духа Гор и Лесов, Байков вовсе не ошибся – именно в таком синкретическом единстве и существовали в сознании китайца-таёжника эти великие духовные наставники и духи природы, как исторически в китайской религиозной картине мира уживаются буддизм, даосизм, конфуцианство и местные верования.

В условиях тесных контактов столь разных этносов незнание чужих устоев и, пусть невольное, небрежение ими способно обернуться трагедией. Фатальному столкновению двух этнических типов религиозного и этического сознания на территории дальневосточного фронта посвящён рассказ «Страшная месть»²⁹. Тематически сюжет развивается на натуралистическом и этнографическом материале, посвящённом соколиной охоте у маньчжуров³⁰.

Культ птиц на Северо-востоке Китая – одна из древнейших религиозных традиций ещё со времен неолита (2–5 тысяч лет до н.э.). В работе известного китайского археолога и религиоведа Ван Юйлана есть сведения о том, что «в местечке Синькайлю рядом с озером Синькайху провинции Хэйлуцзян обнаружена голова орла, выполненная резьбой по кости, а рядом – керамическая фигура головы человека. <...> Эти фигуры – свидетельства древних религиозных традиций и высокого культурного развития народов, населяющих Северо-восток Китая в тот период»³¹. Следовательно, «в Северо-восточном Китае культ птиц как форма тотемизма существует уже 7000 лет»³².

Некоторые учёные считают, что соколиная охота получила развитие у чжурчжэней (10–15 вв.), затем органично была усвоена маньчжурами. Ван Юйлан выделяет отдельно культ орла, культ сороки и культ лебедя, бытующие долгое время у маньчжур. Однако и соколиная охота с давних пор была весьма популярной и в маньчжурских, и в знатных китайских семьях («Истории династии Поздняя Хань», 25–220 гг. до н.э.). Весьма важно, что «зарождение *культула птиц* и *культула дракона* произошло почти одновременно»³³. А в эпоху маньчжурской династии Цин придёт новый взлёт популярности соколиной охоты и охоты с ловчими птицами, что не только засвидетельствовано не только в хрониках, но и отражено в знаменитых стихах³⁴. Особое значение соколиная охота приобретает в это время на Северо-востоке Китая. Вполне вероятно, что в синкретических верованиях жителей дальневосточного фронта культ Владыки Леса и Гор (Дракона) иногда совмещался с культом отдельных птиц.

В очерке «Звероловство» Байков напишет: «Во времена глубокой древности, когда маньчжуры бродили ещё по лесам под именем “ниуче”³⁵, главным их занятием были охота и звероловство. Многие народы этого племени до сих пор остались бродячими звероловами, как солоны, дауры, гольды, манегры, орочёны. <...> Охота доселе ещё считается у маньчжуров своего рода *религиозным актом*. В честь

Религия и культура

бога охоты промышленники-буддисты воздвигают на высоких горных перевалах и в диких лесах кумирни, где совершаются курения благовонных свечей и приносятся бескровные жертвы перед началом и по окончании счастливого промысла. Охотники-шаманисты приносят жертвы, состоящие из петухов, и совершают заклинания в священных рощах, под сенью вековых лиственниц и дубов» (С. 57) (курсив мой. – А.З.).



Илл. 6. Сокольники провинции Цзилинь.
Северо-Восточный Китай

В рассказе «Страшная месть» Н.А. Байков соединил по-настоящему уникальный этнографический и религиоведческий материал в художественном континууме. Он запечатлевает все нюансы древнего ритуала охоты: от торжественного выезда всадников до финального момента, когда сокол приносит добычу (лебедя) своему хозяину. Писатель обращает внимание на традиционное ритуальное одеяние маньчжура (он тоже поначалу именуется китайцем), необходимое для соколиной охоты: «Китаец, ехавший впереди на прекрасном белом иноходце, одет был в синюю шелковую курму и меховую рысью шапку. Широкое медно-красное лицо его, с узкими щелевидными глазами, было бесстрастно, но в глубоких чёрных зрачках его таился огонь страсти и неудержимого азарта» (С. 464) (Илл. 6).

Повествователь фиксирует совмещение в сознании маньчжура религиозных и духовных традиций – культа предков и древнего тотемизма: «Как сына любил старик своего сокола. Три года тому назад он сам добыл его из гнезда, сам выходил его из гнезда, сам выходил его и выучил. Много труда положил старый охотник. Сокол знал своего хозяина и издали прилетал на его зов» (С. 464).

Маркером глубины этой особой религиозности становится фронтальное столкновение двух типов этнокультурного сознания. Невольным антагонистом маньчжур здесь выступает «русский охотник Сомов, приехавший из Харбина поохотиться на фазанов в знаменитых угодьях долины реки Мидиан-хэ». Этот русский «лаовай», не задумываясь, стреляет в охотящегося на фазана сокола. Убийство сокола русским охотником-невежей – кульминационный момент повествования: «Возле убитого фазана лежал на боку смертельно раненный сокол; жёлтые глаза его сверкали и дико озирались на столпившихся вокруг него людей» (С. 465).

Пей-чан, «как безумный, схватил птицу на руки, стараясь рассмотреть его рану»: «– Кончено! – произнес он, спрятав птицу в свой широкий рукав, и так выразительно посмотрел на сконфуженного русского охотника, что последний долго не мог отделаться от жуткого, гнетущего чувства».

– Ничего, ничего, ходя! – оправдывался он. – Ты достанешь себе другого ястреба. Вон сколько их летает на воле. У нас даже награду дают за битого хищника» (С. 465).

Беда русского в том, что он отправляется в чужой мир, «не зная ни местных условий жизни, ни обычаев». Нанеся смертельную обиду маньчжур, русский охотник даже не догадывается об этом. Убив друга и любимца Пей-чана, Сомов как ни в чём ни бывало просится к тому на ночлег. Примечательно, что под стать поведению русского охотника и манеры его собаки: «Жук еле волочил ноги, и видя, что хозяин дальше не пойдёт, разлёгся посреди двора, не обратив внимания на китайских псов, встретивших его не совсем дружелюбно» (С. 466).

Среди священных птиц, почитаемых маньчжурами, важное место занимал культ сороки, вороны, орла, трясогузки, кречета, ястреба и сокола, образы этих птиц использовались в шаманских обрядах³⁶. Когда дух одного из таких *вэчэку* «“вселялся” в шамана, тот превращался в это животное, начинал подражать ему своими движениями и жестами. В особых случаях душа самого шамана могла “вселиться” в животное, духом которого он владел»³⁷. Синкретические анимистические и тотемические представления жителей дальневосточного фронта (маньчжуров и китайцев) находят отражение в описании Пей-чана, который в скорби своей практически перевоплощается в хищную птицу: «Все обитатели хутора спали, кроме старика хозяина, он долго неподвижно сидел у своего прадедовского очага с трубкой во рту и думал свою тяжёлую думу. Труп убитого сокола, уже окоченевший, лежал перед ним на канах. Лицо старика было бесстрастно, но в диких, безумных глазах искрились красноватые огоньки неукротимой злобы, или то отражался огонь тлевших угольев на каменном низком очаге. Худые крючковатые пальцы, с длинными, серповидными ногтями, напоминали лапы хищной птицы, и сам Пей-чан всей своей фигурой походил на старого горного коршуна» (С. 468).

В маньчжурских шаманских обрядах перья птиц играют сакральное значение. Пей-чан совершает молитву духу сокола: «Под развесистым старым вязом стояла небольшая деревянная кумирня. Подойдя к ней, старик выдернул из крыла сокола большое маховое перо, поднял его кверху и воткнул в священный пепел алтарика, произнося какие-то заклинания. В ближайших приречных кустах завыл голодный волк, ему ответил другой из дубового леса. Где-то на дальнем хуторе залаяли собаки» (С. 468). Получив одобрение у духов природы, Пей-чан обрекает на гибель русского лаовая³⁸. Добро и зло – те категории, что применительно к иноплеменникам, «белам дьяволам», «ламозам» в сознании маньчжуров и китайцев имеют относительное значение. А в данной ситуации, когда речь идёт о поругании «белолицым дьяволом» святыни, тотемного животного, *вэчэку*, эти категории не действительны вообще: Пей-чан приносит кровавую жертву Духу Леса и Гор – сжигает Сомова и его собаку заживо в своей фанзе: «Затворив плотно дверь и подперев её колом, старик отошёл к кумирне, стал на колени, воздел руки к тёмному небу и начал молиться своему таинственному, зловещему богу», а в это время «сон русского охотника незаметно переходил в непробудный вечный сон смерти» (С. 468).

Маньчжур, очевидно, не только владеет шаманскими практиками, но и сам способен к оборотничеству: он то становится похож на птицу, то разговаривает с волками, то, задумав страшную месть, «тихо, как тигр, проскользнул в свою фанзу, откуда вынес бутылку с керосином и спички». Совершив кровавую жертву, Пей-чан перевоплощается в злого духа: «Пей-чан стоял невдалеке, любуясь делом своих рук. Освещённый красноватым заревом пожара, он напоминал злого духа, вышедшего из огненной глубины преисподней.

Зловещая дьявольская усмешка кривила беззубый рот старика; в диких, безумных глазах его горели кроваво-красные огоньки» (С. 469); он до того страшен, что даже «пустынные волки, испуганные необычным светом, прекратили вой и скрылись в соседних горах».

В книге Н.А. Байкова «В горах и лесах Маньчжурии» находят воплощение анимистические, тотемистические и антропоморфические черты религиозного синкретизма жителей дальневосточного фронта. Потому в ней в разных дискурсивных воплощениях прозвучит и тема чудодейственного корня – *женьшеня*. В натуралистическом очерке «Звероловство» «дженъ-шеню» будет посвящено всего два абзаца, даны его разные именованья на маньчжурском и китайском языках, научное определение, подробно описан внешний вид, условия произрастания: «Растение это любит чернозёмную почву, не выносит жгучих солнечных лучей и растёт исключительно в глубоких, тёмных и сырых падах, в тени непроницаемых густых зарослей (и т.д.)» (С. 57).

А завершит более чем 400-страничный труд Байкова оригинальный авантюрный рассказ «Корень жизни», в котором в полной мере будет реализована мифологическая сюжетика, присущая женьшеню в сознании фронтальных жителей. Завязка рассказа – нахождение корня двумя женьшеньщиками, стариком Лу-фан-бинем и его племянником Ван-ли-саном. Далее следует подробное научнообразное описание

женьшеня, даются его названия на китайском, маньчжурском и японском языках, указываются места произрастания, перечисляются трудности помысла, целебные свойства «корешка». Отдельный абзац посвящён женьшеньщикам: «Опытный глаз по внешности сразу отличит искателя женьшеня в пестрой толпе маньчжуров и китайцев. Сухой, тренированный в ходьбе по горам, крепкий и жилистый, с суровым обветренным лицом, сутулый, одетый в синий оборванный костюм и остроконечную шапку, с берестяной котомкой за плечами и железной лопаточкой за широким поясом, – он заметно выделяется среди пестрой восточной толпы» (С. 508).

Однако натуралист лишь ненадолго внедряется в повествование, которое далее развивается по законам авантюрного жанра. В центре повествования – судьба корня, реализацией мифологических представлений о нём движется сюжет. В качестве завязки поведена устами старого женьшеньщика одна из примет, связанных с почитанием корня: «Первый корень продавать нельзя, <...> иначе это будет первый и последний! Такова примета! Свой первый корень по обычаю я сжёг и пеплом его посыпал алтарь кумирни, стоявший тогда на большом перевале Чань-Бо-Шаня» (С. 511).

Но уже по пути к «цветущему» женьшеню унесён будет тигром юный Ванли-сан: «Струсил мальчишка и не пошёл за мной! Великий дух разгневался и пожрал его, а цветок превратился в гнилой пень!», – решает для себя Лу-фан-бинь (С. 514). Сам же он схвачен хунхузами и умирает от пыток, так и не раскрыв место хранения корней – большого и поменьше. Хунхузов, наконец, нашедших корни, трое. Один в результате убит подельниками, так как хотел сбежать с добычей, из оставшихся двоих один, предводитель Ван-до, убивает своего приятеля и отправляется с драгоценными корнями в Посьет. По дороге во Владивосток его джонка не справляется с бурей. Ван-до гибнет, а тело хунхуза и спрятанные в одежде корешки волны выбрасывают на берег, где они оказываются найдены семьёй бедного корейца.

Финал рассказа символически умиротворяющ – корень достаётся тем, кто чист душой. Песней счастливого корейца заканчивается повествование о корне жизни и заканчивается книга «В горах и лесах Маньчжурии».

Новелла, посвящённая женьшеню – мифологическому апеллятиву Духа Леса и Гор, – подводит своеобразный итог натуралистическим, этнографическим и этнорелигиозным наблюдениям Байкова, развиваемым в каждом очерке и рассказе книги «В горах и лесах Маньчжурии». Байков не был знаком с этнологическими и этнографическими теориями, которые будут развиты и определены несколько позже. Его этнографизм носит зачастую стихийный характер, но в таком подходе и заключена ценность его первой книги. Мифологические представления жителей тайги, создание этнокультурного, этнорелигиозного и социокультурного облика её обитателей – порою независимо от этнических корней, наконец, проникновение в корни национальных характеров китайцев и русских, подспудное выделение черт, сближающих эти этнопсихологические типы и разделяющие их, – действительная заслуга русского писателя и учёного Николая Аполлоновича Байкова. В каждом рассказе он подчёркивает непреложность для жителей дальневосточного фронта Закона тайги. Знание этого закона и уважение к чужим традициям особым образом обеспечивает адаптационные способности человека фронта в суровых условиях, успешность // не успешность его этнокультурных и этнорелигиозных контактов.

Библиографический список

1. Аниховский С.Э., Болотин Д.П., Забияко А.П., Пан Т.А. «Маньчжурский клин»: история, народы, религии / Под общ. ред. А.П. Забияко. – Благовещенск: Амурский гос. университет, 2005. – С. 137–169.
2. Аниховский С.Э., Забияко А.П., Воронкова Е.А., Кобызов Р.А., Забияко А.А. Эвенки Приамурья: Оленья тропа истории и культуры. – Благовещенск: Издательская компания «РИО», 2012. – С. 270–364.
3. Байков Н.А. В горах и лесах Маньчжурии: очерки; Тигрица: повесть. – Владивосток: Рубеж, 2011. – С. 384.
4. Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. – М.: Вост. лит., 2006. Т. 2. Мифология. Религия / Ред. М.Л. Титаренко и др. – 2007. – 869 с.
5. Забияко А.А., Забияко А.П., Левашко С.С., Хисамутдинов А.А. Русский Харбин: опыт

- жизнестроительства в условиях дальневосточного фронта (монография). – Благовещенск: Амурский гос. университет, 2015. – 502 с.
6. Забияко А.А. Мифология дальневосточного фронта в сознании писателей-эмигрантов // Религиоведение. – 2011. – № 2. – С. 154–170.
7. Забияко А.А. Художественная этнография Дальнего Востока: советский и эмигрантский текст // Традиционная культура Востока Азии. – Вып. 7. – Благовещенск: Амурский гос. университет, 2014. – С. 270–290.
8. Забияко А.П., Кобызов Р.А., Понкратова Л.А. Русские и китайцы: этномиграционные процессы на Дальнем Востоке. – Благовещенск: Амурский гос. университет, 2009. – С. 9–35.
9. Литература русских эмигрантов в Китае: В 10 т. / Собирает оригиналы, главный составитель, шеф-редактор Ли Янлен. – Пекин, 2005.
10. Окладников А.П., Мазин А.И. Писаницы реки Олёкмы и Верхнего Приамурья. – Новосибирск: Наука, 1976. – 188 с.
11. Shirokogoroff S.M. Psychomental Complex of the Tungus. – London: Kegan Paul, Trench, Trubner, 1935. – 450 p.
12. Wang Yulang. Shenmi de Dongbei lishi yu wenhua. – Haerbin, Heilongjiang renmin chubanshe, 2011. – 267 p.
13. Williams C.A.S. Chinese symbolism and art motifs. – Tokyo, Rutland, Singapore: Tuttle Publishing, 2006. – 448 p.

¹ Подробнее о творчестве Н.А. Байкова: Ким Рехо. Байков // Литература русского зарубежья. 1920–1940. Вып. 2. – М., 1999. – С. 270–297; Ким Е. По белу свету (Николай Байков. Судьба и творчество) // Байков Н.А. Великий Ван: Повесть; Чёрный капитан: Роман. – Владивосток, 2009. – С. 5–52; Хисамудинов А.А. В лесах Маньчжурии (К 125-летию Н.А. Байкова) // Проблемы Дальнего Востока. – 1997. – № 5. – С. 120–125 и др.

² Байков Н. Заветы Пржевальского (Тайга шумит) // Литература русских эмигрантов в Китае: В 10 т. / Собирает оригиналы, главный составитель, шеф-редактор Ли Янлен. – Пекин, 2005. Т. 3. Соната над Хинганом. – С. 81–85. Н.М. Пржевальский подарил юному Байкову свою книгу с дарственной надписью «Путешествие в Уссурийском крае. 1867–1869». Книгу писатель пронёс через всю жизнь.

³ Байков Н. Воспоминания о Менделееве (У костра) // Литература русских эмигрантов в Китае: В 10 т. Указ. изд. Т. 3. Соната над Хинганом. – С. 235–241.

⁴ ОИМК (Общество Изучения Маньчжурского Края). О нём: Хисамудинов А.А. Изучение Китая русскими исследователями // Забияко А.А., Забияко А.П., Лешошко С.С., Хисамудинов А.А., Русский Харбин: опыт жизнестроительства в условиях дальневосточного фронта (монография). – Благовещенск: Амурский гос. университет, 2015. – С. 99–141.

⁵ Ким Е. Из переписки Н.А. Байкова и В.К. Арсеньева // Рубеж. Тихоокеанский альманах, 2011. – № 11 (873). – С. 294–299.

⁶ Об этом: Забияко А.А. Художественная этнография Дальнего Востока: советский и эмигрантский текст // Традиционная культура Востока Азии. Вып. 7. – Благовещенск: Амурский госуниверситет, 2014. – С. 270–290

⁷ Об этом: Аниховский С.Э., Забияко А.П., Воронкова Е.А., Кобызов Р.А., Забияко А.А. Эвенки Приамурья: Оленяя тропа истории и культуры. – Благовещенск: Издательская компания «РИО», 2012. – С. 270–364; Забияко А.А., Левченко А.А. Художественная этнография В. Марта: дальневосточный период // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. – 2014. – № 4. – С. 150–165; Забияко А.А. Дальневосточный фронт в художественном сознании русских эмигрантов // Забияко А.А., Забияко А.П., Лешошко С.С., Хисамудинов А.А. Русский Харбин: опыт жизнестроительства в условиях дальневосточного фронта (монография). Указ.изд. – С. 141–336.

⁸ Забияко А.П. Русские в условиях дальневосточного фронта: этнический опыт XVII – начала XX вв. // Забияко А.П., Кобызов Р.А., Понкратова Л.А. Русские и китайцы: этномиграционные процессы на Дальнем Востоке. – Благовещенск: Амурский гос. университет, 2009. – С. 9–35.

⁹ Забияко А.А. Мифология дальневосточного фронта в сознании писателей-эмигрантов // Религиоведение. – 2011. – № 2. – С. 154–170.

¹⁰ Например: «Звероводство в Маньчжурии» (1903), «В Маньчжурии» (1904), «Фауна и флора» (1905), «Охота у горы Маоэршань» (1907), «По тигровым следам» (1907), «Змеи и их приручение» (1911) и др.

¹¹ Сентянина Е. Харбинские писатели и поэты // Рубеж. – 1940. – № 24. Имеется в виду журнал «Нива».

¹² Разумеется, у Байкова были предшественники: Н.М. Пржевальский, А.В. Елисейев, С.В. Максимов, Д.И. Стахеев. Их влияние на творчество Н.А. Байкова – предмет отдельного исследования.

¹³ Забияко А.П. Русские в условиях дальневосточного фронта: этнический опыт XVII – начала XX вв. // Указ.изд. – С. 9–35.

¹⁴ Байков Н.А. Ланцепупы // Байков Н.А. У костра. Литература русских эмигрантов в Китае: В 10 т. Т. 3. Соната над Хинганом. Указ. изд. – С. 170–174.

¹⁵ Байков Н.А. Любовь хунгуза // Байков Н.А. В горах и лесах Маньчжурии: очерки; Тигрица: повесть. – Владивосток: Рубеж, 2011. – С. 384. Далее цитаты из этой книги будут приведены по данному изданию с указанием страниц в тексте.

- ¹⁶ Байков Н.А. Записки замурца. Воспоминания // Россияне в Азии. – 1997. – № 4. – С. 116–119.
- ¹⁷ Ким Е. По белу свету. (Николай Байков. Судьба и творчество) // Байков Н.А. Великий Ван: Повесть; Чёрный капитан: Роман. Указ. изд. – С. 36.
- ¹⁸ Об этом: Забияко А.А. Фронтальная идентичность от Вампу до Сунгари // Забияко А.А., Забияко А.П., Лешошко С.С., Хисамутдинов А.А. Русский Харбин: опыт жизнестроительства в условиях дальневосточного фронта (монография). Указ. изд. – С. 336–360.
- ¹⁹ Речь идёт о Гуань-ди (Гуань-гуне, ГуанЮе) – в китайской народной мифологии и позднем официальном культе божеству войны, а также военному божеству богатства. Ему приписывали способность отращивать демонов. Равно как и Конфуций, получил титул «шэн» («совершенномудрый», «святой»). Его чтит и буддисты, и даосы, и конфуцианцы, и простые крестьяне, исповедовавшие своеобразную синкретическую религию, соединявшую все эти три учения с архаическими местными верованиями. Культ Гуань-ди был популярен и у маньчжуров, и у монголов. Особую магическую роль прорицателя приписывали Гуань-ди гадатели // Рифтин Б.Л. Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. – М.: Вост. лит., 2006. – Т. 2. Мифология. Религия / ред. М.Л. Титаренко и др. – 2007. – С. 421–422.
- ²⁰ Williams C.A.S. Chinese symbolism and art motifs. Tokyo–Rutland–Singapore: Tuttle Publishing, 2006. – P. 347–348.
- ²¹ Окладников А.П., Мазин А.И. Писаницы реки Олёкмы и Верхнего Приамурья. – Новосибирск: Наука, 1976. – С. 103.
- ²² Shirokogoroff S.M. Psychomental Complex of the Tungus. – London, 1935. – P. 153, 174.
- ²³ С.Э. Аниховский, Забияко А.П., Е.А. Воронкова, Р.А. Кобызов, А.А. Забияко. Эвенки Приамурья: Оленная тропа истории и культуры. – Благовещенск: Издательская компания «РИО», 2012. – С. 160–161.
- ²⁴ Байков Н.А. Тигрица // Байков Н.А. В горах и лесах Маньчжурии. Указ. изд. – С. 540.
- ²⁵ Об этом: Забияко А.А. От научных изысканий к художественной этнографии: В.К. Арсеньев, П.В. Шкуркин, Н.А. Байков // Забияко А.А., Забияко А.П., Лешошко С.С., Хисамутдинов А.А., Русский Харбин: опыт жизнестроительства в условиях дальневосточного фронта (монография). – Благовещенск: Амурский гос. университет, 2015. – С. 242–283.
- ²⁶ *Траппер* (англ. *trapper* – «ловушка») – охотник на пушных зверей в Северной Америке. Охота на пушных зверей была особенно развита в Северной Америке с начала её освоения европейцами и до XIX века, так как мех был одним из основных предметов торговли и экспорта. Хотя охота на пушных зверей считается профессией, почти ни для кого из трапперов это не было единственным источником дохода. Это обусловлено сезонностью охоты, конкуренцией более дешёвого меха домашних животных и редкостью животных с ценным мехом.
- ²⁷ *Манза* – специфическое именование русскими китайцев и маньчжуров на территории Приморья и Уссурийского края до революции.
- ²⁸ Байков Н.А. Любовь хунхуза // Байков Н.А. В горах и лесах Маньчжурии. – С. 388.
- ²⁹ Там же. – С. 461–469.
- ³⁰ В конце 20-х гг. Н.А. Байков продолжит свои наблюдения и изыскания – например, уже для русских харбинцев под псевдонимом «Забайкалец» он напишет очерк о мукденских сокольниках // Забайкалец (Н.А. Байков). Соколина охота в Китае // Рубеж. – 1929. – № 48. – Фот.
- ³¹ Wang Yulang. Shenmi de Dongbei lishi yu wenhua. – Haerbin, Heilongjiang renmin chubanshe, 2011. (Ван Юйлан. Загадочная история и культура Дунбэй. – Харбин: Народное изд-во Хэйлунцзян, 2011.) (王禹浪: 《神秘的东北历史与文化》, 哈尔滨: 黑龙江人民出版社, 2011年. С. 41–49).
- ³² Wang Yulang. Shenmi de Dongbei lishi yu wenhua. Указ. изд. С. 45.
- ³³ Там же.
- ³⁴ Там же. С. 46.
- ³⁵ Имеется в виду этноним «нюйчжень», «нюйчжи» (кит.трад. 女真, упр. 女真, пиньинь: nǚzhēn), употребляемый по отношению к чжурчженям.
- ³⁶ Аниховский С.Э., Болотин Д.П., Забияко А.П., Пан Т.А. «Маньчжурский клин»: история, народы, религии. Под общ. ред. А.П. Забияко. – Благовещенск, 2005. С. 137–169.
- ³⁷ Руднев А. Новые данные по живой маньчжурской речи и шаманству. Записки Восточного отделения Русского археологического общества. Т. 21. В. 1. – СПб., 1912. С. 47–82.
- ³⁸ *Лаовай* (кит., букв. – старина-иностранец; пренебр.) – «иностранец простак, невежа-иностранец».

References

1. Kim Reho. *Literatura russkogo zarubezh'ya* [Literature of Russian Expatriate Community]. Vol. 2. Moscow, 1999, pp. 270–297.
2. Baykov. N.A. *Chyernyy kapitan* [Black Captain]. Vladivostok, 2009, pp. 5–52.
3. Khisamutdinov A.A. *Problemy Dal'nego Vostoka* [Problems in the Far East Region]. 1997, No. 5, pp. 120–125.
4. Baykov N. *Literatura russkikh emigrantov v Kitae* [Literature of the Russian Emigrants in China]. Ed. by Li Yangleng. Beijing, 2005, Vol. 3, pp. 81–85.
5. Baykov N.A. *Literatura russkikh emigrantov v Kitae* [Literature of the Russian Emigrants in China]. Ed. by Li Yangleng. Beijing, 2005, Vol. 3, pp. 235–241.
6. Khisamutdinov A.A. *Russkiy Kharbin: opyt zhiznestroitel'stva v usloviyakh dal'nevostochnogo frontira* [Russian Harbin: An Experience of Living in the Far Eastern Frontier]. Blagoveschensk, Amurskiy gos. universitet, 2015, pp. 99–141.
7. Kim E. Rubezh. *Tikhookeanskiy al'manakh* [Frontier. Pacific Almanac]. 2011, No. 11 (873), pp. 294–299.

8. Zabiyaiko A.A. *Traditsionnaya kul'tura Vostoka Azii* [Traditional Culture of East Asia]. Vol. 7. Blagoveschensk, Amurskiy gosuniversitet, 2014, pp. 270–290
9. Anikhovskiy S.E., Zabiyaiko A.P., Voronkova E.A., Kobyzov R.A., Zabiyaiko A.A. *Evenki Priamur'ya: Olennaya tropa istorii i kul'tury* [The Amur Evenks: Reindeer Pathway of History and Culture]. Blagoveschensk, Izdatel'skaya kompaniya «RIO», 2012, pp. 270–364.
10. Zabiyaiko A.A., Levchenko A.A. *Gumanitarnye issledovaniya v Vostochnoy Sibiri i na Dal'nem Vostoke* [Studies in the Humanities in Eastern Siberia and the Far East]. 2014, No. 4, pp. 150–165.
11. Zabiyaiko A.A. *Russkiy Kharbin: opyt zhiznestroitel'stva v usloviyakh dal'nevostochnogo frontira* [Russian Harbin: An Experience of Living in the Far Eastern Frontier]. Blagoveschensk, Amurskiy gos. universitet, 2015, pp. 141–336.
12. Zabiyaiko A.P. *Russkie i kitaytsy: etnomigratsionnye protsessy na Dal'nem Vostoke* [Russians and Chinese: Ethnic and Migration Processes in the Far East]. Blagoveschensk, Amurskiy gos. universitet, 2009, pp. 9–35.
13. Zabiyaiko A.A. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2011, No. 2, pp. 154–170.
14. Sentyanina E. *Rubezh* [Frontier]. 1940, No. 24.
15. Zabiyaiko A.P. *Russkiy Kharbin: opyt zhiznestroitel'stva v usloviyakh dal'nevostochnogo frontira* [Russian Harbin: An Experience of Living in the Far Eastern Frontier]. Blagoveschensk, Amurskiy gos. universitet, 2015, pp. 9–35.
16. Baykov N.A. *Literatura russkikh emigrantov v Kitae* [Literature of the Russian Emigrants in China]. Ed. by Li Yangleng. Beijing, 2005, Vol. 3, pp. 170–174.
17. Baykov N.A. *V gorakh i lesakh Man'chzhurii: ocherki* [In the Mountains and Forests of Manchuria: Essays.]. Vladivostok, Rubezh, 2011, P. 384.
18. Baykov N.A. *Rossiyane v Azii* [Russians in Asia]. 1997, No. 4, pp. 116–119.
19. Kim E. Baykov N.A. *Velikiy Van: Povest'; Chyernyy kapitan: Roman* [Baykov N.A. The Great Wang: A Story. Black Captain: A Novel]. Vladivostok, 2009, P. 36.
20. Zabiyaiko A.A. *Russkiy Kharbin: opyt zhiznestroitel'stva v usloviyakh dal'nevostochnogo frontira* [Russian Harbin: An Experience of Living in the Far Eastern Frontier]. Blagoveschensk, Amurskiy gos. universitet, 2015, pp. 336–360.
21. Rifting B.L. *Dukhovnaya kul'tura Kitaya: entsiklopediya* [Spiritual Culture of China: Encyclopedia]. Moscow, Vostochnaya literatura, 2007, Vol. 2, pp. 421–422.
22. Williams C.A.S. *Chinese symbolism and art motifs*. Tokyo, Rutland, Singapore: Tuttle Publishing, 2006, pp. 347–348.
23. Okladnikov A.P., Mazin A.I. *Pisanitsy reki Olyekmy i Verkhnego Priamur'ya* [Rock Art of the Olekma and Upper Amur Region]. Novosibirsk, Nauka, 1976, P. 103.
24. Shirokogoroff S.M. *Psychomental Complex of the Tungus*. London, 1935, pp. 153, 174.
25. Anikhovskiy S.E., Zabiyaiko A.P., Voronkova E.A., Kobyzov R.A., Zabiyaiko A.A. *Evenki Priamur'ya: Olennaya tropa istorii i kul'tury* [The Amur Evenks: Reindeer Pathway of History and Culture]. Blagoveschensk, Izdatel'skaya kompaniya «RIO», 2012, pp. 160–161.
26. Baykov N.A. *V gorakh i lesakh Man'chzhurii: ocherki* [In the Mountains and Forests of Manchuria: Essays.]. Vladivostok, Rubezh, 2011, P. 540.
27. Zabiyaiko A.A. *Russkiy Kharbin: opyt zhiznestroitel'stva v usloviyakh dal'nevostochnogo frontira* [Russian Harbin: An Experience of Living in the Far Eastern Frontier]. Blagoveschensk, Amurskiy gos. universitet, 2015, pp. 242–283.
28. Baykov N.A. *V gorakh i lesakh Man'chzhurii: ocherki* [In the Mountains and Forests of Manchuria: Essays.]. Vladivostok, Rubezh, 2011, P. 388.
29. Baykov N.A. *V gorakh i lesakh Man'chzhurii: ocherki* [In the Mountains and Forests of Manchuria: Essays.]. Vladivostok, Rubezh, 2011, pp. 461–469.
30. Baykov N.A. *Rubezh* [Frontier]. 1929, No. 48.
31. Wang Yulang. *The Enigmatic History and Culture of Dongbei*. Harbin, Heilongjiang renmin chubanshe. 2011, pp. 41–49 (in Chin.).
32. Wang Yulang. *The Enigmatic History and Culture of Dongbei*. Harbin, Heilongjiang renmin chubanshe. 2011, P. 45 (in Chin.).
33. Wang Yulang. *The Enigmatic History and Culture of Dongbei*. Harbin, Heilongjiang renmin chubanshe. 2011, P. 45 (in Chin.).
34. Wang Yulang. *The Enigmatic History and Culture of Dongbei*. Harbin, Heilongjiang renmin chubanshe. 2011, P. 46 (in Chin.).
35. Anikhovskiy S.E., Bolotin D.P., Zabiyaiko A.P., Pan T.A. *«Man'chzhurskiy klin»: istoriya, narody, religii* [“Manchu wedge”: History, Peoples, Religion]. Ed. by A.P. Zabiyaiko. – Blagoveschensk, 2005, pp. 137–169.
36. Rudnev A. *Zapiski Vostochnogo otdeleniya Russkogo arkhelogicheskogo obshchestva* [Notes of the Eastern Branch of the Russian Archaeological Society]. Vol. 21, Part. 1. St. Petersburg, 1912, pp. 47–82.



Горожанкин М.А.



М.А. Горожанкин

Ниниан Сمارт: контуры биографии и интеллектуального портрета

Аннотация. Ниниан Смарт – один из крупнейших религиоведов XX в. Смарт был неутомимым путешественником и исследователем разных религиозных традиций. Его наследие составляет более 250 различных статей и монографий. Однако при всём влиянии, оказанном Смартом на религиоведение, в России его наследие пока мало изучено.

Ключевые слова: философия религии, религиоведение, культурный подход, мультидисциплинарный подход, феноменология

Родерик Ниниан Смарт родился в Кембридже, Англия, в семье шотландцев 6 мая 1927 года. Учился Смарт в Академии Глазго после назначения его отца профессором в Университете Глазго. И отец, и мать, которая любила стихи, оказали достаточно сильное влияние как на Ниниана, так и на его двух братьев, поощряли их интерес к знаниям, что, по-видимому, было веской причиной тому, что все братья в будущем стали профессорами в разных областях науки. После окончания учёбы Смарт вступает в британскую военную разведку (1945–1948) и отправляется изучать кантонский язык в Лондонский университет. Именно в эти годы Смарт впервые сталкивается с буддизмом во время своих командировок в Сингапур и Шри-Ланку. Позднее, в 1948 году, он поступает в Королевский колледж в Оксфорде, где пишет первую в послевоенные годы диссертацию по философии религии в Оксфорде, опубликованную под названием «Аргументация и вера: исследование религиозного дискурса, христианского и нехристианского» (1958).

Свою преподавательскую деятельность Смарт начинает в 1952 году в Университетском колледже Уэльса в городе Аберистуит. В 1961 он занимает первую свою профессорскую должность по теологии в Бирмингемском университете, а в 1967 году Смарт приглашают основать и возглавить кафедру религиоведения Университета Ланкастера. Под его руководством кафедра религиоведения Университета Ланкастера пришла к международному признанию, выпустила более двадцати докторов наук в области религиоведения и более сотни выпускников-магистрантов, которые преподают по всему миру. Ниниан Смарт некоторое время (1969–1972) работал помощником вице-канцлера. По прошествии лет ему было присвоено звание почётного профессора религиоведения Ланкастерского университета, а позднее, в 1989 – звание заслуженного профессора. За время своей преподавательской деятельности Ниниан Смарт возглавлял отделения религиоведения в университетах Лондона, Бирмингема, Санта Барбары и Ланкастера. Смарт семь раз получал звание почётного профессора: в университетах Глазго, Ланкастера, Мидлсекса, Шри-Ланка, Стерлинга, Университете Лойолы, а также в Королевском колледже в Оксфорде. Помимо чтения различных лекционных курсов в Йеле, Кейптауне, Гонконге, Принстоне, Смарт сотрудничал с телеканалом ВВС, результатом чего стал документальный сериал о религиях мира – «Долгий поиск».

Совместно с несколькими своими британскими коллегами Смарт основал международный журнал «Религия: журнал о религии и религиях», который до сих пор редактируется учёными Калифорнии и Ланкастера. За свою жизнь Ниниан Смарт много путешествовал, посещал конференции и читал множество лекций.

Друзья отзывались о нём как о человеке, который любил свою семью, дружеские вечеринки и беседы. Скончался Ниниан Смарт 29 января 2001 года.

Являясь очень плодотворным автором, Смарт писал на разные, связанные с исследованием религии темы. Его ранние работы в области философии религии затрагивали в первую очередь вопросы истины и диалога, которые Смарт совмещал с интересом к индуизму и буддизму. Наиболее ярким примером является его труд «Диалог религий» (*A Dialogue of Religions*), опубликованный в 1960 году¹. Это произведение представляет собой воображаемый диалог между представителями разных религиозных традиций (буддист Шри-Ланки, христианин, иудей, мусульманин, индуист и дзен-буддист) на темы перерождения, богопочитания, воплощения, спасения и многие другие. Позже, в других публикациях, Смарт развивает феноменологический, кросскультурный, мультидисциплинарный подход к изучению религиозных традиций. Также Ниниан Смарт утверждал, что для более ясного постижения религии и её анализа необходимо обратиться к изучению религии в «поле», что необходимо сближает религиоведение с социологией. Развивая тему религиозного образования и борясь за недогматический и поликонфессиональный, феноменологический подход к изучению религиозных традиций, Смарт впервые в книге «Светское образование и логика религии» (*Secular Education and the Logic of Religion*), опубликованной в 1968 году, представляет религию как систему, обладающую несколькими измерениями (асpekтами)². Впоследствии он развивает эту идею в ряде своих произведений, в том числе во введении к книге «Религии мира» (*The World's religions*), фрагмент перевода которого мы представляем ниже³. Более подробное рассмотрение этого подхода Ниниан Смарт проводит в книге «Измерения священного: анатомия мировых религий» (*Dimensions of the Sacred: An Anatomy of the World's Beliefs*), опубликованной в 1996 году⁴. Наибольшую известность Н. Смарту принесла рассчитанная на широкую читательскую и студенческую аудиторию книга «Религиозный опыт человечества» (*The Religious Experience of Mankind*), впервые опубликованная в 1969 году.

По мысли Н. Смарта, выделенные им измерения (доктринальное, мифическое, этическое, ритуальное, опытное, социальное и материальное) призваны описывать религии так, как они существуют, а не редуцировать их к происхождению и функциям. Какими бы ни были религии, будь то теистические или нетеистические, они обладают всеми этими измерениями. Измерения могут варьироваться, но присутствуют практически в каждой религии. Эти измерения Смарт разделяет на исторические и пара-исторические. Исторические могут быть изучены эмпирически, в то время как пара-исторические относятся к области веры и требуют диалога и участия в них. Выделяя эти измерения в структуре религиозных традиций, Ниниан Смарт, по всей видимости, стремится к «золотой середине» между пониманием религии как социального феномена и её теологической интерпретации как сакральной связи с Богом.

Ниниан Смарт оставил после себя многочисленное наследие, которое богато как содержанием, так и идеями. На Западе работам Смарта и заключённым в них идеям посвящены многие монографии, например, книга «*Religious Experience Buddhist, Christian, Hindu: A Critical Study of Ninian Smart's Interpretation of the Numinous and the Mystical*» («Религиозный опыт буддистов, христиан, индусов: критическое исследование интерпретации сверхъестественного и мистического Нинианом Смартом»)⁵, а также сборники статей и эссе, например, юбилейный сборник «*Aspects of Religion: Essays in Honour of Ninian Smart*» («Аспекты религии: очерки в честь Ниниана Смарта»)⁶, «*The Future of Religion: Postmodern Perspectives, Essays in Honour of Ninian Smart*» («Будущие религии: перспективы постмодерна, очерки в честь Ниниана Смарта»)⁷.

Несмотря на свой масштаб, наследие Ниниана Смарта пока слабо освещено в России. Среди работ, в которых раскрываются идеи Смарта, можно выделить публикации Ю.А. Кимелева⁸ и А.П. Забияко⁹, которые, пожалуй, первыми в российском религиоведении вскрыли значение трудов Н. Смарта и относительно полно описали его концепции. А.Н. Красников, обратившись к ранней работе Смарта «Религиозный опыт человечества», акцентировал внимание на «шестимерной модели религии», предложенной в этой книге английским исследователем религии¹⁰. Следует

Переводы

упоминать статью К.Н. Колкуновой «Ниниан Смарт и современное религиоведение»¹¹. Очень сжато характеризует теорию Смарта Ф.Н. Козырев в статье «Религия как предмет изучения: опыт построения феноменологической модели». Среди переводов трудов Смарта можно отметить, пожалуй, единственную статью «После Элиаде: будущие теории религии» в переводе К.Н. Колкуновой. Этот короткий список фактически завершает обзор российской литературы, посвящённую трудам Смарта. Мы, в свою очередь, надеемся, что представленный нами ниже перевод приоткроет дверь к наследию Смарта и послужит увеличению внимания российских религиоведов к столь значимой в этой области знания фигуры.

Библиографический список

1. Забияко А.П. Язычество: от религии крестьян до киберрелигии (статья третья) // Религиоведение. – 2007. – № 1. – С. 103–120.
2. Кимелев Ю.А. Религиоведческая концепция Н. Смарта // Проблемы культуры в современном религиоведении. – М., 1989. – С. 130–144.
3. Козырев Ф.Н. Религия как предмет изучения: опыт построения феноменологической модели // Вестник ОГУ. – 2006. – № 2, февраль. – Том 1. – С. 57–66.
4. Колкунова К.А. Ниниан Смарт и современное религиоведение // Религиоведческие исследования. – 2010. – № 3–4. – С. 137–142.
5. Красников А.Н. Методологические проблемы религиоведения: Учебное пособие. – М., 2007.
6. Kuruvachira J. Religious Experience Buddhist, Christian, Hindu: A Critical Study of Ninian Smart's Interpretation of the Numinous and the Mystical. New Delhi, 2004.
7. Lamb Christopher, Cohn-Sherbok Dan. The Future of Religion: Postmodern Perspectives, Essays in Honour of Ninian Smart. London, 1999.
8. Smart N. A Dialogue of Religions. London, 1960.
9. Smart N. Dimensions of the Sacred: An Anatomy of the World's Beliefs. London, Berkeley, 1996.
10. Smart N. Secular Education and the Logic of Religion. London, 1968.
11. Smart N. The World's Religions. Cambridge, 1989.
12. Smart N., Masefield P., Wiebe D. Aspects of Religion Essays in Honour of Ninian Smart. New York, 1994.

¹ Smart N. A Dialogue of Religions. London, 1960.

² Smart N. Secular Education and the Logic of Religion. London, 1968.

³ Smart N. The World's Religions. Cambridge, 1989.

⁴ Smart N. Dimensions of the Sacred: An Anatomy of the World's Beliefs. London, Berkeley, 1996.

⁵ Kuruvachira J. Religious Experience Buddhist, Christian, Hindu: A Critical Study of Ninian Smart's Interpretation of the Numinous and the Mystical. New Delhi, 2004.

⁶ Wiebe D. (eds.), Aspects of Religion: Essays in Honour of Ninian Smart. ic Publishers February 1, 1995.

⁷ Lamb, Christopher & Cohn-Sherbok, Dan. The Future of Religion: Postmodern Perspectives, Essays in Honour of Ninian Smart. New York, 1999.

⁸ Кимелев Ю.А. Религиоведческая концепция Н. Смарт // Проблемы культуры в современном религиоведении. – М., 1989. – С. 130–144.

⁹ Забияко А.П. Язычество: от религии крестьян до киберрелигии (статья третья) // Религиоведение. – 2007. – № 1. – С. 103–120.

¹⁰ Красников А.Н. Методологические проблемы религиоведения: Учебное пособие. – М., 2007. – С. 186.

¹¹ Колкунова К.А. Ниниан Смарт и современное религиоведение // Религиоведческие исследования. – 2010. – № 3–4. – С. 137–142.

References

1. Smart N. A Dialogue of Religions. SCM Pres, London, 1960.
2. Smart N. Secular Education and the Logic of Religion, Faber and Faber, London, 1968.
3. Smart N. The World's Religions, Cambridge University Press, Cambridge; Prentice-Hal, Englewood Cliffs, NJ, 1989.
4. Smart N. Dimensions of the Sacred: An Anatomy of the World's Beliefs, Harper Colins, London; University of California Pres, Berkeley, 1996.
5. Kuruvachira J. Religious Experience. Buddhist, Christian, Hindu: A Critical Study of Ninian Smart's Interpretation of the Numinous and the Mystical, Published by Intercultural Publications, New Delhi, India, 2004.

6. Wiebe D. (eds.), *Aspects of Religion: Essays in Honour of Ninian Smart*, Peter Lang International Academic Publishers February 1, 1995.
7. Lamb Christopher, Cohn-Sherbok Dan. *The Future of Religion: Postmodern Perspectives*, Essays in Honour of Ninian Smart, Published by Middlesex University Press, 1999.
8. Kimelev Ju.A. *Problemy kul'tury v sovremennom religiovedenii* [Problems of Culture in Contemporary Study of Religion]. Moscow, 1989, pp. 130–144.
9. Zabijako A.P. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2007, No. 1, pp. 103–120.
10. Krasnikov A.N. *Metodologicheskie problemy religiovedeniya* [Methodological Problems in Study of Religion]. Moscow, 2007, P. 18
11. Kolkunova K.A. *Religiovedcheskie issledovanija* [Researches on Religious Studies]. No. 3–4, 2010, pp. 137–142.

Фрагмент книги с небольшими сокращениями публикуется по изданию:
Smart N. The World's Religions. Cambridge, 1989.

Предисловие ко второму изданию

Данной книге было необходимо переиздание в первую очередь по причине распада Советского Союза и последовавшего за этим появления «новых» государств, находящихся под эгидой русифицированного коммунизма. Были и те, кто, находясь под сталинской рукой, вновь увидели проблеск свободы: страны Восточной Европы, включая Монголию. Коммунистическая система власти, установленная в Югославии И.Б. Тито, также растворилась в беспокойных и беспрерывно воюющих нациях. Все эти события изменили политический и религиозный ландшафт. Различные христианские течения, особенно стоит выделить католицизм в Польше, который сыграл решающую роль в распаде Советской империи, вновь возродились в Европе: на Кавказе это были различные течения православия и ислам; в Центральной Азии – также ислам, а в Монголии – буддизм. Даже иудаизм смог вернуться в Россию. Поэтому в данном издании мы потрудились отобразить эти события: последняя часть главы, касающаяся Восточной Европы и Советского Союза, была переработана.

Новая финальная глава (25-я) была составлена с целью отразить события XX века, который сейчас подходит к своему концу. Здесь учитывается и плюрализм (особенно второй половины XX века), и особо подчёркивается методика преподавания, посредством которой должны передаваться знания о религиозных и идеологических аспектах – в свободной манере, с умением слушателя поставить себя на место другого. Наконец, мы стали придавать значение тому, как должно понимать религиозное учение, а не описывать его ограниченно и догматично. Однако остаётся ещё слишком много религиозных людей, если их можно так назвать, для которых важнее догматизировать свою точку зрения, нежели разобраться в особенностях человеческого поведения или развитии каких-либо традиций и обычаев.

Религии являются замечательным источником для человечества. Но сейчас они вынуждены сосуществовать вместе, что продиктовано глобальной цивилизацией, покоящейся на гребне интернета и реактивных двигателей.

Главной темой остаётся то, как традиции отреагировали на приход новой эры, в особенности эры колониальной, когда каждая культура была вынуждена испытать сильнейшее потрясение.

Введение

Важность понимания других мировых мировоззрений

Понимание мировых религий и идеологий важно по трём причинам.

Во-первых, они являются важными компонентами многогранной череды экспериментов человечества в эпоху своего существования. Религии и идеи Древней Греции или цивилизации Майя достойны нашего внимания и рассмотрения, насколько это возможно, как часть великого наследия человеческой цивилизации. Вторая, ещё более важная причина, это тот факт, что для более полного понимания значений и ценностей различных культур в современном мире нам необходимо кое-что знать и о мировоззрениях, на которых они строятся. Для того, чтобы понять Средний Восток, необходимо знать об исламе, не говоря уже о христианстве и иудаизме; чтобы понять Японию, нужно взглянуть на наследие буддизма, синтоизма и конфуцианства. В-третьих, мы, как отдельные личности, можем стараться самостоятельно создать связную и удовлетворяющую нас картину мира, и для нас всегда будет представлять огромный интерес знакомство с идеями и принципами различных культур и цивилизаций. Для того, чтобы формировать какие-либо суждения о философии или образе жизни, нам нужно что-то, что можно было бы сравнить – христианскую эзотерику и индуистских йогинов, духовность хасидских евреев и буддистов махаяны. Существуют разные способы, с помощью которых отдельные культуры мира наполняют человеческую цивилизацию, поэтому нам не стоит пренебрегать теми религиями и идеологиями, которые пронизывают эти самые культуры.

В своём путешествии по мировым религиям нам не стоит воспринимать религию слишком узко (не стоит ограничивать определение религии узкими рамками). Важным для нас является определение секулярных идеологий как части истории человеческих мировоззрений. Было бы неестественно слишком категорично отделять эти идеологии от религии, отчасти потому, что они функционируют в обществе так же, как и религия, и ещё частично из-за того, что разграничение между религиями и секулярными убеждениями чисто западное, не дающее представление о том, каким образом иные культуры классифицируют человеческие ценности. По сути своей данная книга – это история идеалов и убеждений, повлиявших на человеческую историю.

Для того, чтобы понять суть религий и секулярных мировоззрений в их непосредственном (практическом) значении, нам необходимо включить воображение. Мы должны вжиться в роль тех, для кого важны подобные идеи и действия. Как гласит пословица американских индейцев: «Не суди человека, пока не пройдёшься в его мокасынах». Многие из этой книги будут полезно и содержательно, но, я также надеюсь, что сама книга сможет передать дух человеческих исканий и стремления к межкультурной коммуникации.

Однажды христианский теолог во время публичного обсуждения укорил меня в том, что я, среди всего прочего, рассматривал отношение буддистов к творению: «Стоит ли нам принимать во внимание буддизм, если он полностью несовместим с Евангелием, а христианское Евангелие – это единственное, что нам нужно?». Я считаю нецелесообразной подобную закрытость, а также вижу ограниченность знаний этого человека о силах, что пробуждают, дают жизнь человечеству и его составляющим. Тем не менее, я ловко ответил: «Должно быть, вы прочитали достаточно много, чтобы говорить о том, что буддизм несовместим с Евангелием».

Путешествие в иные народные верования и убеждения может оказаться поездкой на ваш соседний двор. Сегодня совместная жизнь совершенно разных людей в огромных городах является явлением абсолютно нормальным. В таких городах как Лондон, Нью-Йорк, Лос-Анджелес, Сидней, Сингапур, Франкфурт, Париж, может быть представлено целое множество разных религий и идеологий. Этот плюрализм «плодороден», так как каждая из традиций включает в себя большое количество форм: католики, православные, лютеране, баптисты, сунниты и шииты, мусульмане из Марокко, Индонезии и Египта; буддисты из Шри-Ланки, из Вьетнама и Кореи, как и англоязычные, т.д. Часто случается так, что города выступают микрокосмами целого мира. И это ещё одна причина, по которой так необходимо знать о других, если не для достижения взаимного соглашения, то хотя бы для взаимопонимания.

Безусловно, мигранты из Вьетнама, прибывшие в Корпус-Кристи, штат Техас, или индийские крестьяне, слушающие радио, подвержены в той или иной степени влиянию современности и в какой-то мере находятся под влиянием западных ценностей. Огромный импульс, данный Западом, помог старым религиям приспособиться и обрести форму, подобающую современному миру. Конечно же, они сохранили свои корни, но смогли и адаптироваться. В современный индуизм глубоко впечатана его борьба с империализмом. То же самое верно, с гораздо большей ясностью, для культур более мелкого масштаба, которые согнулись туда, куда дул западный ветер перемен. Таким образом, в этой книге период западного судоходства, открытий, исследований и колонизации, а также имперского правления представляется как переломный момент истории. Прежде всего, это повествование о закатах и рассветах различных религиозных культур земного шара, и лишь затем мы видим примеры взаимодействия, и, в конечном итоге, зарождение мировой цивилизации, в рамках которой религии и мирские мировоззрения вынуждены учиться привыкать друг к другу.

Природа религии

В размышлениях о религии очень легко сбиться с толку. Существует ли такая сущность, которая была бы едина для всех религий? И может ли личность быть религиозной, не исповедуя какую-либо из них? Поиск этой сущности обрывается в неопределённости, например, в утверждении, что религия – это система поклонения или иная практика, определяющая трансцендентное существование (Being) или цель. Ведь тут снова возникают проблемы при попытке определить ключевой термин

Переводы

для понятия «трансцендентный». В ответ же на второй вопрос можно сказать – почему нет, в мире полно людей, глубоко верующих, которые, однако, не причисляют себя к последователям какого-либо религиозного течения, и кто самостоятельно не определяет для себя нечто трансцендентное. Высший духовный смысл они могут видеть в единении с природой или же во взаимоотношениях с другими людьми.

Было бы более существенно в первую очередь определиться с понятиями не что есть религия вообще, а что вообще такое религия. Можем ли мы найти такую идейную модель, которая поможет нам осмыслить и оценить природу религий? Прежде чем я опишу подобную модель, позвольте указать на нечто, что нам будет необходимо помнить, когда мы будем рассматривать такие религиозные верования как христианство, буддизм или ислам. Хотя мы используем единое обозначение «христианство», существует множество не только его разновидностей, но и различных течений, которые могут быть причислены к христианству не без доли сомнений. Это справедливо для всех религиозных традиций – они представляют собой слабо скреплённое семейство под-традиций. Рассмотрим пример: баптистская церковь в Грузии значительно рознится от восточно-православной в Румынии, с её ярко горящими свечами и богато украшенными иконами. В обеих проходит разная служба: одна – в простом убранстве, с гимнами, чтением Библии и пылкими проповедями, вторая – более ритуально закреплённая, с процессиями и песнопениями, таинственными церемониями за занавесью, где висят иконы, скрывающей большую часть того, чем заняты священнослужители. Спросите любого из двух теологов, баптистского проповедника или православного священника, и каждый скажет вам, что именно его форма религии соответствует подлинному христианству. Перечислять названия течений христианства – это показывать разнообразие христианской практики. Существуют православие, католичество, коптская церковь, несторианство, Армянская православная церковь, христиане апостола Фомы, лютеранство, кальвинистская церковь, методистская и баптистская церковь, церковь унитариянская, меннонитская, конгрегационализм, Церковь Христа, а ведь мы ещё не упомянули более новые и проблемные формы: мормоны или Святые последних дней, последователи учения «Христианская наука», Церковь Объединения, последователи зулузионизма и т.д. К тому же каждая вера находится в нескольких странах и «окрашивается» в тон каждого региона. Лютеранство в Германии отличается от лютеранства в Америке, украинское католичество рознится от ирландского, а православие различно в Греции и России. Каждая религия пронизывает и пронизана огромным множеством культур. Безусловно, это добавляет ценности человеческому опыту, однако вместе с тем делает наш процесс анализа и осмысления множества религий и верований более сложным, чем могло показаться с первого взгляда. Это обусловлено тем, что мы имеем дело не просто с традициями, а под-традициями или суб-традициями. К слову, может быть и так, что человек, находящийся в одном «семействе» суб-традиций, в большей мере подвержен суб-традиции другого семейства, чем одной или двум своего (точно так же и с людскими семьями; именно так получаются браки). В своё время мне пришлось очень часто контактировать с буддистами на Шри-Ланке, и в какой-то степени я чувствую себя ближе к ним, чем к каким-либо группам внутри традиционного для меня христианства. Сам факт плюрализма или множественности внутри религиозных традиций усложняется ещё и тем, что происходит между ними. Встреча различных культур и традиций зачастую продуцирует новые религиозные движения, как, например, независимые церкви для чёрных в Африке, в которых смешались классические африканские и христианские идеи. Вокруг нас на Западе можно увидеть новые смешения и движения. Несмотря на все это, имеет смысл рассматривать всё это многообразие и выделить некоторые образцы, примеры из целого сада мировых религий и суб-традиций.

Практические и ритуальные аспекты

Каждая традиция имеет определённый набор практик, которых она придерживается, – поклонение, проповедь, молитва и т.д. Эти практики также известны как ритуалы (несмотря на то, что это слово может не полностью отражать всю полноту и информативность практик). Этот практический и ритуальный аспект очень важен для работы с верой такого сакрального вида, как восточно-православное христианство с его долгой и тщательно продуманной, подготовленной службой, известной как

литургия. Древняя иудейская традиция Храма (времена Второго Храма, Храм Ирода), до того, как быть уничтоженной в 70 году н.э., занималась жертвенными ритуалами, а после – изучением этих ритуалов и обрядов как эквивалентом их совершения, и, таким образом, подобное изучение само превратилось в ритуальное действие. Опять же, жертвенные ритуалы являются важной частью брахманизма в индуистской традиции. Важны также и другие примеры поведения, которые, несмотря на то, что они не обязательно воспринимаются как ритуалы, играют свою роль в развитии духовного познания или этического восприятия: такие практики, как йога в буддистской и индуистской традициях, упокоение себя в восточно-православном мистицизме, медитации, помогающие постичь сострадания и любви и др. Подобного рода практики могут быть смешаны с обрядами поклонения, когда медитация направлена на единение с Богом, например. Их можно расценивать как молитву. В такой форме они совмещаются или накладываются на более формальные и явные религиозные ритуалы.

Эмпирический и эмоциональный аспекты

Стоит лишь взглянуть на историю религии, чтобы увидеть невероятную жизнестойкость и многозначность опыта в формировании и развитии религиозных традиций. Рассматривая видения пророка Мухаммеда, обращение Павла (Савла), учение Будды, можно увидеть, что это были основополагающие события в человеческой истории. Является вполне очевидным и тот факт, что опыт и эмоции людей питают и другие аспекты религии: ритуал холоден без чувства, доктрина, не внушающая благоговейный страх или сострадание, черства, мифы, не увлекающие своих слушателей, слабы и невыразительны. Таким образом, для того, чтобы понять традицию, необходимо проникнуться чувством, которое она создаёт – почувствовать благоговейный трепет, спокойное умиротворение, пробуждающийся внутренний динамизм, ощущение невероятной внутренней пустоты, излияние любви и чувство надежды, чувство благодарности за поддержку. Одна из главных причин, почему музыка играет такую важную роль в религии, кроется в том, что музыка обладает силой породить и усилить человеческие эмоции.

Авторы трудов по религии выделяли различный опыт в качестве центрального. Так, Рудольф Отто (1869–1937) выделил слово «нуминозное». Древние римляне считали, что вокруг них живут «нумина», или духи, обитающие в ручьях и реках, в таинственных рощах, горах или жилищах. Их почитали с трепетом и долей страха. Уже от самого слова Отто придумал прилагательное, относящееся к чувству, вызываемому *misterium tremendum et fascinans* – нечто мистическое, что тянет вас, но и в то же время заставляет вас почувствовать страх, проникнутый благоговением. Это прекрасная характеристика для сложного религиозного опыта и видения Бога как Другого (Иного). Подобное включает в себя пророческие переживания Исаии и Иеремии, явление Господа человеку, как это было у Иова, обращение Павла, всепроникающий взор, данный Арджуне в Бхагавадгите. На более тонком уровне это проявляется в любящем служении (преданности), в том, что истово верующий видит Бога как милостивого и любящего, однако как Иного, которому нужно поклоняться и которого нужно любить.

Однако нуминозное совсем не сходно по своему характеру с теми переживаниями, которые называют «мистическими». Мистицизм – это внутренний, созерцательный (умозрительный) поиск того, что лежит внутри – разные размышления о божественном существовании, вечной душе, Облаке неведения, пустоте и непроглядной тьме. Есть и такие, например, как Олдос Хаксли (1894–1963), которые считали, что безобразное, дарящее озарение мышление, лежит в основе основ всех главных религий.

Существуют и иные родственные переживания, такие как драма обращения, перерождение, переход из мирского в потустороннее. Есть также переживания шаманского толка, когда человек отправляется на поиски силы, чтобы лечить, зачастую через истязание самого себя, и путешествует в загробный мир, чтобы спасти чью-то душу и вернуть её в мир живых. Шаманизм характерен для относительно небольших групп общества и людей, промысляющих и живущих за счёт охоты, однако шаманство оставило свой след во многих более крупных религиях.

Повествовательный, или мифический аспект

Зачастую переживание или опыт выражены и направлены не только ритуалами

Переводы

лами, но и священными писаниями или мифами. Это третий аспект – мифический, или повествовательный (нарративный). Это «сюжетная» часть религии. Для всех верований типично оставлять какие-либо жизненные истории: исторические, истории о тех незапамятных временах, когда мир находился в своём неизменном рассвете. Какие-то истории рассказывали о том, что случится после конца света, другие повествовали о героях и святых; были те, которые рассказывали об основателях, таких как Моисей, Будда, Иисус, Мухаммед, или о напаках Нечистого, Сатаны. Были притчи, дидактические сказки, сказания о путешествиях и деяниях богов и т.д. Подобные истории часто называют мифами.

Основополагающие истории религий могут быть основаны на исторических фактах, а могут иметь и внеисторические корни, например, истории создания мира или того, как смерть и страдание пришли в этот мир. Другие могут быть основаны на событиях из реальной истории, например, жизнь пророка Мухаммеда, казнь Иисуса, учение Будды. Историки иногда выражают сомнения по поводу некоторых сторон подобных исторических сказаний, однако, с точки зрения значимости этого вопроса для студента-религиоведа, это второстепенно. Что же до верующего, то зачастую эти легенды для него и есть история.

Подобная вера укрепляется тем, что многие религии опираются на определённые документы, первоначально основанные, возможно, на долгой устной традиции, как на истинные священные писания. Они ортодоксальны или признаны соответствующими органами (церковью, общиной, брахманами и др. в Индии, буддийской сангхой или орденом). Они позиционируются как труды, вдохновлённые Богом или записанные слово в слово за религиозными основателями. Они обладают авторитетом и содержат множество историй и мифов, которые считаются божественными.

Истории в религии зачастую чрезвычайно связаны с ритуальным аспектом. Христианская месса или причастие, к примеру, отображает память о Тайной Вечере, на которой Иисус праздновал со своими учениками пришествие новой веры, посредством которой (согласно христианской традиции), он спас род человеческий и вернул нас во времена гармонии с Божественным Существованием. Иудейская Пасха претворяет в жизнь исход иудеев из Египта, страдания людей и их взаимоотношения с Господом, который вывел их из рабства. Иудеи делятся трапезой друг с другом, тем самым возвращаясь в те времена и те события. Таким образом, ритуал и история прочно переплетены между собой.

Философский и доктринальный аспект

Своеобразным укреплением фундамента повествовательного аспекта служит доктринальный аспект. Так, в христианской традиции, истории о жизни Иисуса и ритуал причастия привели к попыткам создания такого анализа Божественного Бытия, который бы сохранил и идею воплощения (Иисус как Бог) и веру в единого Бога. Результатом стал догмат о Троицизме, который видел Бога как три личности в единой сущности. Точно также со времени столкновения раннего христианства и великого греко-римского философского и интеллектуального наследия появились такие вопросы, как истинное значение «творения», внутренняя сущность Бога, понятие благодати или милости Божьей, осознания, как Христос мог быть одновременно и Богом, и человеком, и многие другие. Подобные вопросы и привели к созданию христианской доктрины. В случае же буддизма, идеи в нём были более незыблемы с самого начала, так как Будда представлял философское видение мира, что и было ключом к спасению.

В любом случае, доктрины играют немаловажную роль во всех основных религиях, так как рано или поздно этим религиям необходимо адаптироваться к существующей реальности, как и к тому факту, что правящие круги хорошо образованы и всегда ищут доказательную базу религии.

Случается, что история религии порой переоценивает значение писаний, священных текстов и доктрин, что неудивительно, так как большая часть наших знаний о древних религиях связана с текстами, которые были сохранены учёной элитой. Также (и это особенно касается христианской традиции) диспуты по поводу доктрин всегда являлись очевидным выражением раскола и разнотолков внутри религиозного сообщества, а истории о религиях зачастую как раз брали во внимание

такие «горячие моменты». Всё это крайне неустойчиво и неравномерно, но я бы не хотел, чтобы мы впали в иную крайность. На сегодняшний день есть много учёных, которые больше впечатлены психологической и символической силой мифа и склонны пренебрегать естественным интеллектуальным компонентом религии.

Этический и «правовой» аспекты

И доктрина, и повествование влияют на ценности религиозной традиции, выявляя способ мировоззрения и поднимая вопрос полного освобождения или спасения. Закон, который традиции и суб-традиции включают в свою структуру, может быть назван этическим аспектом или «религией». Например, в буддизме существуют определённые ограничительные заповеди, известные как 5 заповедей, или добродетелей, которые существуют наряду с другими правилами, регулируемыми жизнь монахов и монахинь, а также монастырских общин. В иудаизме мы имеем не только 10 заповедей, но и целый комплекс в 600 правил, предписанный религиозному обществу. Все законы Торы – та структура, на которой держится жизнь ортодоксальных иудеев. Также это и часть ритуального аспекта, так как предписание соблюдать Шабат, как день свободный от всякой работы – это также предписание проводить определённую ритуальную практику – ходить в синагогу, соблюдать чистоту.

Точно так же исламская жизнь традиционно контролируется законом, или шариатом, который формирует исламское общество как религиозное и политическое, контролируя и моральную сторону жизни индивида – предписывая ежедневные молитвы, пожертвования бедным, и т.д.

Иные традиции могут быть менее связаны с системой законов, но они всё ещё отображают определённую этику, предписанную и контролируемую мифом и доктриной веры. К примеру, центральная этическая установка в христианской вере – это любовь. Она возникает не только из заповедей Иисуса к его последователям любить Господа и своих ближних, но также и из истории самого Иисуса, который пожертвовал своей жизнью ради любви к людскому роду. Подобная мысль коренится в самой идее Троицизма, что бесконечный Бог един в трёх сущностях, Отца, Сына и Святого Духа, которые связаны между собой силой любви.

Социальный и институциональный аспекты

Уже обозначено множество аспектов: опытный, ритуальный, мифический, доктринальный, этический. Все они могут быть обозначены как абстрактные термины, так как не имеют своего непосредственно физического воплощения. Последние два аспекта связаны с воплощением религии. Каждое религиозное движение воплощается в группе людей, которые зачастую формально организованы – церковь, сангха, умма. Шестой же аспект может быть назван социальным или институциональным аспектом. Чтобы понять веру, мы должны понять, как она действует среди людей. Это одна из причин, почему для понимания религии так необходим такой подраздел науки, как социология религии. Существует множество вариантов отношений между религиями и обществом как таковым: вера может быть официальной религией или лишь одной единицей из множества, а может быть чем-то отрезанным от реальной жизни общества, например, сектой. Более того, существует множество моделей внутренней религиозной организации – от демократичного управления радикальной протестантской конгрегации до иерархичной и монархической системы римской церкви.

Существуют люди харизматического типа, чья духовная сила видна в их поведении и действиях; они оживляют веру простых прихожан – святые, гуру, пророки, их слово и пример воодушевляют массы, они могут укреплять традицию. Такие люди могут быть и революционерами, устанавливающими новые горизонты. Они, как и Джон Уэсли, могут стать лидерами нового движения, практически против своей воли. Проще говоря, социальная часть религии включает в себя не только группы, но и отдельных индивидов, через которых можно увидеть «свет небес».

Материальный аспект

Социальный или институциональный аспект религии практически неизбежно воплощается в материальной форме – зданиях, работах искусства или иных творениях. Некоторые движения, такие как кальвинизм, особенно в течение предыдущего века, воздерживались от возведения каких-либо символов, как потенциально идолопоклоннических. Кальвинистские здания прекрасны в своей простоте, однако их

Переводы

главная идея – отратить людей от мысли, что Бог может быть выражен в материальных вещах, так как Бог за пределами. Тем не менее, материальное выражение религии зачастую имеет высокую значимость для верующих в их стремлении к божественному. Действительно, как бы мы смогли понять восточно-православное христианство, не зная мы, как выглядят иконы и что они представляют собой «окно в горний мир»? Как бы мы могли разобраться в индуизме, не обращая внимание на статуи богов и богинь? Также важное материальное выражение религии принадлежит тем естественным природным памятникам, которые наделяются определённой силой и святостью: река Ганг, Иордан, священные горы Китая, гора Фудзи в Японии, Елеонская и Синайская горы и т.д. Иногда, конечно же, подобные природные монументы смешаны с непосредственно человеческим творением. Примером тому могут послужить город Иерусалим, святыни Варанаси или храм Бодхгая, посвящённый просветлению Будды.

Использование семи аспектов

Подводя итог, можно сказать, что мы кратко выделили семь аспектов религии, которые помогают охарактеризовать практически все существующие вероисповедования. Важная особенность данного списка заключается в том, что с его помощью мы можем дать в той или иной степени сбалансированное описание движений, отражающих переживание человеческого духа и повлиявших на формирование общества, не пренебрегая при этом идеями и практиками.

Естественно, существуют такие религиозные движения и их проявления, где тот или иной аспект настолько слабо выражен, что практически незаметен: бесписьменные малые группы не имеют большого разнообразия в выражении доктринального аспекта; буддийские модернисты, концентрируясь на медитации, этике и философии, уделяют ничтожно мало внимания повествовательному аспекту буддизма; многие недавно образованные группы мало что могут продемонстрировать из материального аспекта. К тому же, есть большое количество людей, которые не являются частью той или иной группы, но, тем не менее, обладают собственным мировоззрением и практиками, которые могут быть рассмотрены как «религиозные атомы» в обществе, не обладающие достаточно сформированным социальным аспектом. Однако же, формируя свой собственный феномен внутри общества, эти атомы отражают нечто, что могло бы напоминать социальный аспект.

Если наш портрет религий из семи аспектов верен, то мы можем не утруждать себя дальнейшим поиском определения религии. В любом случае, сейчас мне следует обратиться к одному из наиболее значимых вопросов в понимании устройства мира, а именно к отношениям между более или менее открытыми религиозными системами и так называемыми секулярными (мирскими): такие идеологии или мировоззрения как научный гуманизм, марксизм, экзистенциализм, национализм и др. При рассмотрении данных мировоззрений нам нужно будет понять, что считать религиозными вопросами и темами. Более того, будет полезно поразмыслить, подойдет ли наша семиаспектная система к указанным секулярным мировоззрениям.

Природа секулярных мировоззрений

Национализм

Хотя национализм, строго говоря, не единичное мировоззрение и не полное по своему содержанию, но начать будет удобней именно с него. Отчасти потому, что национализм был и остаётся такой огромной силой в человеческих отношениях. Фактически вся поверхность земного шара, включая водные территории, поделена между суверенными государствами. Очевидно, что благодаря национализму мир обрёл ту форму, которую мы видим сейчас, потому что его популярность отчасти берёт своё начало с той установки для людей, которая заставляла их объединяться в государства, и которая внесла большой вклад в процессы индустриализации и современной бюрократической организации. Такие страны как Британия, Франция, США, Германия и Италия были пионерами индустриализации, а система национальных правительств распространилась с Запада в Восточную Европу после Первой мировой войны, и из Европы в Азию, Африку и остальные страны после Второй мировой войны. Этническая идентичность иногда разграничивалась языком или культурным наследием, иногда религией или и тем, и другим, а иногда просто совместной историей. Примерами всех этих разграничений могут служить образы

Германии (разделённый язык), Ирландии (разделённая религия), Польша (разделение и языка, и религии), Сингапур (раздельная история с Китаем, Малайзией и иными лингвистическими группами). Колониализм помогал в распространении национализма как реакции: британское завоевание Индии взрастило индийский национализм, также можно видеть зачатки просыпающегося национализма в бывших частях СССР, в Тибете, некогда завоеванном Китае.

Национальное государство имеет многое от религии. Во-первых, (используя порядок аспектов, который мы ввели в первой половине нашего введения) существуют ритуалы государственности: общение на национальном языке, национальный гимн, салюты флагу, Дни Республики и Дни Памяти, а также иные праздники и фестивали. Сюда же входят такие моменты, как появление главы государства на особо важных мероприятиях, военные парады и т.д. Это обычная практика для граждан – совершать «мирские» паломничества в национальные столицы или иные памятные места – Вашингтон (Мемориал Линкольна, Белый дом и т.д.), гора Плимут, Рашмор.

Опытная или эмоциональная сторона национализма на самом деле невероятно сильна, так как чувства патриотизма, гордости за нацию, любви к красоте и силе страны, преданности национальным интересам могут быть очень сильны. Особенно во времена национальных кризисов, таких как война, подобные чувства выходят на свет. Но они и подпитываются каждый раз с помощью таких практик, как распевание национального гимна и иных патриотических песен.

Легко можно выделить повествовательный аспект национализма, так как он лежит в истории самой нации, изучается в школах, а также в какой-то степени возносит значение великих мужчин и женщин нации. Для итальянцев это такие великие предки как Юлий Цезарь, Данте, Галилео, Леонардо, Гарибальди, Кавур, Альчиде де Гаспери и иные. История – это нарратив, который помогает создать у молодёжи и простых граждан чувство принадлежности, самоопределения, групповой солидарности.

Доктринальный принцип в национализме в целом отсутствует, если не считать доктрину самоопределения. Но иногда нации также апеллируют к принципам, воодушевляющим современные государства, таким, как необходимость демократии, предоставление прав и свобод в свободолюбивой нации и т.д. Нация может обратиться к доктрине развитой секулярной идеологии, например, марксизму, или же вернуться в завещанную религию, выступив при этом охранителем христианских или буддистских ценностей, либо ценностей возрождаемого ислама.

Этический аспект национализма состоит из ценностей, привитых гражданам. От молодых людей ожидают, что они будут преданными, будут платить налоги, будут готовы сражаться за потребности своей страны. Также они должны быть законопослушны и стать счастливыми семьянинами (что способствует росту населения нации). Здесь, конечно, присутствует смешение некоторых этических ценностей с определёнными обязательствами перед друзьями и родными, соотечественниками.

Социальный и институциональный аспект государственности виден невооружённым глазом. Он воплощается в главе государства, который обладает обширными церемониальными функциями. Особенно это касается монархий – Великобритания, где королева является важным ритуальным объектом, на котором также фокусируются чувства преданности и патриотизма. Государства обладают военной силой, которая также играет церемониальную роль помимо своей непосредственной – боевой. Существуют публичные школы с учителями, дающими драгоценные знания и учащие правилам государства. Даже игры играют институциональную роль; преданность показана через Олимпийские игры и иные мероприятия, а этос атлета смешивается с духом идеального гражданина. В некоторых странах преданность религии или секулярной идеологии смешивается с преданностью нации. Государственные мероприятия транслируются по телевизору, что, в свою очередь, фокусирует внимание на национальных ценностях.

И, конечно же, существует большое множество физических проявлений нации, таких как строения, мемориалы, флаги, искусство, священная земля и даже военное оборудование.

Согласно всему перечисленному, нация сегодня – это религия. Если у вас есть родственник, который умер по какой-то причине, то он умер не из-за религии,

Переводы

как могло бы быть раньше, а, скорее всего, ради своей страны. Логично тогда рассматривать современный национализм с тех же позиций, что и религию. Он отражает ценностные устои, которые тесно связаны с модернизмом, что абсолютно естественно для мысли наших современников. Национализм подчёркивает определённые современные проблемы: важность экономического развития, достоинство технологии, чудеса науки, важность как социализма, так и капитализма, или некоего их смешения в процессе модернизации, необходимость государства следить за благосостоянием граждан, повсеместное образование и др.

Растут, однако, ограничения для национализма: в странах, которые раньше было принято считать однородными, гомогенными, растёт этническое смешение, участие транснациональных корпораций, развитие экономической взаимозависимости наций. Становится всё сложнее поддерживать суверенитет старыми способами в контексте современных изменений. Тем не менее, национализм остается очень прочным элементом мира, и многие проблемы возникают именно из-за каких-либо неоправданных «этнических ожиданий» и этнической конкуренции. Примером служат Кипр, Израиль, Палестина, Южная Африка, Афганистан.

Аспекты марксизма

Так как марксизм стал чем-то большим, чем движение идей, и буквально претворился в жизнь в некоторых государствах, необходим подход, который мы выдвинули до этого. Марксизм обладает набором доктрин, по-разному модифицированных лидерами: Сталиным, Мао, Ходжа, Чаушеску. Он обладает и мифологическим аспектом в анализе исторических событий, согласно диалектическим принципам (история русской революции или ГДР подгоняется под истории спасения человеческого рода). Марксистские ритуалы перекликаются с националистическими, но обладают собственным символизмом: повсеместное распространение красного цвета, проведение парадов на праздник Первого мая, ежегодное празднование Октябрьской революции, лояльное отношение к партийному лидеру и т.д. Стоит упомянуть артистический (эстетический) стиль марксизма – социалистический реализм, который восхваляет идеалы партии, страны, неся на себе заметный налёт набожности. Марксизм, таким образом, обладает чётко выраженной религиозной функциональностью, он мобилизует людей посредством теории, символов, ритуалов и партийной энергии. Как и многие другие религии, марксизм не идеален, так как люди могут остаться глухи к воплощённым ценностям марксизма как идеологии. Ярким примером послужило крушение системы СССР из-за недостатков марксизма, что было явно видно в странах Восточной Европы и в самом СССР. Марксизм всегда был вынужден бороться против локального патриотизма, против религий, гуманистических желаний свободы и т.д.

Иные секулярные мировоззрения менее ясны, нежели традиционные религии, так как не обладают символами власти. Например, научный гуманизм, влияющий в той или иной форме на интеллектуальную элиту на Западе, который не может справиться с задачей выражения мировоззрения обычного народа в секуляризованных обстоятельствах. Он восходит к человеческим и демократическим ценностям, подавляя в некоей мере науку как источник знания. Научный гуманизм не принимает доктрины религии, особенно иудейский и христианский теизм. Он рассматривает человека как универсальную, высшую ценность. Но, как я уже отметил, гуманизм не проявляет себя в многообразии религиозно-типологической системы. Его ритуалы слабы и невняты, над ними преобладают иные аспекты современности. Может быть так, что современная тяга к играм и спорту является своего рода знаком наличия интереса к действиям, преследующим ритуальный характер. Мифический аспект гуманизма мал и не выходит за рамки столкновения науки и религии в современный период, начиная от Галилео Галилея и далее. Доктрины данного мировоззрения сложны, особенно в формулировке современной гуманистической (аналитической и лингвистической) философии. Наиглубочайший опыт гуманизма принадлежит скорее культуре, к музыке и искусству. Его этический аспект чаще говорит об утилитаризме, который видит мораль (нравственность, этику) как всеобщее счастье и минимизацию страданий. Институциональный же аспект находится в секулярном образовании. Что до материальных символов, то ими могут послужить небоскреб и стадион. Однако довольно трудно распутать сеть иных проявлений научного гуманизма в современном мире.

Хотя в той или иной степени наша семиаспектная модель может быть применена к секулярным мировоззрениям, было бы не совсем верно называть их религиями, или даже «псевдо-религиями» (что понижает их до положения пребывающих «под настоящими» религиями). Странники марксизма и гуманизма хотели бы быть строго отграничены от тех, кто поддерживает религию – они осознают себя в целом антирелигиозными. Тем не менее, мы увидели достаточно из семиаспектной характеристики секулярных мировоззрений (особенно национализма и государственного марксизма), чтобы установить, что все эти различные системы идей и практик, религиозных или нет, являются соперниками и взаимно проникают друг в друга, т.е. играют в одной лиге. Все они помогают выразить способы осознания человеком своего бытия и своих действий в этом мире.

Истоки, формирование и реформация

Все мы озабочены историей мировоззрений. Вполне традиционно вначале рассматривать основателей и первые письменные источники как основополагающие моменты в вере: так, будто иудаизм во всей его обширной и сложной форме слетел с языка Моисея, вся концепция индуизма находилась в Ведах, будто христианство было обрисовано у Иисуса в разуме. Пока важной частью считается определение основателей и первых религиозных текстов, мы, тем не менее, не должны забывать о том, как религиозные традиции формируются и развиваются. Это не отнимет много времени, чтобы понять, что некоторые важные черты, к примеру, индуизма, отсутствуют в ранних ведических писаниях, даже в таких великих текстах, как Упанишады: вся широта храмовой религии, культ изображений, паломничество и др. Может быть и так, что весь материал для создания догмата Троицы или литургии (мессы) восточного православия может быть найден в Новом Завете, однако, строго говоря, ни догмата, ни литургии там нет. Проще говоря, религия имеет свои корни в ранних текстах, но она не формируется и не развивается лишь на письменных источниках. Может быть и так, что на поздних этапах развития, как, например, в ходе реформация церкви (в христианства), требуется возврат к первоначальным истокам и поиск основ для всякого вероучительного суждения в тексте. Но даже здесь видны современные элементы, незнакомые ни ученикам Иисуса, ни апостолу Павлу, которые смешиваются и трансформируются в новую модель религии.

Мы можем больше узнать обо всём этом, просто взглянув на процессы, которые являются зеркалом реакции современных традиций, восточных ли, западных, северных или южных, на революционные изменения, произошедшие в мире. Это расцвет науки, восход национализма, западный империализм и колониализм, смешение культур. Все эти события вели к необходимому и даже неизбежному изменению в мировоззрениях. Можно сказать, что практически все религии мира, за исключением тех, что находятся почти в полной изоляции, подверглись осовремениванию и западному влиянию.

*Перевод М.А. Горожанкина.
Научное редактирование А.П. Забияко.*

CONTENTS

History of Religions

Andrey A. Volkov, The Order of Mass of the Catechumens According to the Printed Mozarabic Missal of 1500 year.....3

This work reflects the results of studying the Order of Mass of Mozarabic Rite according to the printed mozarabic missal of 1500 year. The article deals with the first part of the Mass which corresponds to the Mass of the Catechumens (*missa verbi*). The description of the Order is based on the ordinary of the mass found in the printed missal, as well as on the analysis of all formulars which contain the varying elements of the Mass. The order is compared to the mozarabic manuscripts of IX–XIII cc. This comparison reveals the sources which influenced the formation of several parts of the eucharistic service given in the missal.

Key words: Divine Liturgy, Mass, Mass of the Catechumens, Order of Mass, *missa*, *missa verbi*, *ordo missae*, Latin liturgy, Mozarabic Rite, missals (Mass books), liturgical sources.

Nikolai V. Chirkov, Inculturation of Christianity in the Missionary Work of the Roman Catholic Church: Methodology of Interpretation.....15

The article discusses the definition of inculturation of Christianity in the missionary activity of the Roman Catholic Church. With respect to the research methodology of the study of this definition, the author refers directly to the analysis of official documents of the Vatican, namely the declarations and constitutions of The Second Vatican Council and the encyclicals and Apostolic Exhortations of pontiffs of the Catholic Church. Ethno-religious expeditions committed by the author during the period from 2009 to 2015 also became the basis for this article.

Key words: the Roman Catholic Church, inculturation of Christianity, evangelization, missionary activity, intercultural dialogue, The Second Vatican Council, Pope John Paul II, apostolic exhortation, encyclical, *Ad gentes*, The reform of the Sacred Liturgy, traditional culture.

Religions of Russia

Anton K. Salmin, “Year” in the Context of Sacred Outlook of the Chuvash People.....30

The article deals with “year”, one of the main notions of the sacral calendar. Traditionally the Chuvash people didn’t number years, and noted them by memorable events. “Year” is a measuring unit of one complete cycle of social and religious actions. For human this circle of accepted norms was a model of ideal life.

Any deviation from it was condemned and suppressed by the community. In the article these ideas are considered on the materials of traditional rituals and beliefs of the Chuvash, such as *vaya* (youth circle dance), *cükleme* (ancestral rite symbolized the beginning of eating the last harvest), *Yerex* (household deity), *Xertsurt* (deity the defender of a family), *s'inse* (“pregnant” land’s holiday), etc. From the point of view of the national outlook the author also considers the perception of spring (holiday of ritual purification), summer (in a broad sense, the first half of the year), autumn (time to thanksgiving rituals), and winter (in a broad sense – the second half of the year).

Key words: sacral outlook, cycle of life, year, spring, summer, autumn, winter, rituals, beliefs, the Chuvash.

Pyotr K. Dashkovskiy, Natalia S. Dvoraynchikova, Some Features of the Situation of Christian Communities of the Altai Krai in a System of Church-State Relations in the USSR in 1953–1964.....37

The article deals with the situation of Christian communities of the Altai Krai in terms of church-state relations in the USSR in 1953–1964. The attitude of the state to Christian communities in the region is analyzed on the basis of archival data. As a result the authors conclude that the policy of the Soviet state, despite the period of The Khrushchev Thaw, had anti-Protestant and anti-sectarian character. Protestant communities were deprived of state registration more often than Orthodox ones. Protestant pastors were repeatedly instituted criminal proceedings, including imprisonment, as well as deprived of parental rights and confiscation of property. Moreover, the Lutherans, Baptists, Mennonites and Jehovah’s Witnesses were often subjected to work suspension or social condemnation and insult by work collective because of their religious beliefs.

Key words: church-state relations, Christian communities, Altai region, atheist propaganda.

Pyotr K. Dashkovskiy, E.A. Shershneva, Islamic Factor in Migration Processes in the Russian Empire in the Second Half of XIX – Early XX Century.....48

This article analyzes the Islamic factor in migration processes in the Russian Empire in the second half of XIX – early XX century. By analyzing the attitude of the Russian government towards the Muslim peoples, the authors conclude that in the second half of XIX century one of the main influxes into the migrants in the Russian Empire is accounted for by immigrants from

CONTENTS

Muslim countries. In addition, despite all the attempts by the government to limit contact of Russian Muslims with adherents abroad, they have not been crowned with considerable success. At the beginning of XX century there is a significant increase in migrants from the East, which was accompanied by missionary activity among Muslims that often was of anti-government nature.

Key words: Muslims, Islam, migration processes, Russian Empire, Turkish influence, pilgrimage.

Religions of East

Sergei L. Kuzmin, The West-Mongolian Rebellion of 1930 in Defense of Religion.....53

The article reconstructs the poorly known rebellion against the suppression of Buddhism (1930, Western Mongolia). The study is based on data from Russian and Mongolian archives. The monasteries of Ulaangomyn Khuree, Tugsbuyantyn Khuree and Bodonchiin Khuree were the rebellion's centers. About 2,000 people participated in the rebellion. Battles between the rebels and governmental troops broke out in Tugsbuyant. Data on fight and non-fight losses are discussed in detail. Total losses of the rebels exceeded those in governmental forces about 36 times. The rebellion was readily crushed by the MPR government that allowed continuing the «left-wing policy» until the large-scale rebellion in 1932.

Key words: Mongolia, Buddhism, lamas, rebellion, 1930.

Comparative Religion

Olga V. Pelevina, China and Christianity: Christianity in the Context of Market Relations.....60

The article analyzes the modern market of Chinese Christian products. After studying Christian products listed on the site of a large Chinese online store www.taobao.com, the author identifies some of the key trends in contemporary Chinese Christianity. Firstly, a secular site allows the Chinese to exchange products with religious symbols or religious use. In this case, the application of Christian images and symbols on profane subjects are not perceived as a desecration due to the specifics of Chinese culture and the lack of sufficient number of qualified Christian preachers. Secondly, all the products are bright and have presentable appearance. This can have a positive impact on the missionary work among the Chinese. Active use of external attributes unites Christian missionaries operating in China, with missionaries of new religious movements. Thirdly, there is a specificity of Chinese Christian products, the combination of Christian motifs and traditional Chinese culture. Fourthly, a varied assortment of Christian products confirms the diversity of the Chinese Christian community – one of the results of studies undertaken by Chinese sociologists of religion in the last decade. Christian products are available for various social and age groups of faithful consumers. Among them are children, youth, old people, men, women, businessmen, people of modest income, uneducated and educated people, and followers of the official and house churches.

Key words: China, Christianity, market, Taobao, Christian symbols, cross, fish, Emmanuel, traditional Chinese culture.

Philosophy of Religion

Daniil V. Pivovarov, Sociocentric Religions.....71

The author defines sociocentric religion as the relationship between a person and objects within a society, which were absolutized and recognized as sacred ones. The article also deals with the system of sociocentric sacralization. The following typical examples of sociocentric cults are considered under perspective of dialectical philosophy: cults of the “chosen people”, state and charismatic leader; of the “chosen science” and “chosen scientific genius”.

Key words: religion, sociocentric religion, system of sacralization, cult of the “chosen nation”, cult of the state, cult of the charismatic leader, cult of the “chosen science”, cult of the “chosen scientific genius”.

Alexander S. Tsygankov, Dialectics of the Rational and Irrational in the Evolution of Modern European Philosophy of Myth and History.....81

The article gives the historical and philosophical analysis of the modern philosophy, which is devoted to the problem of myth and history. The purpose of the article is to reveal the place of myth in the historical process from the point of view of modern European philosophy. The author gives a description of the main features of the philosophy of history and myth of modern times, and explicate main trends in the understanding of these phenomena. By analyzing specificity of philosophical comprehension of the myth and its place in the historic process the author comes to the conclusion about the existence of two dialectically interlinked approaches in the philosophical discourse of the modern philosophy – rationalist and irrational, in the relationship of which the perception of myth and history is defined. Both approaches are based on the modern concept of the

CONTENTS

nature of truth, which, according to Descartes, can be cognized by objectifying mind. Another important presupposition, which had a significant impact on the specificity of the philosophy of myth and history in modern times, was the idea of progress. Rationalist approach considers myth as an initial stage of human history. Its appearance is connected with the immaturity of human mind and compensates this lack of development by active imagination. Mythological knowledge is understood as erroneous and untrue, because it doesn't include attributes of discursive thought. Irrational approach argues in the atemporal nature of myth, which allows its individual representatives to say that the myth, as a specific form of national consciousness, precedes history and determines its appearance. Therefore myth is not erroneous, but true knowledge, by which people gain their self-awareness and get a possibility to take part in the course of history.

Key words: Modern philosophy, rational, irrational, myth, history.

Dmitriy V. Kanakov, The Problem of Religious Dogmatism in Foreign Studies.....88

This article discusses the main aspects of the study of the problem of religious dogmatism by foreign authors. Analysis of the results of research of Western scholars suggests that in their studies religious dogmatism appears as a phenomenon, which contains substantive, ideological and psychological components. The author summarizes that, despite the advantages, consisting mainly in the accumulation of rich empirical material of the particular sociological researches, foreign works have found difficulties in interpreting the data, so these works are necessary to supplement with domestic researches that will help to interpret the accumulated empirical material of foreign researchers.

Key words: Religious dogmatism, dogmatism, religion, dogmatism scale.

Religious Philosophy

Katerina G. Kudryavtseva, "Alive for Ever and Ever": Number Symbolism in the Book of Revelation.....102

The article deals with analysis of numbers and their symbolism in Revelation. This book, which is the last one of the New Testament, contains a lot of separate numbers as well as numerical combinations. Some numbers repeat, the others appear only once in the book. Numbers organize the structure of the text and have their own symbolism, the meaning of which stays enigmatic and unintelligible so far.

The author says to the reader clearly about the concealed meaning of the numbers: "Here is wisdom. Let him that hath understanding count the number of the beast: for it is the number of a man; and his number is six hundred threescore and six" (Rev. 13:18). Besides that known to everyone three-digit number, which came to be an embodiment of the diabolic powers, there are also other numbers in Revelation, such as 7, 12, 42, 144000, etc. Each of them has its own symbolic meaning, and they are repeated in the text due to a certain intention.

For many centuries up to now there have been authors (you can find the modern and the ancient ones) suggesting their own interpretations of the symbolic meaning of numbers. The text has been divided into separate parts, and various mathematical operations have been performed. This article, amplifying and broadening these foregoing theories, suggests its own unique interpretation of the number symbolism in the Book of Revelation.

The aim of the article is to give an interpretation to several images and symbols that are crucial for the Revelation of St. John. Thus the main tasks were:

1. Textual analysis of Revelation focusing on the occurrence of numbers and possible reasons for using them in that particular way in different chapters.
2. Examination of other texts congenial to Revelation – i.e. certain Old Testament books and a number of Apocrypha, and focusing on using the same images and numbers.

The given interpretation is based on the ancient hermeneutical method, which had been addressed to by the author of Revelation himself. It is different types of gematria that implying the replacement of numbers with corresponding letters, or, on the contrary, letters with numbers. The both variants are presented in the Book of Revelation.

All the numbers that can be found in Revelation, after certain mathematical operations, add up to "15" and "18", which have their verbal equivalent as "liveth the Lord". Alternation of these numbers creates a symmetrical matrix. When particular verbal images related to Jesus are taken and converted into numbers, these numbers are identical to those we meet constantly in the Book of Revelation. This interpretation highlights the correlations between the images, and lays stress on the interconditionality of the numbers, not only them taken separately. It deals with the numerical symbolism of the text as a whole and makes it possible to trace the main ideas this system is pointing on.

Key words: the Revelation of St. John, numbers, gematria, One like the Son of Man, the Heavenly Jerusalem.

CONTENTS

Phenomenology of Religion

Andrey P. Zabiako, Constants of Culture: Genesis and Semantics of the Image of Labyrinth.....110

There are steadily repeated objects in different cultures and different historical epochs, which, being variable, save the configuration of the basic properties and meanings. These objects include mazes (or labyrinths). The article describes the different theoretical approaches to the interpretation of labyrinths. The author gives particular attention to the genesis and semantics of the image of labyrinth. On the one hand, the author interprets the idea of labyrinth as a cognitive scheme universally inherent in human consciousness. On the other hand, the author draws attention to ethnic and cultural specifics of different types of maze. The article is based on the field studies' data on the petroglyphs in Northeast China and adjacent territories.

Key words: labyrinth, maze, ethnic migration, cultural diffusion, cultural constants, religion, shamanism, petroglyphs, Northeast China.

Sociology of religion

Ekaterina. I. Korostichenko, Modern German Freethinkers and Their Attitude to the State Policy Towards the Church in Germany.....126

This paper is dedicated to the modern German freethinkers and their attitude to the state policy towards the church in Germany. They pay attention mostly to the following problems: the separation of religion from the state and school from the church; the special privileges of the church in education and social sphere; the discrimination of atheists; church tax; the fact that the most national holidays are Christian. The paper is also referred to the freethinkers' modern status: their organizational structure, worldview, activities, trends and prospects for further development. The author comes to a conclusion that the activity of liberal organizations is significant, but goes public marginally and is complicated by the lukewarm state and public support. Representatives of liberal sector in Germany almost ignore the influence of mass media on the society, where one should make an actual self-presentation. The concept of life in secular sphere is usually formed by the church's observers and is often misapprehended. There's a few public information about the legal constitution and the main ideas of the largest secular associations – and even the kind of information that we have is very common. First of all it is subject to the German *Jugendwaihe*, though the other organizations also bill themselves very little. The only exception may be the German Humanist Union (HDV). The other problem of the German liberal movement is a bad interaction between the organizations. Analytical part of the article is preceded by a historical perspective of the origin and development of the movement. The author points out three sources of origin of German freethinking: the Renaissance humanism, rationalism of the Enlightenment and classical German philosophy. A brief view on the movements' history clarifies the vision of the modern trends in the development of liberal organizations.

Key words: modern German freethinking, history of institutional liberal movement, unions of freethinkers, the German Union of Freethinkers, the German Humanist Union, state-confessional politics, church tax, discrimination of atheists, religious education, religious holidays.

Religion and Law

Igor V. Gavrish, Polygamy in Islam Marriage Law and Family Law in Russia (the Prospects of Convergence).....139

In the Russian Federation the principle of secularism of the state is enshrined in the Constitution, while a number of Islam marriages, against the background of raising religious conscious, are increasing in the regions that are traditionally Muslim. The aim of the article is to identify the correlation between the basic provisions of the Islamic marriage law and the state one, which is included in family law in Russia.

To achieve this goal the following tasks are completing: the formation of Islamic marriage in Russia; the presentation of the main provisions of Islamic marriage law; the ratio of the basic norms of Islamic marriage law with the provisions of the state marriage law, which is included into the family law of Russia; the prospects for convergence of the provisions of Islamic marriage law and the state one.

There is a restriction of polygamy in Islamic countries, but the majorities are Islamic states where polygamy is permitted. There are several forms of polygamous marriage. Sunni doctrine on marriage, which adherents are in the majority in Russia, rejects the temporary marriage, allowing having more then four wives at the same time.

It is necessary to state the following thing – Islamic marriage law allows polygamy, and Russian state family law, including marriage law, permits monogamy only. This situation is a leading contradictory of two legal systems. Secular law proclaims equality in marriage – from its

CONTENTS

perspective, there is no equal rights in a polygamous marriage in contrast with monogamy. What is the way out of this situation seems to us? We think, on the basis of the Quran about the necessity of fair and equitable treatment to all wives, that this idea can be realized by a marriage to one wife only.

The author emphasizes that the Islamic polygamous marriage (in terms of Russian law) with respect to other wives (except the one with whom the marriage is concluded) will be an actual marriage for the norms of Islam and the Russian law alike. Such a marriage has no legal consequences, unlike civil marriage, registered by the state.

Key words: Islamic law, Islamic marriage, secular state, family law, marriage law.

Ivan P. Davidov, Ivan A. Fadeyev, Philosophical and Religious Aspects of the Church of England's Canon Law in Relation to the Issue of Anglican Identity..... 149

This paper considers the problem of the identity and self-understanding of the Church of England from philosophical and jurisprudential standpoints as well as from that of religious studies.

To achieve the aims, the authors focus on the topics of priesthood and of episcopal, priestly and diaconal ministry as they are described and discussed in the compendia of canon law (as they now stand) of both the Roman Catholic Church and the Church of England.

As shown in the comparative tables, both canons, concerning the ecclesiological status of the clergy in the respective churches, are identical de jure, differing only in some (albeit important) details. This testifies to the genetic kinship of the two canon law traditions as well as to the generally conservative position of the Church of England.

The admission of women to the ministerial priesthood has created a situation of impaired communion in the Church of England due to the refusal on the part of some members of the said church to accept the innovation (which, in their view, is incompatible with the Christian doctrine). Therefore it is legitimate to suggest that the General Synod's recent decision to allow the ordination of women to the episcopate may cause serious ecclesiological, eucharistic and canonical disruptions in the unity of the Church of England, as well as the Anglican Communion itself, blur their identities and, moreover, render their dialogue with both the Roman Catholic and the Orthodox churches almost impossible.

In view of the growing secularisation and liberalisation (in their view) of the Church of England, traditionalist Anglo-Catholics and conservative Evangelicals, being a visible minority within that church, are left with a short-list of further possible actions: a) to join the Roman Catholic church through the Personal Ordinariate of Our Lady of Walsingham in England and Wales established by Pope Benedict XVI's apostolic constitution *Anglicanorum Coetibus*; b) to pursue the creation within the Church of England of an exterritorial jurisdiction (province); c) to follow the example of archbishop Marcel Lefebvre and his followers, i.e. to create a society under parallel episcopal jurisdiction analogous to the Society of St Pius X, whose canonical status is irregular from the Vatican's standpoint.

Key words: religious identity, Anglicanism, Catholicism, canon law, ordination of women.

Religion and Culture

Anna A. Zabiylko, Religious Traditions of the Far Eastern Frontier in the Works of N.A. Baykov of 1901–1914 Years..... 160

Nikolay Apollonovich Baykov – a disciple of N.M. Przhevalsky, a naturalist and an officer of the Amur regiment – came to be in North Manchuria in the early 1900-s and was doing military service until 1914. Then he returned to Manchuria as an emigrant and lived there until 1945. In his naturalistic essays and literary works N. Baykov reflected the peculiarities of the Far Eastern frontier mythology, investigated special ethno-cultural and ethno-social types of the representatives of the Far Eastern frontier: the Manchu trappers, the Chinese who picked and sailed ginseng, the honghuzi, Russian officers and Russian honghuzi. They were united by the mentality of the Far Eastern frontier (taiga ethics, the Law of the taiga) and its special kind of religiosity formed in the course of syncretization of the religious beliefs of the residents in that area. As a result, a Russian honghuzi prays in a Manchu joss house, while the images of a Russian trapper and an officer acquire the features of holiness and are deified in the eyes of Chinese honghuzi. In the frontier reality mentality and religiosity became the basis of ethno-cultural contacts between the representatives of different nations.

Key words: Far East, frontier, Far Eastern frontier mentality, religious traditions, taiga ethics, Law of the taiga, religious syncretism, socio-cultural transformations, the tiger cult, the cult of sacred places, the cult of the Spirit of the Forest and Mountains, deification.

CONTENTS

Translations

Mikhail A. Gorozhankin, Ninian Smart: Contours of the Biography and Intellectual Portrait.....176

Roderick Ninian Smart was born on May 6, 1927 in Cambridge, England, into a Scottish family. After studying in Glasgow Academy, Smart enlists in the Defense Intelligence; during the service he meets with Buddhism for the first time. After demobilization, Smart writes the first postwar dissertation on philosophy of religion – «Reasons and Faiths: An Investigation of Religious Discourse, Christian and Non-Christian». Being a tireless researcher and traveler, Smart writes and reads lectures practically about all religions of the world. He endowed and held professorial chairs of Religion Studies in Lancaster University and in University of California, Santa Barbara. His popularized summary of world religions' ideas provided the basis of BBC television series, *The Long Search*. Ninian Smart was professor emeritus in many universities, such as Glasgow, Lancaster, Middlesex, Sri Lanka, Stirling and Loyola Universities and the Queen's College in Oxford. As many researchers, he was not completely constant in his works. However, phenomenology of religion always was the main line of his inquiries, and his methodology of 7 dimensions of religion (doctrinal, mythological, ethical, ritual, experiential, institutional and material) gained greater prominence. These dimensions aimed at describing religions as they are, not to reduce them to origins and functions. No matter which – theistic or non-theistic – religions are, they have all the dimensions. Unfortunately, despite the great influence that Smart's works asserted over Western Religious Studies, they do not attract much attention of Russian researchers of religion, and mentions of this scientist in various works can be counted on one hand.

Key words: Philosophy of religion, study of religion, cross-cultural approach, multidisciplinary approach, phenomenology.

АВТОРЫ НОМЕРА

Волков Андрей Алексеевич – аспирант (соискатель учёной степени канд. богословия); Общецерковная аспирантура и докторантура им. свв. Кирилла и Мефодия; 115035, г. Москва, ул. Пятницкая, д. 4/2, строение 5. E-mail: andrew@canto.ru.

Andrey A. Volkov – Postgraduate student (PhD candidate in theology), St. Cyril and Methodius School of Post-Graduate and Doctoral Studies; build 5, 4/2 Pjatnickaja str., Moscow, Russia, 115035. E-mail: andrew@canto.ru.

Чирков Николай Викторович – аспирант, ассистент кафедры религиоведения и истории, Амурский государственный университет; Амурская область, г. Благовещенск, ул. Игнатъевское шоссе, 21, стр. 1, каб. 412. E-mail: chirkovnikolai@mail.ru.

Nikolai V. Chirkov – Postgraduate student, assistant at Department of Study of Religion and History, Amur State University; of. 412, build.1, 21 Ignatievskoe Shosse, Blagoveschensk, Amur region, Russia. E-mail: chirkovnikolai@mail.ru.

Салмин Антон Кириллович – доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Музея антропологии и этнографии имени Петра Великого (Кунсткамера) РАН; 199034 Санкт-Петербург. Университетская наб., 3. E-mail: antsalmin@mail.ru.

Anton K. Salmin – D.Sci. (History), Leading Researcher at Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera), RAS; MAE RAS, 3 Universitetskaia nab., Saint Petersburg, 199034, Russia. E-mail: antsalmin@mail.ru.

Дашковский Петр Константинович – доктор исторических наук, доцент, профессор кафедры политической истории, заведующий лабораторией этнокультурных и религиоведческих исследований факультета массовых коммуникаций, филологии и политологии, Алтайский государственный университет; 656049, Барнаул, пр. Ленина-61, АлтГУ, лаборатория этнокультурных и религиоведческих исследований. E-mail: dashkovskiy@fpm-asu.ru.

Pyotr K. Dashkovskiy – D.Sci. (History), Associate Professor, Assistant Professor at Department of Political History, Head of the Laboratory for Ethno-Cultural and Religious Studies at Faculty of Mass Communication, Philology and Political Science, Altai State University; 656049, 61 Lenina ave., Barnaul, Russia. E-mail: dashkovskiy@fpm-asu.ru.

Дворянчикова Наталья Сергеевна – лаборант лаборатории этнокультурных и религиоведческих исследований, Алтайский государственный университет; 656049, г. Барнаул, пр. Ленина, 61, АлтГУ, лаборатория этнокультурных и религиоведческих исследований. E-mail: natali.dvoryanchikova@mail.ru.

Natalia S. Dvoryanchikova – Research Assistant at Laboratory for Ethno-Cultural and Religious Studies, Altai State University; 656049, 61 Lenina ave., Barnaul, Russia. E-mail: natali.dvoryanchikova@mail.ru.

Шершнева Елена Александровна – кандидат исторических наук, доцент кафедры политической истории, Алтайский государственный университет, 656049, Барнаул, пр. Ленина-61, АлтГУ. E-mail: D2703@mail.ru.

Elena A. Shershneva – Ph.D. (History), Assistant Professor at Department of Political History, Altai State University; 656049, 61 Lenina ave., Barnaul, Russia. E-mail: D2703@mail.ru.

Кузьмин Сергей Львович – кандидат биологических наук, старший научный сотрудник отдела Кореи и Монголии Института востоковедения РАН; Россия 107031 Москва, ул. Рождественка, д. 12. E-mail: ipe51@yahoo.com.

Sergei L. Kuzmin – Ph.D. (Biology), Senior Scientist at Department of Korea and Mongolia, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences; 12 Rozhdestvenka str., Moscow, Russia, 107031. E-mail: ipe51@yahoo.com.

Пелевина Ольга Викторовна – кандидат философских наук, доцент кафедры религиоведения и истории, Амурский государственный университет; 675027, г. Благовещенск, Игнатъевское шоссе, 21. E-mail: olpelevina@gmail.com.

Olga V. Pelevina – Ph.D. (Philosophy), Assistant Professor at Department of Religious Studies and History, Amur State University; 675027, g. Blagoveshhensk, Ignat'evskoe shosse, 21. E-mail: olpelevina@gmail.com.

Пивоваров Даниил Валентинович – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой религиоведения департамента философии Института социально-политических наук, Уральский федеральный университет, заслуженный деятель науки Российской Федерации; 620083, Екатеринбург, пр. Ленина 51, к. 203. E-mail: daniil-pivovarov@yandex.ru.

АВТОРЫ НОМЕРА

University); 1 Leninskie Gory, Moscow, Russia, 119991. E-mail: rbw_london@yahoo.co.uk.

Забияко Анна Анатольевна – доктор филологических наук, профессор, заведующая кафедрой литературы и мировой художественной культуры, Амурский государственный университет; Амурская область, г. Благовещенск, ул. Игнатъевское шоссе, 21. E-mail: sciencia@yandex.ru.

Anna A. Zabiako – D.Sc. (Philology), Full Professor, Head of Department of Russian Literature and World Art, Amur State University; 21 Ignatyevskoe Shosse, Blagoveschensk, Amur Oblast, Russia. E-mail: sciencia@yandex.ru.

Горожанкин Михаил Александрович – магистрант Дальневосточного федерального университета; 690922, г. Владивосток, о. Русский, нп Аякс, 10, кампус ДВФУ. E-mail: magnabestia@mail.ru.

Mikhail A. Gorozhankin – Master's degree student at Far Eastern Federal University; 690922, 10 Ajax St., Russky Island, Vladivostok, Russia. E-mail: magnabestia@mail.ru.

К СВЕДЕНИЮ АВТОРОВ

Правила оформления статей для журнала «Религиоведение»

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. 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 предоставляется в распечатке на бумаге и в электронном варианте. В электронном варианте статья и прилагающиеся к ней материалы направляются по адресу sciencia@yandex.ru в **трех основных файлах.**

В первом файле находится текст статьи и прилагаемые к ней обязательные компоненты (аннотация, ключевые слова, сведения об авторе, др.). Электронные текстовые файлы принимаются редакцией исключительно **в формате Word.rtf**. Не следует вставлять в текстовый файл Word.rtf графические объекты (фотографии, таблицы и т.п.). Графические объекты прилагаются в отдельных файлах (см. ниже «Иллюстрации»). Файл называется по фамилии автора с пометкой «статья» (*например*: Иванов_статья.rtf).

Во втором файле находится общий список всех библиографических ссылок. Данный список дублирует список библиографических ссылок (сносок), представленный в статье. Каждая ссылка должна содержать полную информацию об источнике (варианты *Там же...*, *Ibid.* и другие исключаются). Полная информация об источнике цитирования необходима для размещения в РИНЦ и других базах цитирования.

В третьем файле находится фотография автора, которая должна представлять собой портретное изображение, стилистически близкое документальному фото. Формат фотографии – **jpg**, разрешение – не менее 300 dpi.

К обязательным файлам могут быть приложены **файлы с иллюстрациями** (фотографии объектов, таблицы, графики и т.п.). Иллюстрации цветные или чёрно-белые предоставляются в отдельных файлах. Формат иллюстрации – **jpg**, разрешение – не менее 300 dpi. Файлы с иллюстрациями нумеруются автором в порядке их расположения в тексте статьи. В конце статьи приводится пронумерованный список иллюстраций. В статье в том месте, где предполагается расположение иллюстрации, автор в круглых скобках указывает номер иллюстрации.

Статья представляется в распечатанном виде в редакцию по адресу: 675027, Амурская область, г. Благовещенск, Игнатьевское шоссе 21, Амурский государственный университет, корп. 7, каб. 107, 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 «Оформление подписки»). Плата со студентов и аспирантов за публикацию их статей не взимается.

Полная информация о правилах представления статей с образцами и комментариями располагается на сайте журнала www.amursu.ru/religio в разделе «Автору».

ОФОРМЛЕНИЕ ПОДПИСКИ

Наш журнал распространяется по подписке. Стоимость 1 номера журнала – 700 руб. Комплект годовой подписки на 2015 год – 2800 руб. (при оплате через редакцию АмГУ). **Подписку на 2015 год можно оформить через Объединённый каталог «Пресса России».**

Издательская база находится в Амурском государственном университете, поэтому при оформлении подписки мы принимаем перечисления на счет АмГУ платёжным поручением, а также почтовым переводом на адрес редакции и через Сбербанк (образец купона прилагается). Копию платёжного документа письмом надо обязательно отправить на адрес редакции: 675027, Амурская область, г. Благовещенск, Игнатъевское шоссе, 21, АмГУ, редакция журнала «Религиоведение», Садовской Людмиле Михайловне. Журнал будет выслан по адресу подписчика почтой. Пересылка по России включена в стоимость подписки.

Перечисление платёжным 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 20236Х50560) в Отделение Благовещенск, г. Благовещенск. Р/с 40501810500002000001
БИК 041012001
ОКАТО 10401000000

Наименование платежа – 0000000000000000130 п. 1. Доходы от оказания услуг структурными подразделениями образовательного учреждения (подписка на журнал «Религиоведение» на 2015 год)*.

Для иностранных читателей стоимость годовой подписки составляет 100 \$ USD (70 euro).

Банковские реквизиты для оплаты:

Филиал ОАО Внешторгбанк в г. Благовещенске, г. Благовещенск
Кор. счет No 30101810400000000762 в Отделение Благовещенск, г. Благовещенск. Валютный счет No 40503840411000000001
Транзитный валютный счет No 40503840711001000001
БИК 041012762 ИНН 7702070139
Телекс: 914683 DVTB RU
СВИФТ: VTBRRUM2 BLA
КПП 280102001
ОГРН 1027739609391

Наименование платежа – подписка на журнал «Религиоведение» на 2015 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 No 30101810400000000762 в ГРКЦ ГУ Банка России по Амурской области Текущий валютный счет No 40503840411000000001
Транзитный валютный счет No 40503840711001000001
БИК 041012762 ИНН 7702070139
Телекс: 914683 DVTB RU
СВИФТ: VTBRRUM2 BLA
КПП 280102001
ОГРН 1027739609391

Purpose of the payment – subscription for «Study of Religion» journal (2014).

Please include a scanned copy of the payment document (*.jpeg extension) to the e-mail containing your postal address.

Вниманию подписчиков!

Уточнить реквизиты можно на сайте журнала

<http://www.amursu.ru/religio> или по адресу: lsadvskaja@rambler.ru

ДЛЯ ЗАМЕТОК

**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](http://www.amursu.ru/religio)

Дизайн Ю.М. Гофмана
Идея логотипа на обложке – И.П. Давыдова

Религиоведение. 2015. №1.

Издательство АмГУ. Подписано к печати 13.03.15. Компьютерная вёрстка –
Н.В. Чирков. Переводчик – Е.А. Конталёва. Технический редактор –
А.С. Воронина, Е.А. Конталёва. Корректор – А.С. Воронина.
Формат 70 x 108/8. Усл. печ. л. 35,35. Тираж 500.

