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

Study of Religion («Religiovedenie»)
Scientific and theoretical journal
Four volumes/year

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

Editorial board:
I.L. Alekseev
I.P. Davydov
P.V. Basharin
I.Ya. Kanterov
Yu.A. Kimelev
N.L. Muskhelishvili
E.V. Orel
N.N. Trubnikova
S.V. Filonov
N.V. Shaburov
M.M. Shakhnovich
I.N. Yablokov

International Countil:
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

ISSN 2072-8662 Выходит 4 раза в год Key title: Religiovedenie

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

научно-теоретический журнал

1
2016

RELIGIO • RELEGERE • RELIGARE

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
Е.В. Орёл
Н.Н. Трубникова
С.В. Филонов
Н.В. Шабуров
М.М. Шахнович
И.Н. Яблоков

СОДЕРЖАНИЕ

Юбилей профессора И.Н. Яблокова.....3

История религии

Исаков А.А. Проблема бытования атеизма в России XV–XVI веков.....7
Тулянская Ю.Т. Российские протестантские деноминации и кальвинизм: генезис баптизма.....15

Религии России

Аргудяева Ю.В. Обряды жизненного цикла у русских старообрядцев в Северо-Восточном Китае.....19
Бурнаков В.А. Зооморфные фетиши в традиционной обрядовой практике хакасов (конец XIX – середина XX веков).....31

Религии Востока

Трубникова Н.Н., Бабкова М.В. «Перенять образ жизни Будды – вовсе не мелочь». Учение Догэна и других японских буддийских наставников XIII века о том, надо ли быть монахом и каким.....47
Догэн. О тех, кто покинул свой кров. *Перевод со старояпонского и примечания М.В. Бабковой*.....54

Философия религии

Жданов В.В. Эстетика религии – новая субдисциплина религиоведения?.....58
Пивоваров Д.В. О проблеме истины в гносеологии религии.....67

Религия и право

Панин С.А., Козлов М.В. Религиоведческая экспертиза в России: проблемы и перспективы.....77
Приложение 1. Забияко А.П., Кобызов Р.А. Заключение комиссионной религиоведческой судебной экспертизы.....89
Приложение 2. Элбакян Е.С. Заключение специалиста.....94
Приложение 3. Элбакян Е.С. Комментарий для Центра «Сова» решения о ликвидации Саентологической церкви Москвы и религиоведческой экспертизе, на основании которой было вынесено это решение.....106
Назаров И.Д. Идеи правосудия и милосердия в трудах преподобного Исаака Сирина (этико-правоведческое исследование).....110

История религиоведения

Гаврилов С.С. Научное наследие С.М. Широкогорова: представления о душе в контексте космологии тунгусо-маньчжурской религии.....114

Форум

Элбакян Е.С. «...Ныне Царство Моё не отсюда».....119

Кафедра

Насибуллов К.И. Общественная аккредитация в сфере мусульманского образования: на пути к открытости и доверию....133

Кругозор

Ленков П.Д. Рецензия на книгу.....143
Еланцева О.П. «Здесь стража России. А страже подобает вера, подобает бодрость и верность». Рецензия на книгу.....146

Contents.....150
Авторы номера.....154
К сведению авторов.....156
Оформление подписки.....157

Адрес редакции журнала:
675027, Амурская область, г. Благовещенск,
ул. Игнатьевское шоссе, 21,
Амурский государственный университет,
корп. 7, каб. 107, редколлегия журнала «Религиоведение»

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.

Юбилей члена редколлегии, профессора, доктора философских наук

Игоря Николаевича Яблокова

И.Н. Яблоков

Третий раз за последние 15 лет на страницах нашего издания появляется известие об очередном юбилее члена редколлегии журнала, профессора, доктора философских наук, заведующего кафедрой философии религии и религиоведения философского факультета МГУ Игоря Николаевича Яблокова!

С постоянством, достойным подражания, Игорь Николаевич встречает свой новый юбилей в добром здравии и с рабочим настроением, в обстановке интенсивной занятости учебными, научными и организационными делами. С каждым годом научно-образовательная деятельность российских философов и религиоведов становится в череде бесконечных реформ всё сложнее, но наш юбиляр стойко принимает очередной вызов и даёт ему достойный ответ, обеспечивающий конструктивное решение возникающих проблем. В немалой степени именно благодаря усилиям И.Н. Яблокова религиоведение сохраняет свои позиции в образовательном пространстве российского общества. Публикации профессора Яблокова прежних лет и его новые научные труды заслуженно обеспечили ему место одного из ведущих отечественных исследователей религии. Преодолению трудностей и очередным достижениям способствуют лучшие качества Игоря Николаевича – энциклопедические познания в религиоведении, высокий профессионализм, здравый смысл, позитивное отношение к людям, оптимизм и многие другие. От юбилея к юбилею эти качества становятся всё прочнее!

Члены редколлегии журнала желают Игорю Николаевичу крепкого здоровья, жизнерадостности, новых успехов и долгих лет жизни!

Напомним основные вехи жизни и достижения юбиляра, родившегося в 1936 г. в г. Шуя Ивановской области. В 1959 г. он закончил философский факультет МГУ имени М.В. Ломоносова, доктор философский наук с 1977 г., профессор с 1980 г. В настоящее время И.Н. Яблоков – Заслуженный деятель науки Российской Федерации, Заслуженный профессор МГУ, награждён Почётной грамотой Министерства юстиции Российской Федерации за эффективное содействие в решении задач, возложенных на Минюст России. Им опубликовано более 170 работ, в том числе 33 за последние 5 лет. Был консультантом подготовки 9 докторов наук, подготовил 39 кандидатов наук, в том числе за последние 5 лет – 2. Профессор И.Н. Яблоков осуществляет руководство подготовкой диссертаций аспирантами, выпускных квалификационных и курсовых работ студентами, рецензирует учебные и научные работы, принимает вступительные экзамены в аспирантуру, экзамены кандидатского минимума, госэкзамены. Он является членом редакционных советов журналов: «Гуманитарные и социальные науки» и «Гуманитарные и социально-экономические науки», членом редколлегий журналов: «Религиоведение», «Социально-политические науки», «Science Almanac of Black Sea Region Countries». Председатель Диссертационного совета Д 501.001.09 по философским наукам, член Учёного совета философского факультета. И.Н. Яблоков – член Совета по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте Российской Федерации, член Комиссии по совершенствованию законодательства и правоприменительной практики Совета по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте Российской Федерации, член Совета по проведению государственной религиоведческой экспертизы при Министерстве юстиции Российской Федерации.

Наиболее значимые работы профессора И.Н. Яблокова

1. О научной интерпретации динамики психологических состояний верующих в молитве и покаянии // Вопросы научного атеизма. Вып. 11. М.: Мысль, 1971.
2. Религиозные отношения // Общественные отношения. М.: Изд-во МГУ, 1981.
3. Психология религии // Теоретическая и прикладная социальная психология. М.: Мысль, 1988.
4. Понятие и функции религии // «Вестник МГУ». Сер. 13. Востоковедение. 1992. № 4.
5. Основы теоретического религиоведения. М., 1994.
6. Религия в системе культурного универсума // Наука. Религия, гуманизм. М., 1996.
7. Статьи в книге: Человек. Философско-энциклопедический словарь. М.: Наука, 2000: Бог; Измененное состояние сознания в религии; Культ религиозный; Логос; Молитва; Монотеизм; Потребности религиозные; Религиозность; Религия; Религия и мифология; Ритуалы религиозные; Сакрализация; Сакральное, священное, святое; Свобода мысли, совести, религии и убеждений; Секуляризация; Символы религиозные; Теизм; Теология; Типы религий; Типы религиозных и нерелигиозных индивидов; Типы религиозных объединений; Чувства религиозные; «Я и Другой» в религии; Язык религии.
8. Статьи в книгах: Социологическая энциклопедия. Т. 1–2. М.: Мысль, 2003: Антиклерикализм; Войны религиозные; Естественная религия; Иллюзии религиозные; Клерикализм; Компенсаторная функция религии; Религиозная иерархия; Религия и социальная интеграция.
9. Статьи в книге: Словарь философских терминов. М.: ИНФРА-М, 2004: Бог; Вера; Вера религиозная; Мифологическое мышление; Монотеизм; Религиоведение; Религия; Секуляризация; Теизм; Теология; Философия религии; Политеизм.
10. Религиоведение. Учебное пособие и Учебный словарь-минимум по религиоведению. М.: Гардарика, 2004. Редактор и соавтор.
11. Основы религиоведения. Классический университетский учебник. М., 2005. Редактор и соавтор.
12. Статьи в книге: Религиоведение. Энциклопедический словарь. М.: Академический Проект, 2006: Измененные состояния сознания в религии; Конформизм религиозный; Культ религиозный; Логос; Мифологическое мышление; Молитва; Отношения религиозные; Потребности религиозные; Религия и мифология; Символы религиозные; Типы религий; Типы религиозных и нерелигиозных индивидов; Типы религиозных объединений; Чувства религиозные; «Я и Другой» в религии.
13. Историческая память как фактор европейского сосуществования и перспективы // Нация, религия – православие и новые европейские реалии. Афины: Международная Ассамблея Православия, 2006.
14. О правах человека православного в различных социально-политических ситуациях // Православие и права человека. М.: Международная Ассамблея Православия, 2007.
15. Философия религии. Актуальные проблемы. М.: Изд-во РАГС, 2007.
16. Статьи в книге: Энциклопедия религий. М.: Академический Проект, 2008: Потребности религиозные; Типы религий; Измененные состояния сознания в религии; Конформизм религиозный; Потребности религиозные; Ритуалы религиозные по случаю важных событий в бытии человека; Типы религий.
17. Некоторые методологические принципы конструирования типов религиозных групп, организаций, объединений // Классификация религий и типология религиозных организаций. М., 2008.
18. Религиозный экстремизм: причины и предпосылки // Религиозный экстремизм: история и современность // Сб. статей под ред. В.В. Миронова. М.: Изд-во МГУ, 2008.
19. Введение в общее религиоведение. М.: КДУ, 2008. Редактор и соавтор.
20. Проблема определения религии // Научная конференция «Проблемы исторического и теоретического религиоведения». М., 2009.
21. Религиоведение. М.: Гардарика, 2010.
22. К истории отечественного религиоведения // Вопросы религии и религиоведения. Вып. 2: Исследования. Сост. и общ. ред. В.В. Шмидта, И.Н. Яблокова при уч. Ю.П. Зуева, З.П. Трофимовой. Кн. 1 (I): Религиоведение в России в конце XX – начале XXI века. М.: ИД «ПедиаПром», 2010.
23. Вехи истории // Кафедре философии религии и религиоведения 50 лет. М., 2010.

24. Дискуссии по проблемам методологии в современном отечественном религиоведении // Точки-Puncta. 2010. № 1–2 (9).
25. Кафедра философии религии и религиоведения МГУ: вехи истории // Вопросы религии и религиоведения. Вып. 2: Исследования / Сост. и общ. ред. В.В. Шмидта, И.Н. Яблокова при уч. Ю.П. Зуева, З.П. Трофимовой. Кн. 1 (I): Религиоведение в России в конце XX – начале XXI века. М.: ИД «ПедиаПром», 2010.
26. Религиоведение как область знания // Вопросы религии и религиоведения. Вып. 2: Исследования / Сост. и общ. ред. В.В. Шмидта, И.Н. Яблокова при уч. Ю.П. Зуева, З.П. Трофимовой. Кн. 1 (I): Религиоведение в России в конце XX – начале XXI века. М.: ИД «МедиаПром», 2010.
27. Религиозный мир как предмет научного исследования // Человек. 2010. № 6.
28. Религиоведение в России: пути самоопределения и развития // Религиоведение. 2011. № 4.
29. Общение верующих как фактор формирования психологии религиозной группы // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. М.: АртПРИНТ-Медиа, 2011.
30. Религиозные отношения // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. М.: АртПРИНТ-Медиа, 2011.
31. Социология религии в Германии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. М.: АртПРИНТ-Медиа, 2011.
32. Психология религии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. М.: АртПРИНТ-Медиа, 2011.
33. Религия в системе культурного универсума // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. М.: АртПРИНТ-Медиа, 2011.
34. Религия и политика // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. М.: АртПРИНТ-Медиа, 2011.
35. К дискуссии о современном состоянии истории отечественного религиоведения // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2011. № 1.
36. О периодах в истории отечественного религиоведения // Вестник МГУ. Серия 7. Философия. 2011. № 5 (в соавторстве с Е.В. Меньшиковой).
37. Религия и право (раздел в учебнике) // Философия права. Учебное пособие для студентов ВУЗов, обучающихся по специальности 021100 «Юриспруденция» / Под ред. М.Н. Марченко. Т. 2. М.: Проспект, 2011 (в соавторстве с И.П. Давыдовым).
38. Соотношение религиоведения и истории религиоведения // Точки-Puncta. 2011. № 1–2 (10).
39. Дискуссии в отечественной литературе о предметном поле философии религии // Философские искания. Московско-Петербургский сборник. М.: МГУ, 2011.
40. Предметные области философии религии (к дискуссии в современной отечественной литературе) // Вопросы философии. 2012. № 1.
41. Духовные традиции народов Евразии в универсуме культуры // Духовные традиции народов. Журнал междисциплинарных исследований в области религии и культуры. 2012. № 1 (1).
42. Взаимовлияние культурных традиций народов России // Социология и общество: глобальные вызовы и региональное развитие [Электронный ресурс]: Материалы IV Очередного Всероссийского социологического конгресса / РО, ИС РАН, АН РБ, ИСППИ. М.: РОС, 2012.
43. Диалог «Я» с «Другим» в отраженной субъектности религиозной личности (научная статья) // Точки-Puncta. 2012. № 1–4 (11).
44. Антропология религии в структуре религиоведения // Вопросы религии и религиоведения. Вып. 2 Исследования. М.: ИД «МедиаПром», 2012.
45. Социология религии. Теоретические проблемы. М.: МАКС-Пресс, 2014.
46. История религии в 2-х тт. М.: Юрайт, 2014. Ответственный редактор и соавтор.
47. Самоидентификация религиоведения в современной России. К дискуссии в отечественной литературе // Российское философское сообщество: история, современное состояние, перспективы развития. Материалы научной конференции 2–4 октября 2014 г. / Общая ред. В.В. Миронов, ред. и сост. А.П. Козырев, П.Н. Костылев, А.В. Никандров. Философский факультет МГУ имени М.В. Ломоносова. М.: Издательство Московского университета, 2015.
48. Свобода в отношении к религии (научная статья) // 25 лет по пути свободы совести. Материалы научно-практической конференции. М., 2015.
49. Толерантность и диалог как основа межрелигиозного согласия (научная статья) // Философия. Толерантность. Глобализация. Восток и Запад – диалог мировоззрений. Тезисы докладов VII Российского философского конгресса. Т. III. Уфа: РИЦ БашГУ, 2015.

50. Особенности решения проблемы выбора в религии // Человек перед выбором в современном мире: проблемы, возможности, решения. Материалы Всероссийской научной конференции 27–28 октября 2015 г. Том 2. М.: Научная мысль, 2015.
51. Religion and Ethnos в журнале Science almanac of Black Sea region countries. 2015. № 1.
52. Религиоведение. М.: Юрайт, 2016. Ответственный редактор и соавтор.

Работы профессора И.Н. Яблокова, опубликованные за рубежом

53. Религия как социальное явление // Атеизм. 1972. № 4 (на словацком языке).
54. Социология религии. Братислава, 1983 (на словацком языке).
55. Черты религиозного сознания // Теория религии марксизма и материалистическое мировоззренческое воспитание студентов». Будапешт, 1985 (на венгерском языке).
56. Религиозные отношения // «Марксистские темы». Ниш. 1987. № 1 (на сербском языке).
57. Социология религии. Пекин, 1989 (на китайском языке).
58. Историческая память как фактор европейского сосуществования и перспективы // Нация, религия – православие и новые европейские реалии. Афины: Международная Ассамблея Православия, 2006 (на английском, греческом языках).

Исаков А.А.

Проблема бытования атеизма в России XV–XVI веков

Аннотация. В статье поднимается вопрос о возможности бытования атеизма в культуре русского общества позднего средневековья. При этом автор исходит из необходимости разделять рациональное и иррациональное неверие, теоретический и практический атеизм. О практическом атеизме можно говорить уже применительно к эпохе феодальной раздробленности. В то время практический атеизм был средством сопротивления углубляющейся христианизации общества. В период формирования централизованного русского государства практический атеизм отражал кризис феодальной церкви. Признаки теоретического атеизма появляются только в условиях завершения этого процесса и связаны с критикой не феодальной, а стандартизированной государством религиозности.

А.А. Исаков

Ключевые слова: неверие, практический атеизм, теоретический атеизм, средневековый атеизм, ересь жидовствующих, ересь Феодосия Косого

Происхождение и возраст атеизма как социального явления представляют собой проблему, немаловажную для понимания роли религии в жизни общества. Представление об исторически ограниченном характере атеизма (эллинистический атеизм, западноевропейский атеизм) рисует нам картину человечества, которое лишь в моменты кризиса конкретных религий умело обходиться без них. Атеизм возникал там, где религия не справлялась со своими функциями, переставала солидаризировать общество, становясь своеобразным вакуумом, существующим до появления новой религиозной идентичности. Но, если применять дюркгеймовский категориальный аппарат последовательно, нельзя ограничиться пониманием атеизма как формы аномии. Он может быть и реакцией на соответствующие явления в религии. В таком случае атеизм уже нельзя рассматривать как эпизодическое явление. Другое дело, что он при этом может пониматься как самостоятельное начало духовной жизни человечества, а может – как «своё другое» конкретной исторической религии или религии вообще. Решение этой проблемы, безусловно, есть задача целостной истории атеизма, однако рассмотрение отдельных периодов и культур под этим углом зрения также даёт немало ценного материала. Особенно это касается традиционных обществ, находящихся накануне крупного исторического сдвига. К их числу принадлежит и общество периода формирования централизованного русского государства. Особенно период централизации интересен тем, что он всегда обостряет отношения государства с феодальной церковью и тем самым неизбежно вызывает кризисные явления в области религиозной жизни. Многочисленные ереси, расколы, реформации – верные спутники политогенеза в условиях позднего средневековья и раннего Нового времени.

Пока же обратимся к теоретическим моделям, описывающим существование атеизма в традиционных обществах. Наиболее целостная концепция античного и средневекового атеизма принадлежит французскому историку Жоржу Минуа (George Minois). Минуа исходит из принципиальной мировоззренческой позиции: атеизм такой же древний, как и религия, и представляет собой самостоятельное явление, внёсшее значительный вклад в культуру человечества. В целом, атеизм рассматривается им как результат изживания мифологического сознания, которое

расщепляется в направлении приоритета теории или практики и в крайних точках развития приводит к возникновению двух разных форм неверия – рационального (теоретический атеизм) и иррационального (практический атеизм). Теоретический атеизм является финалом цепочки: мировая религия – деизм – пантеизм, а практический возникает в конце иной последовательности: догматика – сектантство – оккультизм. В результате и теоретический, и практический атеизм во многом оказываются антиподами, и в процессе исторического анализа мы обязаны строго различать их[1].

Эта модель не противоречит выводам, которые были сделаны М.М. Бахтиным из дискуссии Абеля Лефрана и Люсьена Февра о существовании атеизма во Франции XVI века в связи с оценкой мировоззрения Франсуа Рабле. Как известно, Лефран провозгласил автора «Гаргантюа и Пантагрюэля» атеистом, тогда как Февр отмёл это «обвинение» на основании того, что все антиклерикальные моменты романа – не более, чем юмор, и поэтому недостаточны для квалификации Рабле как атеиста. Бахтин, в свою очередь, указал на пренебрежительное отношение своих предшественников к народной смеховой культуре, которая и в Европе, и на Руси была главной формой оппозиции официальному («серьёзному») религиозному мировоззрению и клерикализму[2]. Очевидно, что атеизм смеховой культуры вполне подпадает под определение иррационального неверия и помещается где-то между суеверием и практическим атеизмом в схеме Минуа. В пользу этого говорит тот факт, что русские памятники рассматривают скоморошество наряду с другими пережитками язычества и не воспринимают его как принципиально новый вызов религии.

Другая модель исходит из того, что атеизм – это разновидность дискурса. Очевидно, что атеистический дискурс зависим от религиозного, поэтому исследователи, стоящие на соответствующих методологических позициях, склонны оценивать атеизм как внутрирелигиозное явление. Родоначальником этого подхода стал, по сути, ещё Людвиг Фейербах, провозгласивший атеизм «тайной самой религии»[3]. В наши дни распространён взгляд на атеизм как на «своеобразную поисковую систему и форму интеллектуального и морального вопрошания и сопротивления отживающей или нарождающейся социокультурной модели»[4]. С этой точки зрения, атеизм есть форма экспертной оценки общества, которая всегда присутствует в скрытом состоянии и актуализируется в транзитивные эпохи. Ценность этой модели состоит, прежде всего, в том, что она способна продемонстрировать религиозные аспекты атеистической мысли и атеистические – религиозной.

Переходя непосредственно к условиям России XV–XVI столетий, необходимо поставить ещё один вопрос – вопрос об источниках атеистических представлений. Велик соблазн свести оригинальный русский атеизм к его практической форме (существование практического атеизма отрицать трудно), а проявления теоретического атеизма объяснить заимствованиями. Само понятие неверия или безбожия было достаточно знакомо русскому человеку из христианской литературы, благо чаще всего оно упоминается в Книге Псалмов. Однако стих: «Рече безумен в сердце своём: несть Бог» (Пс. 13.1), – в основе своей имеет интенцию иррационального свойства. Поэтому и религиозная литература до сих пор чаще всего спорит с практическим атеизмом, который рассматривается как разновидность язычества, поскольку не признаёт ничего, кроме посюстороннего мира (а боги язычников с точки зрения христианства посюсторонни). В этом контексте интерес представляет один из сюжетов апокрифического «Хождения Богородицы по мукам», переводного греческого сочинения, бытовавшего на Руси уже в XII веке. Познакомившись с мучениями язычников, Богородица обращается к следующей категории грешников, крайняя многочисленность которой подчёркивается несколько раз. Их наказание – абсолютная тьма, невозможность и неспособность видеть свет вплоть до второго пришествия. Грешники пеняют Богородице на то, что ни Христос, ни один из апостолов не пришёл к ним и «не спросил ни о чём», тем самым оставив без откровения. В ответ на это Богородица признаёт справедливость их наказания[5]. Сразу отметим, что это – не иудеи и не язычники, им посвящены особые сюжеты «Хождения». Проще всего было бы решить, что это – народы, не знавшие христианства. Однако в таком случае не ясно, в каком «соблазне» упрекает их Богородица. Вероятнее предположить, что данный сюжет –

ответ тем, кто отвергал христианство на том основании, что большинство людей на протяжении большей части истории не знали христианства. Очевидно, логика эта шла ещё дальше – откровение могло отрицаться как недостоверная легенда, ведь к современникам читателей «Хождения» Христос и апостолы также не приходили.

Подлинным источником атеизма, однако, являлись реальные общественные отношения. Для эпохи Киевской Руси и феодальной раздробленности безбожие было ответом на христианизацию, для эпохи Московского царства – следствием борьбы централизованного государства с независимой от него феодальной церковью. В эпоху Ивана III практический атеизм заходил достаточно далеко, особенно это было характерно для новгородских еретиков, известных как жидовствующие. В описании новгородской ереси Иосифом Волоцким нам хотелось бы обратить внимание на следующие моменты. Во-первых, родоначальник ереси «жид по имени Схария» характеризуется именно как оккультист, обученный чернокнижию и астрологии. Во-вторых, сама ересь заключалась преимущественно в культовых и догматических отклонениях: отрицании божественной природы Христа, культа икон, монашества, христианской эсхатологии, а также в отказе от поста в плане пищи и половых отношений[6]. Наиболее далеко идущими в этом наборе отклонений были отрицание эсхатологии и божественной природы Христа. Нам неизвестно, что еретики-новгородцы предлагали взамен, но очевидно, что в этом случае с необходимостью должно было отрицаться загробное воздаяние (судья истлел в гробу, конца света не предвидится).

И действительно, на московском этапе развития ереси жидовствующих этот тезис эксплицируется. Характеризуя взгляды и деяния митрополита Зосимы, которого он считал ересиархом, Иосиф Волоцкий пишет: «Он отверг евангельское учение…, говоря так: ни Царства Небесного, ни второго пришествия, ни воскресения мёртвых нет, если кто умер, значит – совсем умер, до той поры только и был жив»[7]. В нашей власти предположить контекст этого высказывания. Вполне возможно, оно относится к перестройке московского Кремля, когда возникла необходимость расширить его за счёт сноса или переноса старого кладбища. С точки зрения средневекового христианства, это был невозможный акт, в таком случае был бы растерян прах материального тела, необходимый при втором пришествии для воскресения в теле другой природы. В данном случае ортодоксия так же демонстрировала оккультный стиль мышления, как и ересь. Этот наивный материализм со временем был изжит, но для того, чтобы противостоять ему в конце XV века, сторонникам великого князя пришлось отрицать чуть ли не всю догматику христианства.

Безусловно, жидовствующие не были единственными, кому известна была такая логика. Подобные, но менее радикальные, взгляды, связанные с отрицанием действенности заупокойных молитв, фиксировались среди москвичей тридцать лет спустя Павлом Иовием[8]. Но главное – почти за три четверти века до жидовствующих (22 июня 1427 года) митрополит Фотий писал псковичам о тех, «ижо яко садукеем онем проклятым подражающе суть, еже и яко и въскресению не надеюще быти мняху»[9]. Речь шла о крайней форме стригольничества, ереси, которой обычно приписывают рационалистический характер. Однако в историографии стригольничества всегда существовала и другая традиция, с точки зрения которой стригольники были не столько рационалистами, сколько представителями языческих культов, связанными с магическими практиками[10]. Здесь мы снова сталкиваемся с тем, что потенциально атеистический тезис (отрицание загробной жизни) оказывается сопоставленным с оккультизмом.

Эту ретроспективу можно и продолжить. Лаврентьевская летопись 6672 (1164) года рассказывает о «леонтианской ереси». Ересиархом летописец, не смущаясь, объявляет суздальского епископа Леона, грека по происхождению, только за то, что тот ввёл запрет на употребление мяса по церковным праздникам, средам и пятницам. Если верить летописи, суздальцы отстояли своё право правильно и вкусно питаться каждый день перед самим императором. Однако, как отмечает переводчик и комментатор летописи В.В. Фомин, дело было не только в сопротивлении горожан углубляющейся христианизации, но и в том, что Леон увеличил налоговую нагрузку на суздальские приходы, взимая налог не с храма, а с каждого придела в нём[11]. Для нас здесь важно то, что события 1164 года предвосхитили ереси позднего

средневековья в двух моментах: стремлении к снятию ограничений, налагаемых новыми, более глубокими формами благочестия и в сопротивлении откровенному мздоимству духовенства. Ключевое различие состоит в том, что в 1164 году победили горожане – еретиком оказался епископ, увеличивший налоговое бремя и заставлявший паству поститься. Двести одиннадцать лет спустя лидеры стригольников примерно с такой же программой будут растерзаны толпой и сброшены в Волхов.

Практический атеизм жидовствующих, стригольников и их предшественников не имел шансов перерасти в теоретический. Даже отрицание загробной жизни и посмертного воздаяния, кажущееся нашему современнику достаточным для того, чтобы квалифицировать такое мировоззрение как атеистическое, на самом деле ещё не разрушает религиозного мировоззрения как такового. Хорошо известно, что иудаизм изначально не предполагал идеи загробной жизни, а воздаяние настигало каждого (даже Моисея, умершего на пороге Земли обетованной) на его земных путях. Для нас здесь важно то, что религия не перестала быть религией при большой дозе практического атеизма, а также то, что практический атеизм в данном случае смог прийти к отрицанию одной религиозной традиции лишь с помощью другой религиозной традиции, передаваемой как эзотерическая (в этой роли оказался иудаизм).

Дальнейшая история правления Ивана III и его сына знает немало примеров не просто практического, а откровенно утилитарного атеизма, достигшего апогея в деле о втором браке Василия III. Однако исследование в этом направлении вряд ли может быть плодотворным. Несмотря на подтверждение схемы Ж. Минуа при анализе практического атеизма жидовствующих, мы всё-таки должны нащупать истоки теоретического атеизма. Казалось бы, больше шансов должен дать нашему исследованию Максим Грек. Он мог познакомить своих русских современников с атеистическими идеями античных мыслителей и бывших товарищей по итальянским университетам. Но как только мы обращаемся к источникам, обнаруживается, что понимание атеизма самим Максимом не выходит за уже отмеченные нами рамки. Это видно в его критике гуманизма. Максим порицает гуманистов за то, что они фактически отрекаются от христианства и склоняются к античным представлениям о загробной жизни, подробно описывая при этом их приготовления к смерти и надежды на встречу с эллинскими мудрецами[12]. И хотя исходя из отношения к неверию Максим по-разному оценивает разные философские системы (Сократ, Платон и Аристотель – «истиннолюбнейшие» философы, атеисты Эпикур и Диагор Мелосский – лжецы, негативная оценка даётся и софистам)[13], до разбора идей атеистов он не снисходит. Больше всего Максим борется против астрологии, которую считает формой волшебства. Максима, как позже и Филофея, волновало то, что астрология фактически отрицала действие провидения, выводя судьбу человека из расположения звёзд, а не намерений творца. Очевидно, мы снова имеем дело с формой практического атеизма, внешне близкой оккультизму. Другого атеизма ни Максим, ни Филофей не знают.

И, тем не менее, образованный русский человек середины XVI столетия уже был знаком с рациональным неверием. Об этом свидетельствует главное противоеретическое сочинение той эпохи – «Истины показание к вопросившим о новом учении» Зиновия Отенского. Зиновий демонстрирует не только знакомство с античной критикой христианства, но и глубокое её понимание. Он подчёркивает, что мыслители эпохи эллинизма лишь защищали свою родную (хотя и посрамлённую) религию, а кроме всего прочего были настоящими философами и ораторами[14]. Это уважительное отношение к античным критикам христианства не распространяется Зиновием на своих современников. Обвиняя ересиарха Феодосия Косого в безбожии, он отказывает ему в каком-либо оправдании, напротив, подчёркивает его практическую заинтересованность в таком мировоззрении. По мнению Зиновия, Феодосий не раз совершил клятвопреступление: будучи рабом, принял постриг, будучи монахом, женился и т. д. Зиновий интуитивно понимает разницу между теоретическим и практическим атеизмом и стремится приписать своему оппоненту именно последний. В таком случае мысль Феодосия сводилась бы к простому тезису: «Если бога нет, то всё позволено». Однако дальнейшее изложение говорит о другом. Зиновий характеризует ряд вроде бы противоречащих друг другу положений Феодосия, в ответ на которые формулирует, первым и последним в истории русского Средневековья,

доказательства бытия бога. С одной стороны, он обвиняет Косого в безбожии, а с другой – приписывает ему тезис о том, что бог един и не может быть представлен в трёх лицах. Многие исследователи, в том числе и автор этих строк, полагали, что здесь имеет место полемический приём, стремление Зиновия обвинить оппонента в более тяжком преступлении (безбожие), нежели тот совершил (ересь).

Однако ключом к позиции может быть одно из доказательств бытия бога, приводимых Зиновием, а именно – доказательство от всеобщности религии. Само по себе оно не оригинально, но в его свете можно несколько иначе посмотреть на тезис Феодосия о единстве бога. Зиновий пишет, что если бы религия была человеческой выдумкой, то ни один народ, особенно нецивилизованный, нельзя было бы принудить к отправлению культа. Напротив – все народы, даже самые дикие, поклоняются богу, пусть даже и ложно понимаемому, пусть даже и ложным образом[15]. Зиновий здесь встаёт на ту точку зрения, что любая религия лучше, чем безбожие, очевидно, не задумываясь об этических выводах из своего тезиса. Отрицание именно такого образа мысли хорошо известно нам по западноевропейскому атеизму и свободомыслию XVII века. Тезис о единстве религии формулируется уже Френсисом Бэконом, который писал, что «лучше не иметь никакого представления о боге, чем то, которое его недостойно»[16]. Зиновий как раз и передаёт в чём-то похожую мысль Феодосия: бог не мог быть выношен в таком «кальнем месте», как чрево женщины, и рождён через «таковой проход»[17]. Вполне возможно, что Феодосий утверждал ложность существующих религий, отталкиваясь от факта их многообразия и противоречивости, ведь если истина одна, то и знание о ней должно быть однородным хотя бы в главном, тогда как на практике мы имеем множество взаимоисключающих догматов и культов даже у родственных вероисповеданий. Здесь особенно следует отметить антитринитаризм феодосиан. Острие критики обращалось ими против того догмата, относительно которого как раз и размежевались две основные христианские конфессии. Следовательно, в антитринитаризме Феодосия требование единства и единственности божества сходились воедино. Ни одна религия современной ему Европы не соответствовала этому требованию, и это гипотетически могло дать на выходе отрицание религии вообще, стремление заменить её этическим учением. Оно, конечно, несло бы на себе печать породившей его религии, например, провозгласив Христа совершенным человеком и образцом для подражания, а Святого Духа превратив в «разум духовный», как это и было в учении Феодосия Косого.

Два других доказательства бытия бога у Зиновия также предполагают оппонирование атеистическому или хотя бы пантеистическому мировоззрению. Первое доказательство направлено против представления о самозарождении жизни и живых существ[18]. В тексте есть и указание на то, откуда возникают живые существа, с точки зрения оппонентов Зиновия, – из стихий. Соответственно, вторым доказательством отрицается также и «самобытие» стихий[19]. Оба аргумента призваны опрокинуть идею вечности и несотворённости мира, которая, может пониматься и пантеистически. Однако даже в таком случае очевидна выделенная Ж. Минуа тенденция развития рационального неверия. И поэтому Феодосий, видимо, должен быть назван первым и пока единственным известным представителем пантеизма в средневековой России (у нас всё же нет достаточных оснований «обвинить» Феодосия в последовательном теоретическом атеизме). А поскольку Зиновий нигде не говорит о том, что его оппонент позаимствовал своё учение у иноверцев, за рациональным неверием Феодосия следует признать самобытный характер[20]. Характерно, что лютеране, столкнувшиеся с феодосианством в Великом княжестве Литовском, дали ему такую же оценку[21].

Первоначальное развитие феодосианской ереси падает на время Стоглавого собора, то есть совпадает с началом процесса государственной стандартизации религии в России Ивана Грозного. Поэтому феодосианство может рассматриваться, с одной стороны, как параллельная Стоглаву оценка русской церкви снизу, а с другой, как реакция на сам Стоглав. Мы уже видели, что оценка «церковных нестроений» снизу обычно сопряжена с практическим атеизмом. Поэтому более вероятным нам представляется связь рационального неверия в духе феодосианства с не слишком удачной попыткой государства отрегулировать религиозную жизнь. И действительно,

Стоглав запретил связанные с развитием практического атеизма астрологию и эзотеризм, но никак не упомянул о рациональных формах неверия – его составителям они были ещё не известны.

Подводя итоги, следует отметить, что практический атеизм фиксируется в русском обществе с XII века. Тогда он был связан с сопротивлением углубляющейся христианизации. В конце XV столетия практический атеизм выполняет уже другую функцию, превращаясь в реакцию на кризис феодальной церкви, сопротивляющейся централизации. Проявления теоретического атеизма, напротив, не фиксируются очень долго, и лишь учение Феодосия Косого имеет признаки пантеистической или конспиративно атеистической доктрины в духе раннего Нового времени. В свете вопросов, поставленных в начале нашего исследования, это означает, что неверие как таковое постоянно (насколько об этом позволяет судить фрагментарная источниковая база) присутствовало в культуре Древней и средневековой Руси. Однако востребовано оно было лишь как компонент в структуре религиозных по своей сути движений – ересей стригольников, жидовствующих и феодосиан. В результате древнерусский атеизм – это преимущественно практический атеизм, тесно связанный с ересями и пережитками язычества. Философский атеизм, атеизм в теоретической форме, хотя и был известен образованным русским людям, не был востребован по существу. Ближе всего к нему подошли феодосиане, но их проповедь была ограничена возможностями её восприятия современниками.

Библиографический список

1. Алексеев, А.И. Под знаком конца времён. Очерки русской религиозности конца XIV – начала XVI вв. / А.И. Алексеев. – СПб.: Алетейя, 2002. – 352 с.
2. Апокрифы Древней Руси / Сост., предисл. М. Рождественской. – СПб.: Амфора, 2002. – 239 с.
3. Бахтин, М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса / М.М. Бахтин. – М.: Худ. лит., 1965. – 527 с.
4. Библіотека иностранныхъ писателей о Россіи / Сост. М. Калистратов, В. Семенов. Отд. I. Т. I. – СПб.: В типографии III отделения Собственной Е.И.В. Канцелярии, 1836. – 629 с.
5. Бэкон, Ф. Сочинения: в 2-х тт. Т. 2 / Ф. Бэкон. – М.: Мысль, 1978. – 575 с.
6. Дмитриев, М.В. Православие и реформация. Реформационные движения в восточнославянских землях Речи Посполитой во второй половине XVI века / М.В. Дмитриев. – М.: МГУ, 1990. – 135 с.
7. Иосиф Волоцкий. Просветитель. – М.: Издательство Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1993. – 382 с.
8. Истины показание к вопросившим о новом учении. Сочинение инока Зиновия. – Казань: Унив. тип., 1863. – 1006 с.
9. Казакова, Н.А. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV – начала XVI в. / Н.А. Казакова, Я.С. Лурье. – М.–Л., 1955. – 544 с.
10. Клибанов, А.И. Духовная культура Средневековой Руси / А.И. Клибанов. – М.: Аспект-Пресс, 1996. – 368 с.
11. Пиков, Г.Г. О роли атеистического дискурса в истории средневековой европейской цивилизации / Г.Г. Пиков // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – 2011. – № 1 (7). – С. 152–157.
12. Се Повести временных лет (Лаврентьевская летопись). – Арзамас: АГПИ, 1993. – 383 с.
13. Сочиненія преподобнаго Максима Грека, изданныя при Казанской духовной академіи. Кн. I. – Казань: Типография губернскаго правленія, 1860. – 552 с.
14. Фейербах, Л. Сущность христианства / Л. Фейербах. – М.: Мысль, 1965. – 414 с.
15. Minois, G. Geschichte des Atheismus: Von den Anfängen bis zur Gegenwart / G. Minois; Aus dem Fr. von Eva Moldenhauer. – Weimar: Böhlaus Nachf., 2000. – 740 s.

[1] Minois G. Geschichte des Atheismus: Von den Anfängen bis zur Gegenwart / Aus dem Fr. von Eva Moldenhauer. Weimar, 2000. S. 25–28.
[2] Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М., 1965. С. 143–149.
[3] Фейербах Л. Сущность христианства. М., 1965. С. 20.

[4] Пиков Г.Г. О роли атеистического дискурса в истории средневековой европейской цивилизации // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2011. № 1 (7). С. 153.
[5] Апокрифы Древней Руси / Сост., предисл. М. Рождественской. СПб., 2002. С. 160–161.
[6] Иосиф Волоцкий. Просветитель. М., 1993. С. 24–26.
[7] Иосиф Волоцкий. Просветитель. М., 1993. С. 30–31.
[8] Библіотека иностранныхъ писателей о Россіи / Сост. М. Калистратов, В. Семенов. Отд. I. Т. I. Ч. IV. СПб., 1836. С. 42, 46.
[9] Казакова Н.А., Лурье Я.С. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV – начала XVI в. М.–Л., 1955. С. 252.
[10] Алексеев А.И. Под знаком конца времён. Очерки русской религиозности конца XIV – начала XVI вв. СПб., 2002. С. 61–62.
[11] Се Повести временных лет (Лаврентьевская летопись). Арзамас, 1993. С. 217, 339.
[12] Сочиненія преподобнаго Максима Грека, изданныя при Казанской духовной академіи. Кн. I. Казань, 1860. С. 369–370.
[13] Сочиненія преподобнаго Максима Грека, изданныя при Казанской духовной академіи. Кн. I. Казань, 1860. С. 334, 172–173.
[14] Истины показание к вопросившим о новом учении. Сочинение инока Зиновия. Казань, 1863. С. 45.
[15] Истины показание к вопросившим о новом учении. Сочинение инока Зиновия. Казань, 1863. С. 61.
[16] Бэкон Ф. Сочинения: в 2-х тт. Т. 2. М., 1978. С. 389.
[17] Истины показание к вопросившим о новом учении. Сочинение инока Зиновия. Казань, 1863. С. 44–45.
[18] Истины показание к вопросившим о новом учении. Сочинение инока Зиновия. Казань, 1863. С. 52–57.
[19] Истины показание к вопросившим о новом учении. Сочинение инока Зиновия. Казань, 1863. С. 57–59, 63–64, 65.
[20] В отечественной историографии самостоятельность феодосианства обосновал (в противовес дореволюционным исследователям) А.И. Клибанов. См.: Клибанов А.И. Духовная культура Средневековой Руси. М., 1996.
[21] М.В. Дмитриев, сравнивая предположительно феодосианские памятники с памятниками польской реформации и антитринитаризма, также пришёл к выводу о самостоятельном характере учения Феодосия и его последователей. См. Дмитриев М.В. Православие и реформация. Реформационные движения в восточнославянских землях Речи Посполитой во второй половине XVI века. М., 1990. С. 56–57, 81.

References

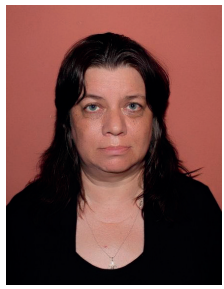
1. Minois G. History of Atheism: From the Beginnings to the Present [Geschichte des Atheismus: Von den Anfängen bis zur Gegenwart]. Weimar, 2000, pp. 25–28.
2. Bachtin M.M. *Tvorchestvo Fransua Rable i narodnaja kul'tura Srednevekov'ja i Renessansa* [Creativity of Francois Rabelais and Folk Culture of the Middle Ages and Renaissance]. Moscow, 1965, pp. 143–149.
3. Feuerbach L. *Suschnost' christianstva* [The Essence of Christianity]. Moscow, 1965, p. 20.
4. Pikov G.G. *Istoricheskije, filosofskije, politicheskije i juridicheskije nauki, kulturologija i iskusstvovedenie. Voprosy teorii i praktiki* [Historical, Philosophical, Political and Law Sciences, Culturology and Study of Art. Issues of Theory and Practice]. Tambov, 2011, no. 1 (7), p. 153.
5. *Apokrify Drevnej Rusi* [The Apocrypha Of Ancient Russia]. Saint Petersburg, 2002, pp. 160–161.
6. *Iosif Volockiy. Prosvetitel'* [The Enlightener]. Moscow, 1993, pp. 24–26.
7. *Iosif Volockiy. Prosvetitel'* [The Enlightener]. Moscow, 1993, pp. 30–31.
8. *Biblioteka inostrannyh» pisatelej o Rossii* [Library of Foreign Writers about Russia].Vol. I, part IV. Saint Petersburg, 1836, pp. 42, 46.
9. Kazakova N.A., Lur'ye Ja.S. *Antifeodal'nye ereticheskie dvizhenija na Rusi XIV – nachala XVI v.* [Antifeudal and Heretical Movements in Russia in the 14 – Early 16 Centuries]. Moscow, Leningrad, 1955, p. 252.
10. Alekseev A.I. *Pod znakom konca vremen. Ocherki russkoj religioznosti konca XIV – nachala XVI vv.* [Under the End of the Age Sign. Essays on Russian Religiosity of the Late 14 – Early 16 Centuries]. Saint Petersburg, 2002, pp. 61–62.
11. *Se povesti vremennych let (Lavrentjevskaja letopis')* [Laurentian Chronicle]. Arzamas, 1993, pp. 218, 339.
12. *Sochinenija prepodobnago Maxima Greka, izdannyja pri Kazanskoy duchovnoy akademii.* [The Writings of St. Maximus the Greek, Published at the Kazan Spiritual Academy]. Kazan, 1860, pp. 369–370.
13. *Sochinenija prepodobnago Maxima Greka, izdannyja pri Kazanskoy duchovnoy akademii* [The Writings of St. Maximus the Greek, Published at the Kazan Spiritual Academy]. Kazan, 1860, vol. 1, pp. 334, 172–173.
14. *Istiny pokazanie k voprosivshim o novom uchenii. Sochinenie inoka Zinovija* [The Truth is the Indication for Inquirers about the New Doctrine. Essay by monk Zinoviy]. Kazan, 1863, p. 45.
15. *Istiny pokazanie k voprosivshim o novom uchenii. Sochinenie inoka Zinovija* [The Truth is the Indication for Inquirers about the New Doctrine. Essay by monk Zinoviy]. Kazan, 1863, p. 61.
16. Bacon F. *Sochinenija* [Writings]. Moscow, 1978, vol. 2, p. 389.

17. *Istiny pokazanie k voprosivshim o novom uchenii. Sochinenie inoka Zinovija* [The Truth is the Indication for Inquirers about the New Doctrine. Essay by monk Zinoviy]. Kazan, 1863, pp. 44–45.
18. *Istiny pokazanie k voprosivshim o novom uchenii. Sochinenie inoka Zinovija* [The Truth is the Indication for Inquirers about the New Doctrine. Essay by monk Zinoviy]. Kazan, 1863, pp. 52–57.
19. *Istiny pokazanie k voprosivshim o novom uchenii. Sochinenie inoka Zinovija* [The Truth is the Indication for Inquirers about the New Doctrine. Essay by monk Zinoviy]. Kazan, 1863, pp. 57–59, 63–64, 65.
20. Klibanov A.I. *Duhovnaja kul'tura Srednevekovoj Rusi* [Spiritual Culture of Medieval Russia]. Moscow, 1996.
21. Dmitriev M.V. P*ravoslavie i reformacija. Reformacionnye dvizhenija v vostochnoslavjanskih zemljah Rechi Pospolitoj vo vtoroj polovine XVI veka* [Orthodoxy and the Reformation. Reform Movements in the East Slavic Lands of Polish-Lithuanian Commonwealth in the Second Half of XVI Century]. Moscow, 1990, pp. 56–57, 81.

Тулянская Ю.Т.

Российские протестантские деноминации и кальвинизм: генезис баптизма

Аннотация. Для понимания генезиса российского баптизма важно определить степень влияния на это религиозное течение таких традиций, как православие, русское сектантство, западноевропейские традиции. Одним из источников российского баптизма является штунда. На основе анализа исторических событий автор заключает, что в российских баптистских общинах кальвинистское влияние проявлялось в форме наследия от лютеранских, менонитских и реформатских «корней». Отмечается связь современного баптизма с арминианством как более поздним ответвлением кальвинизма. В современном российском баптизме одно из проявлений кальвинистского влияния автор усматривает в сотериологических дискуссиях арминианских и кальвинистских богословов.



Ю.Т. Тулянская

Ключевые слова: протестантизм, баптизм, евангелизм, кальвинизм, арминианство, сотериология, меннониты, штундизм

Целью настоящей статьи является изучение генезиса российского баптизма и исследование степени влияния на это религиозное течение православия, русского сектантства и западноевропейских традиций.

Генезис любой протестантской общины восходит к одной из изначальных ветвей протестантизма – лютеранству, англиканству или кальвинизму. Одним из заметных явлений в этом ряду выступает течение менонитов. Как известно, протестантизм в России советского периода был представлен лютеранской церковью, церковью евангельских христиан, баптизмом (позже евангельские христиане и баптисты объединились в союз ЕХБ) и церковью пятидесятников (ХВЕ).

Одним из источников российского баптизма является штунда. Как известно, выделяются два основных направления штундизма. Первым из них была штунда пиетическая (кружок «Братство друзей Божиих»). К ней принадлежали выходцы из вюртембергских пиетистов, переселившихся из Германии в Причерноморье в 1817–1821 годы, в частности в колонии Рорбах и Вормс. Развитию пиетической штунды способствовал реформатский пастор Иоганн Бонекемпер, прибывший в Россию в 1824 году. Его последователи оставались в рамках как реформатских, так и лютеранских общин. Спецификой реформатской пиетистской составляющей этого движения является следующее, как указывает С.Н. Савинский: «Они назывались сепаратистами (выделившимися). Будучи недовольными греховной жизнью окружающих их людей, они стремились устроить на земле общество верующих, в котором «не существовало бы условий для греховной жизни», но обитала бы «правда Божия на земле». Поэтому значительная часть пиетистов (в том числе и пиетисты-сепаратисты) стали переселяться в большом количестве в другие страны, главным образом в северное Причерноморье, образовывая свои колонии. Так образовались колонии Рорбах, Вормс, Нейгоффунг и другие. Эти переселения, побудительной причиной которых, в основном, были религиозные мотивы, составили вторую волну иммиграции в Россию»[1].

«Второй волной» было новопиетическое штундистское движение, возникшее в 50-е годы XIX века. Основателем этого движения был лютеранский проповедник Эдуард Вюст. Сторонники этого течения объединились в «вюстовские кружки»

и меннонитские новопиетические группы[2]. Последние именовали себя «братскими меннонитами» в отличие от церковных меннонитов, принадлежащих к официальной общине. Новопиетические штундисты, в отличие от сторонников первой пиетической штунды, сразу заявляли о выходе из общин и приходов (лютеранских и менонитских).

Первые штундисты украинского происхождения, потом образовавшие свои сообщества, имели контакт с первой волной пиетической штундой, их кружки также назывались «штунда» «по одинаковости благочестивых упражнений с немцами-штундистами из соседней колонии Рорбах», возглавлял которую реформатский пастор Карл Бонекемпер. Появились и украинцы новопиетического направления, под влиянием лютеранских новопиетических кружков. Они сразу заявили о своём выходе из православной церкви. Н.С. Савинский пишет: «В деревнях Карловке и Любомирке штундисты-украинцы возникли почти одновременно вследствие широкого евангельского пробуждения в духе нового пиетизма, охватившего с 1859 года лютеран в колониях Новый и Старый Данциг. (…) После отмены крепостного права некоторые крестьяне Карловки состояли сезонными работниками у колонистов Старого Данцига. (…) В 1867 году образовалась община штундистов-малороссов новопиетического направления, члены которой сразу же отделились от православия. В деревне Любомирке первым штундистом из украинцев был Иван Рябошапка (1831–1900 гг.)», обратившийся к новому движению под влиянием жителя колонии Старый Данциг Мартина Гюбнера.

Переход к собственно баптизму знаменовался тем, что приверженцы новопиетических кружков вернулись к учению основателя меннонитов Менно и начали крестить не младенцев, а взрослых. «К 1867 году карловским и любомирским штундистам уже были понятны истины, к которым пришли несколько раньше бывшие лютеране Старого Данцига через «вюстовские братства» и новоменнонитское влияние. Начиная с 1864 года эти лютеране уже практиковали водное крещение по вере. (…) В 1867 году в Карловке и Любомирке, благодаря ревностной деятельности Ефима Цимбала, Трифона Хлыстуна, Ивана Рябошапки и Максима Кравченко, были организованы общины уже баптистского направления».

Как можно видеть, штундизм изначально был явлением мультиденоминационным, имея как лютеранские и меннонитские, так и реформатские (то есть кальвинистские) корни. Следует отметить, что меннонитство и кальвинизм объединяет общая позиция в отношении евхаристии, которая трактуется символически, как воспоминание о событии из жизни Иисуса Христа, способствующее возвышению и укреплению чувства веры, а не как таинство. Лютеранство же рассматривает хлеб и вино в «сущем» виде, но утверждает, что в них таинственным и непостижимым образом присутствует тело и кровь Христа, т. е. считает евхаристию таинством.

Другим источником евангельского движения было Петербургское направление, у истоков которого стоял лорд Редсток, разделявший идеи дарбистов. «Он был приглашён в Петербург Елизаветой Ивановной Чертковой – великосветской дамой, обращённой через его проповедь. В 1874 году лорд Редсток прибыл в Петербург и начал свою «салонную миссию» в роскошных домах петербургской знати. Круг уверовавших через его проповеди составляли вначале женщины: Елизавета Черткова, её сестра Александра Ивановна Пашкова, княгиня Наталья Федоровна Ливен (Наталья Ливен обратилась к Господу, будучи в Англии в 1870 году) и её сестра Вера Федоровна Гагарина. Вскоре группа «петербургского пробуждения» пополнилась мужчинами: обратились к Господу граф Модест Модестович Корф, Василий Александрович Пашков и граф Алексей Павлович Бобринский»[3], отмечает С.Н. Савинский. В данной общине не было ещё чёткой структуры и руководства, только «периодически совершалось хлебопреломление, введённое лордом Редстоком, но оно было открытым, как у дарбистов», также в вопросе крещения не было единой позиции, большинство членов общины оставалась в крещении, которое было совершено в младенческом возрасте; «первые крещения по вере были совершены Георгом Мюллером из Бристоля»[4]. С этого момента можно говорить о становлении именно баптистской общины.

Что же представляет собой община дарбистов, идеи которых разделял основатель евангельского движения в Петербурге? Эту организацию называют «плимутскими

братьями» (первая её конгрегация была создана в 1831 году в английском городе Плимуте), хотя сами последователи этого названия не используют, другие наименования – христианские братья, братья[5]. Деноминация была основана бывшим англиканским священником Джоном Нелсоном Дарби в 1826 году в Дублине. Вероучение плимутских братьев совмещает элементы кальвинизма и пиетизма, большое значение в теологии этого движения играет концепция диспенсационализма, для мировоззрения последователей характерны премилленаризм и фундаментализм, вера в предопределение, критерием избранности является наличие у человека истинной веры. Крещение путём погружения и хлебопреломление не считаются таинствами, для последнего используется обычный хлеб и вино либо виноградный сок; совершать эти действия может каждый член общины[6]. Для образа жизни участников движения также характерны были и остаются аскетизм, ригоризм, трезвость. Таким образом, хотя Дарби и вышел из англиканской среды, в основе его мировоззрения также лежат элементы кальвинизма.

«Первые общины евангельского направления вначале имели разные названия. Верующие, вышедшие из среды церковных меннонитов, назывались «братскими меннонитами», вышедшие из лютеран сразу приняли название «баптисты». Украинские верующие и русские (выходцы из молокан) назывались поначалу «христианами, крещёнными по вере», и лишь позже приняли название «баптисты» – по сходству верования с известными уже тогда баптистами Германии. А верующие «петербургского пробуждения» назывались просто петербургскими верующими, или (позже) евангельскими верующими», пишет С.Н. Савинский[7].

Что касается баптистов вне России, по аналогии с которыми русские евангельские движения стали так называться, известно, что первая община баптистов была основана в Амстердаме в 1609 году группой английских пуритан арминианского толка во главе с Джоном Смитом. Эта община под влиянием меннонитов восприняла доктрину, отвергающую крещение младенцев. В 1612 году часть амстердамских баптистов вернулась на родину, образовав в Лондоне первую общину Англии, где окончательно сформировалось вероучение, а также возникло наименование «баптисты». Эта община придерживалась учения арминиан, а первая конгрегация баптистов кальвинистского направления возникла в 1638 году в английском городе Сосворк. Эти общины положили начало двум направлениям – соответственно «общим» и «частным» («партикулярным», особенным) баптистам.

В российских баптистских общинах кальвинистские позиции проявлялись в форме наследия от менонитских, реформатских «корней» наряду с лютеранскими.

В России после перестройки можно наблюдать процесс «вторичного вливания» в среду ЕХБ кальвинистских идей. В России была основана реформатская кальвинистская церковь, наблюдались связи и взаимодействия баптистских общин с кальвинистскими образовательными учреждениями, и вопрос о размежевании кальвинистской/арминианской позиции встал особенно остро, российские баптисты должны были определить рамки своего богословия. Автор исследования «Теология российских евангельских христиан-баптистов на рубеже XX и XXI веков» О.А. Бокова показывает, что в систематической теологии современных российских ЕХБ «особенно выделяется сотериология, как наиболее разработанная теологическая область, стержнем которой у ЕХБ выступает оппозиция кальвинистским идеям, отстаивание своих взглядов арминианской направленности»[8]. Автор, исследовав сотериологические идеи основоположников богословия русского баптизма, показывает, что «кальвинистская позиция в вопросах спасения не была изначально чужда российскому баптизму», при этом отмечая, что «впоследствии возобладала и ныне является официальным учением общин, входящих в РС ЕХБ, точка зрения, которую можно назвать арминианской. Она трактует предопределение как предузнание» и допускает возможность «утраты спасения» (что противоречит доктрине кальвинизма «однажды спасён – спасён навсегда»). О.А. Бокова показывает, что сотериологические дискуссии в современном российском баптизме обусловлены не только отсутствием собственной систематически разработанной теологии, но и противоречием между сложившейся традицией понимания спасение в арминианском дискурсе и позициями, изложенными в переводной литературе, а также взглядами,

которые излагают западные преподаватели и миссионеры. Заметным явлением последних лет стали дискуссии, проводимые такими богословами нового поколения баптистов, как Г.А. Гололоб[9].

Тем не менее, не следует забывать, что генетически арминиане – это ветвь исторического кальвинизма, опровергающая только сотериологию последнего. Якоб Арминий, несмотря на расхождение с кальвинизмом в вопросе спасения, до конца жизни оставался в реформатской церкви, пастором которой стал в 1588 году. Пяти пунктам кальвинизма арминиане противопоставили свои пять тезисов, однако в практике богослужения, отношении к таинствам и во многих других аспектах они продолжали кальвинистскую традицию, в частности – пуританство, что и было наследовано баптистами Англии, а через пиетистов штунды и последователей дарбистских идей Редстока – и русскими баптистами. Таким образом, кальвинизм оказывал и оказывает определённое влияние на общины ЕХБ в России как в терминологии, так и в практике богослужения, в сотериологических дискуссиях, во взглядах, которые усваиваются верующими из переводной литературы, а также воспринимаются учащимися богословских учебных заведений.

Библиографический список

1. Бокова, О.А. Теология российских евангельских христиан-баптистов на рубеже XX и XXI веков: автореф. дисс. канд. филос. наук / О.А. Бокова. – СПб.: РГГУ, 2011. – 26 с.
2. Гололоб, Г.А. Синергическая дискуссия / Г.А. Гололоб [Электронный ресурс]. – URL: http://arminiantheology.wordpress.com/2010/08/25/sd/ (Дата обращения: 18.09.14).
3. Митрохин, Л.Н. Баптизм История и современность / Л.Н. Митрохин. – М.: Политиздат, 1974. – 263 с.
4. Плимутские братья [Электронный ресурс]. – URL: http://etnolog.ru/religion.php?id=284 (Дата обращения: 18.09.14).
5. Савинский, С.Н. Возникновение баптизма в России / С.Н. Савинский [Электронный ресурс]. – URL: http://www.textfighter.org/teology/History_Church/biblioteka_2_vremeni.php (Дата обращения: 18.09.14).

[1] Савинский С.Н. Возникновение баптизма в России. URL: http://www.textfighter.org/teology/History_Church/biblioteka_2_vremeni.php (Дата обращения: 18.09.14).
[2] Там же.
[3] Там же.
[4] Там же.
[5] Плимутские братья. URL: http://etnolog.ru/religion.php?id=284 (Дата обращения: 18.09.14).
[6] Плимутские братья. URL: http://etnolog.ru/religion.php?id=284 (Дата обращения: 18.09.14).
[7] Савинский С.Н. Возникновение баптизма в России. URL: http://www.textfighter.org/teology/History_Church/biblioteka_2_vremeni.php (Дата обращения: 18.09.14).
[8] Бокова О.А. Теология российских евангельских христиан-баптистов на рубеже XX и XXI веков: автореф. дисс. канд. филос. наук. СПб., 2011. – 26 с.
[9] Гололоб Г.А. Синергическая дискуссия. URL: http://arminiantheology.wordpress.com/2010/08/25/sd/ (Дата обращения: 18.09.14).

References

1. Savinskiy S.N. *Vozniknovenie baptizma v Rossii* [Emergence of Baptism in Russia]. Available at: http://www.textfighter.org/teology/History_Church/biblioteka_2_vremeni.php (Accessed 18.09.14).
2. Savinskiy S.N. *Vozniknovenīe baptizma v Rossii*. [Emergence of Baptism in Russia]. Available at: http://www.textfighter.org/teology/History_Church/biblioteka_2_vremeni.php (Accessed 18.09.14).
3. Savinskiy S.N. *Vozniknovenīe baptizma v Rossii* [Emergence of Baptism in Russia]. Available at: http://www.textfighter.org/teology/History_Church/biblioteka_2_vremeni.php (Accessed 18.09.14).
4. Savinskiy S.N. *Vozniknovenie baptizma v Rossii* [Emergence of Baptism in Russia]. Available at: http://www.textfighter.org/teology/History_Church/biblioteka_2_vremeni.php (Accessed 18.09.14).
5. *Plimutskie brat'ja* [Plymouth Brothers]. Available at: http://etnolog.ru/religion.php?id=284 (Accessed 18.09.14).
6. *Plimutskie brat'ja* [Plymouth Brothers]. Available at: http://etnolog.ru/religion.php?id=284 (Accessed 18.09.14).
7. *Savinskiy S.N.* Vozniknovenie baptizma v Rossii [Emergence of Baptism in Russia]. Available at: http://www.textfighter.org/teology/History_Church/biblioteka_2_vremeni.php (Accessed 18.09.14).
8. Bokova O.A. *Teologiya rossīiskikh evangel'skikh khristian-baptistov na rubezhe XX i XXI vekov. Avtoref. diss. kand. filos. nauk* [Theology of the Russian Evangelical Christian Baptists on the Turn of 20th and 21st Centuries. Synopsis of a PhD Thesis in Philosophy]. Saint Petersburg, RGGU, 2011, 26 p.
9. Gololob G.A. *Sinergicheskaya diskussiya* [Synergetic Discussion]. Available at: http://arminiantheology.wordpress.com/2010/08/25/sd/ (Accessed 18.09.14).

Аргудяева Ю.В.

Обряды жизненного цикла у русских старообрядцев в Северо-Восточном Китае

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

Ю.В. Аргудяева

Аннотация. Освещается трансляция культурного наследия русских старообрядцами, эмигрировавшими из Приморья и Приамурья в Северо-Восточный Китай. Рассматриваются особенности родильно-крестильной, свадебной и похоронно-поминальной обрядности. Анализируется степень сохранности традиций в обрядах жизненного цикла в принимающей стране.

Ключевые слова: русские, старообрядцы, эмиграция, религия, трансляция культурного наследия, традиции, обряды жизненного цикла, Северо-Восточный Китай

Семейная обрядность, или обряды жизненного цикла, – родильно-крестильные, свадебные и похоронно-поминальные – у старообрядцев-беспоповцев в Северо-Восточном Китае, в частности, в Маньчжурии, как и другие составляющие русской культуры, полностью сохранили свои русские традиции, которые сложились к 1920-м – 1930-м годам в Приморье и Приамурье, откуда это культурное наследие было транслировано в Северо-Восточный Китай.

Основополагающее значение в развитии обрядов жизненного цикла имела принадлежность к определённому вероисповеданию и определённым вероисповедным установкам. Они имели некоторые различия у старообрядцев-поповцев и старообрядцев-беспоповцев, эмигрировавших в основном из восточных регионов России в конце XIX – первой трети XX веков в Северо-Восточный Китай и расселившиеся в его разных районах. Так, старообрядцы-поповцы преимущественно сконцентрировались в г. Харбине, поселившись также и в так называемом Трёхречье[1] – посёлках Верх-Кули, Покровке, Усть-Ширфовая (Ширфовая). В Трёхреченские посёлки, где они жили совместно с православными казаками и несколько лет – с дальневосточными старообрядцами-беспоповцами, старообрядцы-поповцы пришли преимущественно из Забайкалья, из станицы Доно (Донинской). Старообрядцы-беспоповцы (часовенные) уходили в Китай с юга Дальнего Востока – Приамурья и Приморья в 1920–1930-е годы. Часть из них поселилась вначале рядом с православными русскими вблизи различных станций КВЖД, где зарабатывала на жизнь различными подёнными работами. Некоторые, к востоку от Харбина, недалеко от границы с Россией, основали старообрядческие беспоповческие посёлки – вначале Селинхэ, Чипигу, Медяны, а затем и знаменитую Романовку. Были среди старообрядцев-беспоповцев и те, кто ушёл в Трёхречье. Часть из них, в частности, Селифон (Ксенофонт) Петрович Бодунов и Семён Георгиевич Милентьев (Мелентьев), жившие после эмиграции из России в Маньчжурию непродолжительное время на ст. Эхо, по данным П. Шахматова основали в Трёхречье пос. Усть-Ширфовая (Ширфовая), назвав его первоначально Красный Яр. Немного позднее сюда прибыли беспоповческие семьи приморских старообрядцев-эмигрантов Семёна Калугина, Автонома Куликова, Луки Малахова, Константина Ануфриева, Мартемьяна Гуськова, Фёдора Валихова,

Томилова[2]. Сведения П. Шахматова подтверждаются архивными материалами[3]. Вскоре в Ширфовую прибыло довольно много забайкальских казаков – ортодоксальных православных и старообрядцев-поповцев. Очевидно, это и послужило основной причиной непродолжительного (от полутора до четырёх лет) пребывания в Ширфовой небольшой группы старообрядцев-беспоповцев и их переселения к своим единоверцам в беспоповщинскую Романовку, а также в Селинхе, Медяны, Чипигу, где они свободно могли осуществить с представителями своего согласия брачные контакты, крестить новорождённых и проводить похоронно-поминальные обряды. В эти старообрядческие селения стали прибывать не только беспоповцы из других регионов Северо-Восточного Китая, но и их одноверцы из южного Сахалина и Японии, где было довольно трудно найти себе брачную пару по канонам старообрядчества, т.е. не состоявшую в родственных отношениях до восьми степеней кровного, а также в духовном (крёстные) родстве.

Специфика формирования старообрядцев юга Дальнего Востока России, откуда прибыла основная часть беспоповцев, отразилась и на бытовании в Северо-Восточном Китае семейной обрядности (родильно-крестильной, свадебной и похоронно-поминальной) в основе своей – восточнославянской и русской, но впитавшей в себя черты локальной культуры, сформировавшейся уже в дальневосточном регионе. Это прослеживается во всех обрядах жизненного цикла старообрядцев и в Северо-Восточном Китае. В этом регионе, в частности, в сельской местности, где народные традиции всегда сохранялись лучше, превалировали старообрядцы-беспоповцы. К характеристике их семейных обрядов мы и обратимся, тем более что информация об этом периоде жизни русских старообрядцев удалось получить в дальневосточном регионе от них самих, так как часть из них реэмигировала в 1950-е годы из Маньчжурии в Россию, в том числе на Дальний Восток.

У дальневосточных старообрядцев в конце XIX – начале XX веков бытовали следующие родильные обряды и представления:

1) меры против бесплодия;

2) представления и запреты, связанные с беременностью женщины (пищевые запреты, «сокрытие» беременности от «сглаза» и др.);

3) обряды непосредственно во время родов: зажигание венчальных свечей, развязывание узлов в доме, магические заговоры и др.;

4) послеродовые обряды: очищение – «размывание» рук матери и повитухи, магические действия с детским местом, крещение; обряды, символизирующие принятие ребёнка в общину и др.

Рождение ребёнка было важным событием как для семьи, так и для общины. Отношение к бесплодию в крестьянской семье всегда было отрицательным. Некоторые бездетные семьи так и коротали свой век до самой смерти. В иных брали на воспитание чужих детей.

Против бесплодия применяли различные меры. У старообрядцев прежде всего истово молились различным святым, использовали фитотерапию (зверобой, тысячелистник, пастушью сумку, калину, кору дуба, спорыш, омелу белую, девясил, бадан и другое растительное сырьё). Успешно применяли продукты животного происхождения и другие дары природы. Так, неплохой результат давал настой на водке пчелиной матки, изюбриного хвоста и выпоротка (нерождённый плод) изюбря или дикого оленя.

К искусственному прерыванию беременности всегда относились отрицательно. Это считалось большим грехом. И всё же бывали случаи тайного прерывания беременности или стремления её прервать. Чаще всего прибегали к помощи бани – сильно распаривались и прыгали с полки, поднимали тяжести и т.п. Использовали также спицу, мыло и некоторые другие предметы.

Особых запретов в еде, труде и поведении для беременной женщины не существовало. Просто она должна была на любых работах остерегаться, не поднимать больших тяжестей, не ездить верхом на лошади. В то же время в крестьянской среде беременная женщина не освобождалась от повседневных работ. В больших неразделённых семьях, где было несколько невесток, беременная женщина могла рассчитывать на некоторое облегчение в своей ежедневной деятельности. Но в малой семье,

где ещё не было детей-помощников или они были малы, все многочисленные домашние работы ложились на женские плечи. Заменить её в хозяйственной деятельности просто было некому. Безусловно, так было не во всех семьях. Более бережным отношением к крестьянским женщинам, по свидетельству информаторов, отличались старообрядцы. Если «тяжёлая» женщина себя плохо чувствовала, ей старались помочь – лечебным травяным настоем попоят, баню истопят.

Сама женщина свято верила, что для успешного разрешения от беременности необходимо строго следовать установившимся в крестьянской среде обычаям, обрядам, приметам, поверьям. Поэтому, как только наступало время родить, все домашние, дабы не накликать беду на роженицу, старались не говорить вслух об этом событии и стремились, чтобы как можно меньше односельчан знали о предстоящих родах.

В русской крестьянской семье женщина нередко рожала сама, без посторонней помощи. Некоторый опыт у неоднократно рожавшей женщины приобретался от бабки-повитухи, принимавшей первые роды. Определённые понятия о родах крестьянка получала, помогая разрешиться от бремени домашним животным. А вот впервые рожавшей (*первородке*) или мало рожавшей женщине без помощи *бабки-повитухи* было не обойтись. *Повитуха*, знавшая многие практические и магические приёмы, облегчавшие появление ребёнка на свет, не только принимала ребёнка, но и оказывала существенную помощь роженице и младенцу после окончания родов.

Все действия бабки-повитухи с роженицей и новорождённым у русских крестьян обозначались одним термином – *бабиться* (*бабить, бабничать*). «Бабила» обычно вдова или пожилая женщина, у которой прекратились месячные, и она не могла беременеть. Она должна была быть безукоризненного поведения, в хороших взаимоотношениях с мужем, пользоваться всеобщим уважением. Повивальные бабки были практически в каждой крестьянской деревне, а в больших сёлах практиковали несколько бабок-повитух.

Были повитухи и в дальневосточных старообрядческих деревнях. Повитуха не выбиралась и не назначалась обществом. Она признавалась в этой роли за хорошую практическую деятельность, опыт, умение не только хорошо принять роды, но и «обиходить» на первых порах как родильницу, так и ребёнка. Если женщина начинала *бабить*, она уже не могла отказаться прийти к роженице, сославшись на занятость, дальнее расстояние, плохую погоду и т. п. Поэтому, приняв на себя повивальные обязанности и доказав своё искусство в этом ремесле, бабки-повитухи пользовались среди крестьян немалым уважением. Ценились не только их опыт, но и хорошее знание и применение необходимых примет и обрядов, честность и порядочность, умение лечить младенцев. Это были как рациональные знания, так и всевозможные поверья, приметы, которых крестьянки неукоснительно придерживались.

Старообрядцы обычно принимали роды в бане, которую предварительно слегка протапливали, а если роды начинались стремительно – в избе. Перед родами женщина прощалась со всеми родными, так как исход родов не был известен. Одновременно старались употребить различные магические и христианские средства защиты. Беременной женщине перед родами положено было покаяться и причаститься. Считалось, что совершение этих таинств очищало женщину. Призывали также на помощь различных святых; старообрядки обычно молились пресвятой Богородице Федоровской и святой великомученице Екатерине. Приняв ребёнка, повитуха хлопала его по спинке (чтобы закричал), осеняла крестом и читала над ним молитву.

В дальневосточном регионе, как и в европейской части России, длительное время сохранялась вера в магическую связь между последом («местом») и пуповиной, поэтому обрезание пуповины считалось одной из важнейших послеродовых процедур. Повитуха принимала ряд мер, чтобы как можно быстрее вышел послед, который вместе с отрезанной пуповиной, кусочком хлеба и мелкой монетой заворачивала в чистую тряпицу и закапывала там, где проходили роды (у старообрядцев обычно за баней). Старались спрятать послед и пуповину как можно тщательнее, чтобы ни человек, ни домашнее животное не могли их найти и достать. Свято верили, что через послед и пуповину можно нанести вред роженице и новорождённому. По завершению родов повитуха осматривала ребёнка: нет ли вывиха, не надо ли

поправить головку, ножки, ручки. Повитуха не ограничивалась только уходом за новорождённым и роженицей. Она оказывала практическую помощь семье – могла принести с собой какие-либо продукты, пелёнки новорождённому, выполняла по дому ряд хозяйственных работ.

Как и у других восточнославянских народов, у русских в обязанности повитухи входили очистительные меры и обряды, связанные с обиходом младенца и роженицы после завершения родов. Здоровье женщины поправляли исключительно средствами народной медицины – заговорами, продукцией растительного и животного происхождения. В случаях послеродового кровотечения поили различными травами, способствующими сокращению матки (пастушья сумка и др.). Многие старообрядки, особенно бабки-повитухи, хорошо разбирались в травах. В отдалённых деревнях и районах со смешанным конфессиональным населением повивальные бабки оказывались лицами надконфессиональными – роды принимали у всех рожениц.

Родильно-крестильная обрядность старообрядцев-беспоповцев Маньчжурии была полностью перенесена сюда из Приамурья и Приморья. Роды обычно принимала бабка-повитуха, могла принять и мать или свекровь роженицы. Приближение сроков родов старались держать в тайне. Один из наших информантов вспоминал об этих событиях, свидетелем которых он был в подростковом возрасте: *«А повитуха, я скажу об етим…, но как-то всё ето было тайно. Ходит женщина така, така. Нам ничё не говорили. Нам говорили: прошла по речке, зачерпнула, нашла. Мы верили, ничё мы не знали. Я даже долго не знал… Мы не обращали внимания. Рожали в бане. Баню топит, а чё там делают: лён ли мнут, ли чё-то. Дома – семья. Топят баню: родится, помоют; на другой день баню топят: помоют, бельё постирают. А дома? Там чё? Там рукомойник, лоханка. Где там?»*[4]. Повитуха в первые дни обхаживала и младенца, и его мать. Известной повивальной бабкой в Маньчжурии была мать нашего информанта Прохора Григорьевича Мартюшева. Для рожениц она готовила специальную бражку – сорокотравницу (сороковицу), настоянную, по его словам, на сорока разных травах. Такой напиток быстро, за 2–3 дня поднимал роженицу на ноги[5].

Крестили ребёнка обычно на 8-й день после рождения, но по состоянию здоровья могли и раньше. *«Дитё родилось, быстро зовут наставника. В Писании сказано: «Дать молитву родихи дитю». Пока дитё не крещёно – Дьявол к нему прикасается, то надо его покрестить и прочитать очистительную молитву. Элиф ребёнок заболел, то скорей надо крестить, не дожидаться восьми дней, чтобы ребёнок некрещёным не умер»*[6]. Крещение осуществляли в любой день недели. Ребёнка приносила в моленную крёстная (крёстный) или бабка-повитуха. Только они и настоятель присутствовали во время крещения. Настоятель брал ребёнка и три раза погружал с головой в купель, в холодную, непременно проточную воду. После купели на ребёнка надевали крест, поясочек и крестильную рубашечку. Её хранили всю жизнь и клали в гроб[7].

Одновременно новорождённому давали имя, которое выбирали по святцам: девочке – в течение восьми дней до рождения и восьми дней после рождения, а мальчику лишь в течение восьми дней с момента появления на свет. Считалось, что с именем ребёнок получает душу и ангела-хранителя.

Крестить ребёнка у старообрядцев-беспоповцев должен был только настоятель. Лишь в случае крайней нужды (младенец слишком слаб и может до крещения умереть, или вблизи не было настоятеля) крестить разрешалось отцу или матери ребёнка и бабке-повитухе. Об этом была соответствующая запись в «Бикинском соборном уложении», состоявшемся у старообрядцев-беспоповцев в Приморье 28 декабря 1926 года / 2 января 1927 года: *«…Крестить младенца без великой нужды отец детища не может, а при великой только нужде, если нету близко настоятеля, а детище умирает, то по нужде может. Без великой нужды мать и баба крестить не могут…»*[8].

Этих правил придерживались и старообрядцы-часовенные в Маньчжурии. По мнению реэмигрантов и их потомков, в Маньчжурии в конце 1930-х – в 1940-е годы было уже много беспоповцев, поэтому, за исключением отдельных случаев, отсутствовали сложности при вступлении в брак и крещении младенца. *«Если вдруг*

не будет настоятеля, – рассказывал реэмигрант М.А. Басаргин, – *то сами не крестят – ждут. Даже если 8–10 дней пройдёт. Ребёнок крепкий, ничего не случится. Самим крестить даже опасно – вдруг он крутнётся в купели. Но таких случаев не было. Если даже крестить в другой стране, скажем, в Японии, настоятель быть должен. Когда ушёл в Маньчжурию дедушка Семён Зиновеевич Калугин…, во время Кхуцинского восстания* [в 1932 году – Ю.А.], *он жил там только вдвоём с женой. Тогда он крестил сам, так как никого из старообрядцев там ещё не было. Но по правилам, это всё равно возбранялось. Там даже собор по этому поводу был (то ли в Романовке, то ли Селинхэ)…Крестили только тогда, когда вокруг не было старообрядцев…»*[9].

Другой информант, Селивёрст Фёдорович Валихов, сообщил нам об экстраординарном случае при крещении его самого, когда он жил с родителями в конце 1930-х годов в Трёхречье, где в некоторых посёлках, в частности, в пос. Усть-Ширфовая, рядом с российскими эмигрантами-казаками поселились преимущественно старообрядцы-поповцы и японцы, пришедшие в Маньчжурию в 1932 году. Старообрядцев-беспоповцев, к которым относились родители нашего информанта, в то время в Трёхречье было мало, настоятеля не было, и ребёнок сразу после рождения не был крещён: *«Отец был доволен, что сын родился. Я в январе родился, а в конце апреля были тёплые дни, и вот он решил меня потешить... И вот он налил в какое-то корыто воды и поставил на завалинку в тёплой воде меня. А ешо холодно было вобче-то. Солнце за тучу зашло, а он, видно, забыл про меня. Я там сидел, ветром меня, видно, продуло, и я заболел. И што делать? И он повёз меня к доктору японскому. Доктор помог. Они признали, что лёгкие простужены. И там же сделали мне прививку от оспы… И чтобы не умереть мне некрещёному, отец понёс меня к священнику* [старообрядцу-поповцу – Ю.А.] *покрестить…»*[10]. Спустя несколько лет родители С.Ф. Валихова перебрались в пос. Романовку, заселённый исключительно старообрядцами-часовенными. И в Романовке специально собирали собор, на котором обсуждали этот случай: *«Собор собрали постарше люди и рассудили, как, чего делать: крестить нас или нет после поповского крещения…? То которые книги старинные были принесены, то там были начётчики…Калугин Семён и Ксенофонт Бодунов и ишо были… какие-то…, то прочитали, решили, што не надо меня перекрешивать. Отец не принадлежал священству, а ради необходимости меня окрестили… А сам отец часовенный»*[11].

В Маньчжурии старообрядцы, чётко придерживаясь при крещении обычая определённых запретов с выбором кумовьёв (восприемников), практиковали приглашение в восприемники своих сестёр и братьев (родных и двоюродных), иначе в будущем трудно будет найти женихов и невест, родниться. Из этих же соображений к последующим детям старались пригласить тех же кумовьёв.

Отношения крёстных с крестниками были конструктивными. По традиции крёстные должны были в повседневной жизни заботиться о крёстных. Они принимали участие в создании будущей семьи крестника, выступая в роли свахи или свашки; в случае смерти родителей заменяли их. Крёстный *«… обязательно должен присутствовать на свадьбе, он как второй отец. Обычно был только один крёстный, так как степень родства и так очень высокая. Поэтому иногда в крёстные брали родственников… Никакой зависимости между полом ребёнка и крёстного не было… Один человек мог быть крёстным у нескольких детей одной семьи, но если он являлся родственником, например, братом. Если это был человек посторонний, то вторично приглашать его быть крёстным считалось неприличным…»*[12].

В день крещения в семье роженицы устраивали крестины. На них приглашались кумовья, родственники, соседи. Обычно они приносили различную стряпню, небольшие подарки ребёнку. Крестины в ряде мест получили название *бабина каша*, очевидно в связи с тем, что главным действующим лицом в этом обрядовом действе выступала бабка-повитуха. Именно она готовила и раздавала гостям кашу. Крестильный обед, безусловно, состоял из разных блюд, но центральным была бабина каша. Популярность этого обряда связана, прежде всего, с тем, что основная направленность всех магических действий и благопожеланий крестильного обеда у восточных славян – обеспечение жизни и здоровья маленькому человеку, всему живому.

Вероятно, поэтому в представлении крестьян рождение детей и их жизнеспособность ассоциировались с плодородием земли, хлебных растений[13]. Отсюда и сближение этого события с аграрными праздниками, и особое отношение к крестильной бабиной каше, сваренной из определённых злаковых. У старообрядцев-беспоповцев Приморья и приморских староверов-эмигрантов в Маньчжурии крестильную кашу варили из пшеницы, гречки и риса. Рис постоянно был в употреблении крестьян, как в Маньчжурии, так и в Приморье – переняли от китайцев и корейцев, проживавших в Приморской области.

Раздавая гостям кашу, повитуха взамен получала от всех присутствующих деньги, размер которых зависел от состоятельности гостей. Одаривали повитуху также роженица и её близкие. Это могла быть кофта, платок, отрез на сарафан и др.

У старообрядцев бытовал и обряд *размывания рук*. Этот обряд мог устраиваться как до крестин, так и после них. Руки омывала как повитуха, так и роженица, и все присутствующие при этом женщины, пришедшие по традиции проведать родильницу. Омывали руки принесённой повитухой непременно свежей водой, в которую помещали овёс, семена льна, конопли, калины, гвоздики и других пахучих трав. Семена выполняли функцию плодородия и благополучия.

Помимо общеизвестных запретов, которых придерживалась русская женщина в послеродовой период, роженица-староверка, которая считалась «нечистой», в продолжение 40 дней питалась отдельно от других членов семьи. В течение этого же времени муж не должен был претендовать на супружеские отношения. По истечении этого срока родильнице читали «прощёную» молитву; она считалась очищенной и вновь становилась полноправным членом семейного коллектива и общины[14].

Немалое значение придавали старообрядцы-беспоповцы Северо-Восточного Китая продолжению своего рода, а, следовательно, проблеме заключения брака и свадебным обрядам. В этих процессах, как и в родильно-крестильной обрядности, основополагающее значение имела принадлежность к определённому вероисповеданию. В брак вступали преимущественно со старообрядцами – представителями своего толка и согласия.

Юноши и девушки знакомились друг с другом во время совместных сельскохозяйственных работ, на вечёрках, девичниках, календарных праздниках (Рождество, Масленица, Пасха) как в своей деревне, так и во время посещения родственников и свойственников в других старообрядческих населённых пунктах. Сложившаяся в Северо-Восточном Китае благоприятная брачная ситуация исключила проблемы с заключением брака как между старообрядцами-поповцами, так и между старообрядцами-беспоповцами.

Молодёжь самого крупного маньчжурского населённого пункта старообрядцев-часовенных Романовки заключала браки преимущественно со старообрядцами-часовенными в своей деревне, а также в ближайших старообрядческих деревнях Медяны, Селинхэ, Колумбэ, Чипигу и со старообрядцами-переселенцами из Японии. Юноши и девушки, жившие в одной деревне, ближе узнавали друг друга во время совместных сельскохозяйственных работ, на вечёрках, девичниках, во время календарных праздников (Рождество, Пасха и др.). С потенциальными женихами и невестами из других старообрядческих деревень знакомились в свободный от хозяйственных работ период, обычно зимой. Среди жителей Романовки, Медян, Селинхэ, Колумбэ и некоторых других населённых пунктов были близкие или дальние родственники и свойственники, жившие в разных старообрядческих деревнях. Связи по родству и свойству были крепкими. Они подкреплялись периодическими взаимными визитами в свободное от сельскохозяйственных работ время, преимущественно на праздники и семейные торжества. Посещая таким образом разные деревни, молодёжь знакомилась друг с другом, юноши присматривали себе будущих жён из других населённых пунктов.

Основной формой брака у старообрядцев Северо-Восточного Китая было открытое сватовство. Свадебный ритуал проходил по полной традиционной схеме и состоял из ряда последовательных действий – обряды предсвадебного цикла (*выбор невесты, сватовство, договор, пропой, девичник*), собственно свадьба (*поездка за невестой, благословение родителей, расплетение косы, окручивание молодой*,

свадебный пир и др.) и послесвадебные обряды (*столование молодых после первой брачной ночи, посещение родственников, тёщины блины* и др.).

Илл. 1. Северо-Восточный Китай. Окрестности пос. Романовки. Молодёжь на гулянье. Фото С. Ямадзоэ

Выбор своим сыну или дочери брачного партнёра обычно осуществляли родители, но уже в 1940-е годы стали прислушиваться к пожеланиям молодёжи. Вот, что рассказала Марфа Ивановна Басаргина (урождённая Калугина), проживавшая в Маньчжурии в дер. Романовка: *«Ваня Макаров сватался, когда ещё девчонкой была, лет 16. Под горкой гуляли, он подошёл и говорит: «Ты пойдёшь за меня замуж?». Я отвечаю: «Ты, что с печки упал?» А я, говорит, сватов послал. Я повернулась, в избу ушла, запрягла жеребца, уехала по траву. Мама им сказала, что надо со мной разговаривать, а не с ними. Я в 1946 году замуж вышла, как только война закончилась. Я своего мужа – Анисима Кондратьевича Басаргина, один раз до свадьбы видела, когда к сестре в гости ездила, в деревню Колумбэ, за станцией Муданьцзян, в двухстах километрах от Романовки. Потом, когда он в феврале приехал невесту выбирать, меня выбрал, лучше не нашёл и заслал сватов. Пришёл с родственником, дядей матери, который жил в нашем посёлке. Я сразу пошла, выбирать некого было, вокруг одна родня. С его стороны приехали бабушка с дедушкой…, их дочери. Дедушка Поздеев и был дядей его матери… Свадьба была уже у жениха, только через 4 дня, пока приехали. Туда папа поехал, из подруг никого не было. Приданого никакого не было. Ехали на поезде, с Муданьцзяна на машине, так как мостов не было, всё разрушено…»*[15].

Свадьбы чаще устраивали после окончания полевых работ, в осенне-зимний период, вне постных дней. На Святки и Масленицу свадьбы не делали[16]. Сватать приходил обычно сам жених с ближайшими родственниками – отцом (матерью), дядей, тёткой и другими родственниками.

В конце 1930-х – начале 1940-х годов свадьбы по традиции отмечали несколько дней. Прежде всего, продолжительным был девичник – непременный предшественник собственно свадебного пира. На снимках, сделанных в этот период в Романовке японским исследователем С. Ямодзоэ, запечатлены фрагменты девичника и приготовления к свадьбе Ирины Исидоровны Кожиной, прибывшей с о-ва Сахалина. Она с родителями поселилась у родственников дер. Романовки. Замуж вышла за жителя этой же деревни Леонтия Ивановича Селеткова. Свадьбу устраивали в январе 1941 года. По воспоминаниям М.И. Басаргиной, девичник у И.И. Кожиной продолжался неделю, и *«…каждая девушка что-то готовила для предстоящей свадьбы: запон, рубашку, сарафан. Цветочки из ленточек делали* [для кросаты. – Ю.А.]*, вышивали, ткали пояса, шили на швейной машинке. Машинки мы в Харбине покупали. Челнок был длинный. Причитали тоже, песни пели»*[17].

Если жених жил не в одной деревне с будущей женой, то девичник и пропой устраивался по месту жительства невесты, а свадебный пир – духовный обед и собственно свадьба, – в доме жениха, куда могли ехать и подруги невесты.

Илл. 2. Северо-Восточный Китай. Пос. Романовка. Девушки на девичнике перед свадьбой И.И. Кожиной. Фото С. Ямадзоэ

Илл. 3. Северо-Восточный Китай. Пос. Романовка. Девичник перед свадьбой И.И. Кожиной. Приготовление приданого. Фото С. Ямадзоэ

В 1945–1946 годах из-за трудностей послевоенного времени сроки проведения свадебного торжества значительно сократились. Жительница Романовки Марфа Ивановна Басаргина, вышедшая замуж за Анисима Кондратьевича Басаргина из деревни Колумбэ, вспоминает: *«Пропой делали у нас в доме. На пропое ничего и не было – после войны. Три литра бражки, собрали близких и всё. Песни попели, поплакали. Один день был девичник, в тот же день, что и пропой, попели песни, погуляли. На следующий день – хлопоты – шили, собирались»*[18]. Свадебный пир проводили уже в Колумбэ, куда поехал только её отец.

Спустя несколько лет жизнь понемногу стала налаживаться, и свадебные торжества устраивали обычным порядком. Вот как вспоминает об этом событии Агапея Ивановна Гуськова (урождённая Селеткова): *«Я вышла замуж в 1948 году за Агафона Гуськова, в Романовке, мы были с одной деревни. Он был меня младше на три года. Это нисколько не возбранялось, мы друг другу поглянулися, пока пахали. Полгода я не соглашалась, он за мной ходил. Со мной рядом были тятя и мама, мне их жалко было бросать. Меня и до этого сватал Петя Белоногов, не пошла. Не то слово сказал, опостылел… Агафон сам пришёл меня сватать вместе с матерью и тёткой. На сватовстве всё было скромно. Пропой был побогаче, его родственники были. Один вечер был. В этот же день и девичник. Он продолжался неделю, мы шили, полотенца вышивали (на готовой ткани). Мы сами всё готовили. Я жениху рубаху из своей материи вышила»*[19].

Илл. 4. Северо-Восточный Китай. Пос. Романовка. Свадьба Калугиной Ирины Анисимовны. (Семейный фонд И.А. Ревтовой)

Илл. 5. Северо-Восточный Китай. Пос. Селинхэ. Свадебное торжество. (Семейный фонд М.И. Басаргиной)

К обозначенному по договорённости дню жених подготавливал свадебный «поезд» для поездки за невестой. Непременно украшали сбрую лошадей, повозки; празднично одевался жених и его «свита». На подворье невесты их пускали не сразу – следовала серия «выкупов»: за открытие ворот усадьбы, за проезд во двор, за вход в избу и т. п. Выкуп невесты происходил в её доме. *«Выкуп невесты проходит так,* – вспоминает А.И. Гуськова, – *девки садятся за стол, невесту садят в передний угол и накрывают шалью. С правой стороны сидит брат, продаёт косу, с ножницами в руках. По другую сторону сидит подруга – продаёт невесту. Если мало положат денег в стакан, который рядом стоит, она на него дунет – деньги улетели, ещё добавлять надо. Потом «гвоздями прибивать крышу», чтоб держалось, – медяков или серебряных монет класть. Ещё одна сидит, требует поесть. Ей дают сладкий пирог. Следующая пить хочет. Ей дают стакан – мало. Дают литров пять – достаточно. Это всё шутя. Девчонок-то много. Ещё одна сидит – хочет зубы точить. Ей дают семечек, орехов, шелухов. Забирают невесту, идут в моленную. А мы (подруги), уходим обедать, выпивать, на свадьбу не ходим.*

Моя свадьба была 9 сентября… Молитва, или брак, совершались в моленной во время свадьбы в обязательном порядке. Когда брачут, идут старики, старухи, которые были в моленной, молодёжи нет. В Романовке тоже была моленная, настоятелем был Ксенофонт Петрович Бодунов. Настоятель спрашивает невесту: „Ты волей идёшь?“ „Волей“; спрашивает жениха: „А ты волей берёшь?“ „Волей“. Три раза спрашивают, потом – свидетелей: „Вы слышали?“ – „Слышали“. Берут несколько платочков, связываются, их держат все – дружка, невеста, жених, свашка. Это чтобы никто между женихом и невестой не прошёл, не сделал ничего худого, ничего плохого не сказал, сглаза, порчи боялись. Если что-то плохое случится, думают, что наслали порчу. Всякие случаи бывают. Потом идут на духовный обед, в доме жениха, идут только те, кто был в моленной… Потом везут к жениху невестины подарки, приданое. „Продают“ невестины вещи. Молодёжь несёт эти вещи, их в дверях „заколодют“ (то есть не пропускают) – требуют выкуп; в воротах тоже „заколодют“. Откупаются бражкой.

Потом молодые идут приглашать на свадьбу. Все собираются, накрывают столы. Это уже сама свадьба. Невесте и жениху дозволяется один стакан бражки на двоих выпивать, понемножку. После свадьбы всё сшитое вешалось на стены. Я дарила рубашку свёкру, его братьям. У меня всё своё было.

После того, как наелись, напились, дарили молодым подарки – кто, что может – курицу, гуся, поросёнка, котёнка. Их приносили прямо на свадьбу, спелёнутыми.

Рубашку невесты не проверяли после первой брачной ночи. Свадьба шла два дня – день свадьбы и похмелья на второй день («похмельный стол» называется), снова собираются все вместе. Поют, пляшут, только музыку нельзя»[20].

Стойко сохранялись традиции и в похоронно-поминальной обрядности, носившие как семейный, так и общественный характер.

Хоронили обычно на третий день после смерти. Считали, что покойный человек просится в землю. Умершего обязательно отпевали, настоятель служил панихиду. Его отпевали дома или в моленной.

На кладбище, которое находилось недалеко от посёлка, покойного выносили рано утром, вперёд ногами, через дверь. Несли на кладбище обязательно на руках, мужчины – мужчину, женщины – женщину, дети – детей, но недолго. Вскоре детские гробы подхватывали взрослые: девочку несли женщины, мальчика – мужчины[21]. Жерди, при помощи которых перемещали гроб на кладбище (*носилки*), перевязывали верёвкой в «головах» и в «ногах». Потом жерди убирали, гроб опускали в могилу на верёвках. Верёвки в могилу не бросали.

Илл. 6. Северо-Восточный Китай. На кладбище у пос. Романовка. Фото С. Ямадзоэ

Хоронили покойника в рубахе, сшитой из чистого, обязательно прополосканного в реке белого материала, домотканого или покупного, и в саване. Мужчинам штаны не надевали. Смертный костюм женщин такой же – рубаха и саван. Саван перевязывали пеленами, их изготавливали из льняных ниток. Сверху – белая, чистая простыня[22]. Были и плакальщицы. Институт плакальщиц сохранился у эмигрировавших в Маньчжурию старообрядцев до 50-х годов XX века, до их отъезда из Китая в Россию и в страны Азиатско-Тихоокеанского региона.

Первые поминки устраивали в день похорон, т. е. на третий день после смерти человека, затем – по традиции, на девятый, сороковой дни и в годовщину. На поминальном застолье были обязательными пироги с рыбой или грибами, окрошка с солёной капустой, свежими или солёными огурцами, кутья (пшеничная или рисовая каша с мёдом), суп из лапши с мясом (или без него в постные дни), квас, яблочный кисель.

Кроме семейной формы поминовения у маньчжурских старообрядцев сохранялись и элементы общественной. Общественное поминовение входило в систему годового календаря и отмечалось поминальными днями накануне Масленицы, в ближайшую послепасхальную Фомину неделю, в Троицкую субботу, в Димитровскую родительскую субботу и в другие дни.

Несмотря на консерватизм, похоронно-поминальные обряды уже в начале XX века исполнялись не в полном виде. Наблюдалась тенденция к дальнейшему упрощению этих ритуалов, исчезли былые строгие предписания относительно отдельных элементов похоронно-поминальной обрядности.

В целом же, старообрядцы южной части Дальнего Востока перенесли и сохранили в Северо-Восточном Китае магистральные черты семейной обрядности русских, сформировавшейся у приверженцев этой вероисповедальной группы

населения в дальневосточном регионе, где разновременные, разнонаправленные и разные по численности региональные потоки русских старообрядцев обусловили появление здесь зон с преобладанием северорусской, среднерусской и южнорусской традиций, на основе которых сложилась общерегиональная традиция в русских обрядах жизненного цикла. Трансляция этой части народных традиций в Северо-Восточный Китай в значительной степени способствовала сохранности духовного и материального культурного русского наследия на азиатском континенте и последующую трансляцию русских традиционных ценностей на американский континент, куда русские старообрядцы стали переселяться из Китая в конце 1950-х – начале 1960-х годов.

Библиографический список

1. Гаврилюк, Н.К. Картографирование явлений духовной культуры (По материалам родильной обрядности украинцев) / Н.К. Гаврилюк. – Киев: Наукова думка, 1981.
2. Государственный архив Приморского края (ГАПК). Ф. 1588. Оп. III. Д. ПУ–7048. Т. 1. Л. 64.
3. Государственный архив Хабаровского края (ГАХК). Ф. Р–830. Оп. 3. Д. 1484–1491, 4901–4905, 18904, 18905, 18910, 18916–18920, 28859, 2861, 2867, 30203, 30206.
4. Полевые материалы автора (ПМА). Информация Басаргиной Марфы Ивановны (с. Тавлинка Солнечного р-на Хабаровского края).
5. Полевые материалы автора (ПМА). Информация Басаргина Михаила Анисимовича (с. Тавлинка Солнечного района Хабаровского края).
6. Полевые материалы автора (ПМА). Информация Валихова Селиверста Фёдоровича (штат Орегон, США).
7. Полевые материалы автора (ПМА). Информация Гуськовой Агапеи Ивановны (с. Тавлинка Солнечного р-на Хабаровского края).
8. Полевые материалы автора (ПМА). Информация Мартюшева Прохора Григорьевича (проживал в штате Орегон, США; информация записана в г. Владивостоке).
9. Полевые материалы автора (ПМА). Информация Селетковой Марии Михайловны (пос. Берёзовый Солнечного р-на Хабаровского края).
10. Шахматов, П. Трёхречье. Воспоминания / П. Шахматов. – Томск: Изд-во «Красное Знамя»», 2014.

---

[1] Трёхречье – «область трёх рек» (по-китайски Саньхэ цюй) – территория бассейнов притоков р. Аргуни (Гана, Дербула и Хаула), занимающая площадь примерно в 11 500 кв. км в северной части автономной территории Внутренней Монголии (Барги) в Маньчжурии (Китай).
[2] Шахматов П. Трёхречье. Воспоминания. Томск, 2014. С. 94.
[3] Государственный архив Хабаровского края (ГАХК). Ф. Р–830. Оп. 3. Д. 1484–1491, 4901–4905, 18904, 18905, 18910, 18916–18920, 28859, 2861, 2867, 30203, 30206.
[4] Полевые материалы автора (ПМА). Информация Валихова Селиверста Фёдоровича (штат Орегон, США).
[5] Полевые материалы автора (ПМА). Информация Мартюшева Прохора Григорьевича (проживал в штате Орегон, США; информация записана в г. Владивостоке).
[6] Полевые материалы автора (ПМА). Информация Валихова Селиверста Фёдоровича (штат Орегон, США).
[7] Полевые материалы автора (ПМА). Информация Басаргина Михаила Анисимовича (с. Тавлинка Солнечного района Хабаровского края); информация Гуськовой Агапеи Ивановны (с. Тавлинка Солнечного р-на Хабаровского края).
[8] Государственный архив Приморского края (ГАПК). Ф. 1588. Оп. III. Д. ПУ-7048. Т. 1. Л. 64.
[9] Полевые материалы автора (ПМА). Информация Басаргина Михаила Анисимовича (с. Тавлинка Солнечного р-на Хабаровского края).
[10] Полевые материалы автора (ПМА). Информация Валихова Селиверста Фёдоровича (штат Орегон, США).
[11] Полевые материалы автора (ПМА). Информация Валихова Селиверста Фёдоровича (штат Орегон, США).
[12] Полевые материалы автора (ПМА). Информация Басаргина Михаила Анисимовича (с. Тавлинка Солнечного р-на Хабаровского края).
[13] Гаврилюк Н.К. Картографирование явлений духовной культуры (По материалам родильной обрядности украинцев). Киев, 1981. С. 144.
[14] Полевые материалы автора (ПМА). Информация Селетковой Марии Михайловны (пос. Берёзовый Солнечного р-на Хабаровского края).
[15] Полевые материалы автора (ПМА). Информация Басаргиной Марфы Ивановны (с. Тавлинка Солнечного р-на Хабаровского края).

[16] Полевые материалы автора (ПМА). Информация Мартюшева Прохора Григорьевича (проживал в штате Орегон, США; информация записана в г. Владивостоке); информация Селеткова Николая Ивановича (пос. Берёзовый Солнечного р-на Хабаровского края).
[17] Полевые материалы автора (ПМА). Информация Басаргиной Марфы Ивановны (с. Тавлинка Солнечного р-на Хабаровского края).
[18] Полевые материалы автора (ПМА). Информация Басаргиной Марфы Ивановны (с. Тавлинка Солнечного р-на Хабаровского края).
[19] Полевые материалы автора (ПМА). Информация Гуськовой Агапеи Ивановны (с. Тавлинка Солнечного р-на Хабаровского края).
[20] Полевые материалы автора (ПМА). Информация Гуськовой Агапеи Ивановны (с. Тавлинка Солнечного р-на Хабаровского края).
[21] Полевые материалы автора (ПМА). Информация Гуськовой Агапеи Ивановны (с. Тавлинка Солнечного р-на Хабаровского края).
[22] Полевые материалы автора (ПМА). Информация Басаргина Михаила Анисимовича (с. Тавлинка Солнечного р-на Хабаровского края); информация Гуськовой Агапеи Ивановны (с. Тавлинка Солнечного р-на Хабаровского края).

References

1. Shakhmatov P. *Tryekhrech'e. Vospominaniya* [Ergun. Memoirs]. Tomsk, 2014, p. 94.
2. *Gosudarstvennyy arkhiv Khabarovskogo kraya* [State Archive of Khabarovsk Krai]. Fund R–830, inventory 3, files 1484–1491.
3. *Gosudarstvennyy arkhiv Khabarovskogo kraya* [State Archive of Khabarovsk Krai]. Fund R–830, inventory 3, files 4901–4905.
4. *Gosudarstvennyy arkhiv Khabarovskogo kraya* [State Archive of Khabarovsk Krai]. Fund R–830, inventory 3, file 18904.
5. *Gosudarstvennyy arkhiv Khabarovskogo kraya* [State Archive of Khabarovsk Krai]. Fund R–830, inventory 3, file 18905.
6. *Gosudarstvennyy arkhiv Khabarovskogo kraya* [State Archive of Khabarovsk Krai]. Fund R–830, inventory 3, file 18910.
7. *Gosudarstvennyy arkhiv Khabarovskogo kraya* [State Archive of Khabarovsk Krai]. Fund R–830, inventory 3, files 18916–18920.
8. *Gosudarstvennyy arkhiv Khabarovskogo kraya* [State Archive of Khabarovsk Krai]. Fund R–830, inventory 3, file 28859.
9. *Gosudarstvennyy arkhiv Khabarovskogo kraya* [State Archive of Khabarovsk Krai]. Fund R–830, inventory 3, file 2861.
10. *Gosudarstvennyy arkhiv Khabarovskogo kraya* [State Archive of Khabarovsk Krai]. Fund R–830, inventory 3, file 2867.
11. *Gosudarstvennyy arkhiv Khabarovskogo kraya* [State Archive of Khabarovsk Krai]. Fund R–830, inventory 3, files 30203.
12. *Gosudarstvennyy arkhiv Khabarovskogo kraya* [State Archive of Khabarovsk Krai]. Fund R–830, inventory 3, file 30206.
13. *Gosudarstvennyy arkhiv Primorskogo kraya* [State Archive of Primorsky Region]. Fund 1588, inventory III, file PU-7048, vol. 1, fol. 64.
14. Gavrilyuk N.K. *Kartografirovanit yavleniy dukhovnoy kul'tury (Po materialam rodil'noy obryadnosti ukraintsev)* [Mapping the Phenomena of Spiritual Culture (According to the Ukrainian Parturient Rites)]. Kiev, 1981, p. 144.

Бурнаков В.А.

Зооморфные фетиши в традиционной обрядовой практике хакасов (конец XIX – середина XX веков)

В.А. Бурнаков

Работа выполнена по программе НИР № X.100.3.3.
Традиционное мировоззрение коренных народов Южной Сибири во взаимодействии с мировыми, национальными и новыми религиями: способы устойчивости, пути изменений (XX – нач. XXI в.)

Аннотация. На основе архивных, музейных и литературных этнографических сведений рассматривается традиционный мифо-ритуальный комплекс хакасов, связанный с такими зооморфными фетишами, как Тӱлгӱ тӧс – «комплекс хакасов, связанный с такими зооморфными фетишами, как Тӱлгӱ тӧс – «Лисий», Хачай / Тиин тӧс – «Беличий», Кӧзен тӧс – «Хорьковый», Холанах тӧс – «Колонковый», Чылан тӧс – «Змеиный». Хакасы воспринимали их как духов-охранителей и покровителей, а некоторые – в качестве родового тотема. В отношении каждого из них была выработана определённая система норм обращения. Она выражалась в особых ритуалах почитания, строгой периодичности ритуальной деятельности, специфике жертвенных подношений и т.д. В функции фетишей входили защита и обеспечение благоприятных условий жизни людей, успеха в хозяйственной деятельности, сохранение здоровья и др.

Ключевые слова: хакасы, традиция, культ, обряд, фетиши, тӧс, лиса, белка, хорёк, колонок, змея

В культуре хакасов особое место отводится представлениям о животных. В традиционном мировоззрении этого народа многие из них наделяются высоким семиотическим статусом. Прежде всего, это находит своё выражение в устоявшемся комплексе мифологических воззрений и обрядности в отношении отдельных представителей фауны. Среди хакасов имела распространение убеждённость в том, что каждое из таких животных обладает индивидуальной, свойственной лишь ему спецификой проявления сверхъестественной силы. Полагали, что подобные отличия касались сокровенности их языка, некой потаённой мудрости, чудодейственных способностей к оборотничеству и магического потенциала. Во многом подобные иррациональные воззрения складывались с учётом их конкретных зоологических особенностей и характеристик.

Общеизвестно, что ещё с первобытных времён вплоть до настоящего времени жизнедеятельность человечества связана с непрерывным воздействием на природу. Как в прошлом, так и в настоящем, в сознании человека всегда доминировало стремление понять глубинный смысл законов бытия природы. Полученные знания и опыт, в свою очередь, он использовал для улучшения своей жизни. При этом следует отметить, что в условиях традиционного общества процесс познания окружающего мира и практического освоения природного потенциала имел как рациональные, так и иррациональные основания.

В традиционном мироощущении человек всегда воспринимал себя частью природы. В связи с чем невольно осознавал и свою сопричастность миру животных. Подобное осознание получило своё воплощение в архетипических представлениях о душе человека, ассоциируемой с образом птицы. Более того, данные мифологические воззрения выражали идею о том, что человек и животное располагают общей

бытийной сущностью и в своей глубинной основе состоят из единой жизненной субстанции. В связи с чем грани между возможными формами, которые может принимать то или иное живое существо являлись весьма условными. По традиционным верованиям человек, обладающий магическими силами, мог без особых затруднений воплотиться в зверя, птицу или иной природный объект. К числу подобных «людей силы» обычно причисляли и шаманов. Люди верили, что шаманы обладают глубокими познаниями тайн природы и обострённым чувством единения с ней и умеют оказывать на неё определённое влияние. Шаманизм был неразрывно связан с такими мировоззренческими явлениями, как анимизм, анимализм и фетишизм. Подробному рассмотрению последнего феномена посвящены материалы данной статьи.

В этнографии под термином «фетишизм» принято понимать «совокупность религиозных представлений, наделяющих сверхъестественными свойствами неодушевлённые материальные объекты, чем вызывается особое, религиозное к ним отношение»[1]. В представлениях хакасов каждый фетиш – *тӧс* – воплощает собой образ конкретного духа, обладающего некой сакральной силой. Верили, что умелое обращение с этим почитаемым предметом и воплощённым в нём демоном помогало избавиться от различных болезней, бедствий и служило во благо человеку и его семье / роду.

Особое распространение в религиозно-бытовой практике хакасов получили зооморфные фетиши. Они имели как условный, так и вполне реалистичный характер изображений. С.В. Иванов в этой связи отмечал, что «зооморфные тӧсы обычно представляли собой высушенные тушки или шкурки различных животных либо кусочки их меха»[2]. Среди них чаще встречались такие, как лиса, белка, хорёк, колонок, крот, заяц, росомаха, летучая мышь, дикая коза, марал и многие другие[3]. Следует добавить, что в хакасских фетишах, несмотря на преобладание в их внешнем оформлении звериных признаков, нередко выделяются и антропоморфные черты – соответствующий силуэт, наличие элементов одежды, имитация кос и др. Ввиду ограничений в объёмах публикации рассмотрим лишь некоторые из них.

Тӱлгӱ тӧс – «Лисий фетиш»

Одним из известных *тӧс'ов* у хакасов, особенно среди такой группы, как кызыльцы[4], являлся *Тӱлгӱ тӧс* – «Лисий фетиш». В культуре народа образ лисы имел высокий знаковый статус. Местное население, особенно занимающееся охотой, исходя из собственного опыта промысловой деятельности, было убеждено в её высоком интеллектуальном потенциале. Помимо того верили, что этот зверь обладает особой магической силой и способностью к оборотничеству. Подобные представления нашли прямое отражение в фольклоре[5]. В этой связи совершенно не случаен тот факт, что образ лисы получил своё воплощение и в культовой атрибутике.

Одни из самых ранних сведений о лисьем фетише у хакасов предоставил ещё во второй половине XVIII века известный учёный-естествоиспытатель, академик П.С. Палас[6]. В его исследовании имеется описание двух вариантов этого *тӧс'а*, обнаруженных им у качинцев. Первый из них представлял собой вилообразную палку с прикреплённой к ней куском лисьей[7] шкуры и «длинный хвост разодранных жил, к коим часто примешивают и лошадиные волосы». Другой же фетиш имел схожий внешний вид. Однако его лисий признак был выражен гораздо ярче. Так, «в развилине висит на ремешке одна только лисья кожа с хвоста до самых глаз снятая с бородою»[8].

Столетием позже Д.А. Клеменц ввёл в научный оборот новые этнографические сведения по хакасским верованиям и культовым изделиям с их конкретным обозначением[9]. Не обошёл вниманием он и *Тӱлгӱ тӧс*. В связи с чем учёный, характеризуя его внешние параметры и технологию изготовления, сообщал: «Два куска лисьей шкурки, сшитых вместе с концами обёртывают на том месте, где находится шов куском красного кумача; затем перевязывают каждый лоскуток куском красного кумача и кроме того одну из полосок меха ниже красного пояска обшивают куском чёрной материи. Этот снаряд привешивают к маленькой берёзовой палочке»[10].

Упоминание об использовании в обрядовой практике хакасов *Тӱлгӱ тӧс'а*, имевшего вид небольшого куска лисьей шкурки или хвоста этого зверя, обнаруживается

и в монографии А.А. Кузнецовой и П.Е. Кулакова «Минусинские и ачинские инородцы»[11]. Е.К. Яковлев в своей книге «Этнографический обзор инородческого населения долины Южного Енисея»[12], наряду с новыми, переиздал ещё и материалы Д.А. Клеменца о кызыльских *тӧс'ах*. Дублируя сведения этого автора он, тем не менее, внёс и определённое дополнение при описании *Тӱлгӱ тӧс*. Так, в процессе работы с коллекциями Минусинского краеведческого музея им была конкретизирована длина рассматриваемых фетишей. Согласно его измерениям, она составляла 17–20 см[13].

В середине 1930-х годов Д.К. Зеленин в своём фундаментальном исследовании «Культ онгонов в Сибири»[14] рассмотрел феномен фетишизма у народов Сибири, в том числе и у хакасов. Он сделал попытку систематизации и классификации имеющихся на тот период времени сведений по данным почитаемым объектам. Учёным были реконструированы архаические формы культа фетишей и соответствующий обрядовый комплекс. Высоко оценивая огромный вклад Д.К. Зеленина в изучение данной научной проблемы, всё же следует отметить, что его монография была написана на основе уже опубликованных данных, без введения в оборот новых материалов. В этой связи приходится констатировать, что используемые им этнографические сведения по хакасским *тӧс'ам*, в том числе и лисьему, к тому времени уже были хорошо известны читателям.

В 1959 году вышла в свет работа Д.Е. Хайтуна «Пережитки тотемизма у хакасов»[15]. В ней были представлены новые полевые материалы по *тӧс'ам*, имевшие отношение к тотемистическим воззрениям хакасов. Наряду с другими зооморфными фетишами автор выделил и *Тӱлгӱ тӧс*. Учёный первым из исследователей отметил тот факт, что в мифо-ритуальной сфере лисий божок нередко изготавливался и в виде антропоморфного парного *тӧс'а*. Причём данное сакральное изделие символизировало собой мужское и женское начала. Следует добавить, что исследователем были отмечены не только их оригинальная внешняя форма, но и материал изготовления. По поводу чего автор сообщал, что *тӧс'ы* мастерились из красной и чёрной тряпочек с пришитыми сверху кусочками козьего меха. Фигуры при этом крепились к пруту[16].

В 1975 году была опубликована статья М.С. Усмановой, посвящённая культу *тӧс'ов* у кызыльцев[17]. Работа была выполнена на основе собранных полевых этнографических материалов. Исследовательница в числе прочих фетишей рассмотрела и *Тӱлгӱ тӧс*. Необходимо заметить, что в результате проведённых экспедиционных изысканий ею были существенно дополнены сведения об этом сакральном объекте. Помимо того она обнаружила ранее неизвестные в науке разновидности лисьего *тӧс'а* у хакасов[18].

Выявленные М.С. Усмановой фетиши – *Тӱлгӱ тӧс* – можно сгруппировать по следующим типам. Фетиши первого типа имели вид небольшой куколки без рук и ног. Она была сшита из чёрной ткани. Фигура божка опоясывалась материалом красного цвета. На его голову надевали лисью шапку с красным верхом типа «кубанки». Следует заметить, что в своей публикации автор рассмотрела лишь один вариант этого типа *тӧс'а*. При этом в её полевых дневниках, ныне хранящихся в архиве Музея археологии и этнографии им. В.М. Флоринского Томского государственного университета, обнаружены не введённые до настоящего момента в научный оборот описания иных его разновидностей. Вызывают интерес способы их изготовления. Как и в первом случае, куколку (высотой около 10 см) делали из чёрной ткани. Подпоясывали красной тряпицей. Но при этом на уровне шеи повязывали кусок лисьей шкурки. Обращает на себя внимание и то, что в данной вариации *тӧс'а* головной убор у него отсутствовал[19]. Помимо того встречался ещё и другой вариант. Так, куклу делали из синего материала. В процессе изготовления особый акцент ставился на лице, которое оборачивалось красной тряпицей. И наряду с этим, на голову пришивался маленький кусочек лисьей шкурки[20].

Второй тип *Тӱлгӱ тӧс'а*, изученный М.С. Усмановой, был также антропоморфным, но всегда парным. Эта группа фетишей обнаруживает некоторое семантическое сходство с описанием, ранее предоставленным Д.Е. Хайтуном. Так, мужчину изображала тряпичная кукла с пояском и лисьей шапкой. Однако женщину

обозначала не куколка, а натуральная цельная шкурка этого зверя[21]. Встречалась ещё и другая разновидность. Так, например, не одну, а обе куколки делали из лисьего меха. Половая дифференциация при этом фиксировалась наличием головного убора. На мужской фигуре он был, а на женской – отсутствовал. Вместе с тем, их помещали в берестяной туясок обязательно парой[22].

Следует отметить, что М.С. Усмановой, кроме того, были дополнены сведения по уже известному описанию другими исследователями типу лисьего фетиша. Данный божок изготавливался из деревянной развилины. К ней крепилась лисья шкурка. Этнограф, акцентируя внимание на новых деталях этого *töc'a*, сообщала, что у неё, кроме того, были «косы и медное кольцо»[23].

М.С. Усманова в своих полевых исследованиях фиксировала бытование в религиозной сфере хакасов и более простейших форм этого *töc'a*. Так, например, божок представлял собой лишь цельную лисью шкуру с хвостом и лапами без каких-либо дополнительных компонентов[24]. За исключением лишь того, что посередине её нередко обвязывали красной лентой[25].

Новые интересные сведения о *Tÿlgÿ töc'e* были приведены и в монографическом исследовании С.В. Иванова «Скульптура алтайцев, хакасов и сибирских татар»[26]. Им были рассмотрены два варианта лисьего фетиша. Один из них полностью соответствовал одному из вышеописанных. Так, например, он представлял собой целую лисью шкуру, снятую с оставлением головы и при этом дополненную лоскутами красной и чёрной ткани. Вторая же разновидность этого *töc'a* имела весьма оригинальный вид. Её изготавливали следующим образом. Из куска кожи козы с красноватым мехом вырезалась фигура лисы. При помощи шнурка она привязывалась к палочке, длина которой составляла 15 см[27] (*Илл. 1*).

Илл. 1. Tÿlgÿ töc. Перерисовано Д.Ц. Цыденовой из кн. Иванов С.В. Скульптура алтайцев, хакасов и сибирских татар (XVIII – первая четверть XX в.). Л.: Наука, 1979. С. 131. Рис. 142.1

Сведения ещё об одной разновидности *Tÿlgÿ töc'a* встречаются и в работе В.Я. Бутанаева «Бурханизм тюрков Саяно-Алтая»[28]. По его данным, фетиш имел вид маленькой берёзовой развилки, к которой крепились две лисьи шкурки. Они символизировали собой самца и самку. К основному изображению *töc'a* с двух сторон рогатины дополнительно вплетались ещё и «косы»[29].

Итак, исследователи предоставили описание разнообразных форм *Tÿlgÿ töc'a*. Наряду с многовариантностью его конструкций в этнографической реалии выявляются ещё и разнящиеся способы пространственной локализации этого фетиша. Как отмечает Д.А. Клеменц, его «ставят в переднем углу юрты или избушки за иконами, прикрыв опрокинутым берестяным бураком»[30]. Однако в противоположность этим данным Д.Е. Хайтун сообщает о том, что фетиш находился у двери юрты, будучи закреплённым за балку крыши[31]. М.С. Усманова отмечает тот факт, что лисий тöс подвешивали в «избе под потолком»[32]. Помимо того, в полевых дневниках этого исследователя встречается упоминание о том, что *Tÿlgÿ töc* нередко размещался и в летниках (*чайғы иб*), а также в специализированных кумирнях, называемых *töstiг киртпе* (букв. амбар с фетишами) или *сібеежік* (букв. маленькая крепость)[33].

Основная функциональная направленность *Tÿlgÿ töc'a* исходила из его охранительных и «медицинских» возможностей, в том числе как распространённого родовспомогающего объекта. По этому поводу Д.А. Клеменц писал, что «к нему обращаются в случае трудных родов у женщин»[34]. Проведённые М.С. Усмановой в 1970-х годах этнографические исследования выявили новые данные. Полученные материалы значительно дополнили и расширили представления о спектре

лечебного потенциала этого фетиша, используемого в народной медицине хакасов. По данным М.С. Усмановой, хакасы были убеждены, что кроме выше упомянутого, *Тӱлгӱ төс* помогал «почти от всех болезней: если морозит, болит голова, ломит спину»[35]. Считалось, что целительная сила данного *төс'а* также могла вылечить или облегчить страдания при заболеваниях глаз, ног и др.[36]

Обряд почитания фетиша, как правило, совершала женщина. Сама же ритуальная практика в отношении *Тӱлгӱ төс'а*, как, впрочем, и остальных заключалась в его периодическом «кормлении», сопровождаемом *алғыс'ом* – молитвенным обращением, поклонами и др. Как правило, данные действия происходили ситуативно, например, когда заболевал человек. Однако, исходя из традиционных норм, задабривание божка должно было происходить не реже одного раза в год. В качестве жертвенного подношения обычно выступали сваренные рыба и мясо, а также вода, молоко, айран и спиртной напиток – *арағa*[37].

В том случае, когда необходимо было облегчить процесс родов у женщины, прибегали к следующей манипуляции. Больную трижды обносили разбавленной *арағ'ой* и далее окропляли ею фетиш. При этом произносили молитву и кланялись ему. Обращается внимание, что в данных обстоятельствах в качестве обязательного подношения духу всегда выступала свежесваренная рыба. Её клали на тарелку перед *төс'ем*[38]. Считалось, что *Тӱлгӱ төс* насыщается исходящим от неё паром.

М.С. Усманова зафиксировала тот факт, что при совершении обряда почитания *төс'а* некоторые верующие обращались к нему с такими словами: «Красивая девушка, не надо нас трогать!»[39]. Исходя из этого обращения и специфических внешних параметров, становится очевидным, что дух, воплощённый в *Тӱлгӱ төс'е*, чаще воспринимался в качестве женского духа.

Особое почтение к *Тӱлгӱ төс* испытывали представители фамилии Сулековых. Они воспринимали его в качестве одного из своих родовых божеств. В связи с чем раз в три года в его честь совершали коллективный обряд жертвоприношения – *тайығ*. В качестве жертвенных животных выступали бараны. Сам же фетиш в виде целой лисьей шкуры постоянно пребывал в родовом святилище Сулековых. Оно располагалось в пещере на горе *Ирбеннің тағ* по реке Чёрный Июс близ селения Подкамень. Ритуал проводил старейшина рода. В ритуале принимал участие и шаман, но без костюма и бубна[40].

Хаҷай / Тиин төс – «Беличий фетиш»

Большую распространённость среди хакасов имел *Хаҷай төс* или *Тиин төс* – «Беличий фетиш». Считалось, что он олицетворяет собой дух пожилой женщины[41]. Это представление во многом нашло своё выражение при оформлении его внешней формы. Основу божка составляла беличья шкурка, наполненная сеном. Посредством светлого войлока, обшитого жёлто-оранжевым материалом и прикрепляемого сверху, ей придавали вид антропоморфной фигуры. Опоясывали ровдужной лентой или узкой чёрной тканью. Глаза оформляли в виде бисера. Причём, с одной стороны использовали белую бусину, а с другой – синюю. Встречались изделия, в которых оба глаза были тёмно-синего цвета. Рот также обозначали бисером. К туловищу приделывали короткие руки, сшитые из ткани. К голове пришивалась светлая шапочка с густой опушкой из меха дикой козы, косули или марала. Своим видом она напоминала знаменитую шапку свахи – *тӱлгӱ пӧрік*. Высота божка варьировалась от 15,5 до 46,5 см[42] (*Илл. 2*).

По сведениям Е.К. Яковлева, у хакасов ещё встречался беличий фетиш следующего вида: «развилка с натянутым ремнём, к которому пришита целая шкурка белки; на месте прикрепления – два голубых королька. Стержень развилки перевязан лоскутом синей дабы»[43].

С.В. Иванов, между тем, описал ещё один вариант *Тиин төс'а*. Он представлял собой шкурку летней белки с коричневым мехом на спинке длиной около 43 см. Её верхняя часть оборачивалась небольшим отрезком красной ткани. Глаза обозначались тёмно-синими бусинами, а нос и рот условно выделялись карандашом. Передние лапки обматывались красными лентами[44] (*Илл. 3*).

Илл. 2. Хаҷай / Тиин төс.
Перерисовано Д.Ц. Цыденовой
из кн. Иванов С.В. Скульптура алтайцев,
хакасов и сибирских татар
(XVIII – первая четверть XX в.).
Л.: Наука, 1979. С. 130. Рис. 141

Илл. 3. Хаҷай / Тиин төс.
Перерисовано Д.Ц. Цыденовой
из кн. Иванов С.В. Скульптура алтайцев,
хакасов и сибирских татар
(XVIII – первая четверть XX в.).
Л.: Наука, 1979. С. 128. Рис. 140

М.С. Усманова в ходе полевых исследований также выявила бытование у хакасов ещё одной разновидности этого *төс'а*. Он имел следующий внешний вид. Беличья шкурка крепилась к небольшой деревянной рогатине. При этом её концы, в отличие от большинства вильчатых фетишей, располагались внизу и имитировали ноги. Сверху на изделие надевалась синяя рубаха. На месте глаз пришивали синие бусины[45].

Получили широкое распространение и более упрощённые формы беличьего фетиша. По сведениям А.В. Адрианова, данные сакральные изделия нередко назывались «*Хорча төс*»[46]. Они представляли собой обычные беличьи шкурки (добытые в летний период), обвязанные красной, синей или чёрной лентами либо нитями из козьих сухожилий. На их верхних концах пришивались две зелёные бусины, имитирующие глаза[47]. По замечанию исследователей, иногда в качестве главного маркера этого божка кроме самой шкурки мог выступать и отделённый от неё хвост этого зверька[48].

Беличий төс у различных субэтнических групп хакасов мог иметь не только своеобразные внешние формы, но и свою специфику размещения в пространстве. Так, у сагайцев и качинцев он обычно находился в юрте на северо-западной (женской) стороне у основания крыши, прямо над полками с посудой[49]. У кызыльцев же он мог располагаться как в юрте, но в северо-восточном направлении (женской половине) за чувалом[50], так и в кладовке избы либо вообще за пределами жилища в специализированных амбарчиках – *киртпе*[51].

Согласно религиозно-мифологическим представлениям хакасов в ведение *Хаҷай* / *Тиин* / *Хорча төс'а* входили охранительные, покровительствующие и лечебные функции. Полагали, что при несоблюдении норм обращения с ним, а иногда и просто по своей прихоти, этот дух мог наслать на людей и животных различные болезни. Как отмечал Н.Ф. Катанов, верующие обращаются к нему «когда болят у коровы соски и у детей паршивеет голова»[52]. В связи с последним заболеванием его нередко ещё называли «*ходыр төс*» – 'коростовый фетиш'[53]. Помимо того, считалось, что он помогает при глазных заболеваниях[54], мигрени[55], зубных болях, недугах, связанных с ушами и ногами[56].

По традиции хакасы кормили этого *төс'а* не реже одного раза в год, как правило, весной[57]. Согласно материалам Н.Ф. Катанова, собранным преимущественно

у сагайцев и качинцев, ритуал почитания беличьего фетиша производился вечером, «когда возвращается скот». В момент этого священнодейства его помещали на белую кошму и ставили перед ним чёрную деревянную чашу (*хара чірче*), заполненную потхы – сметанной кашей. При обращении к божку совершали обмахивания опахалом из чёрного сукна[58].

Д.А. Клеменц также привёл описание обряда, связанного с *Тиин тöс'ом*, но только у кызыльцев. При этом ритуальные действия и подносимая божку пища у них всё же имели свои особенности. Так, например, исследователь сообщал о том, что «идола обносят вокруг больного три раза с поклонами, окуривают салом на угольях и делают возлияния вином. Кормят молоком»[59].

М.С. Усмановой у сагайцев был зафиксирован весьма отличающийся от уже описанных способов манипуляций с беличьим *тöс'ом*, производимых в ходе народного лечения. В этой связи представляется уместным привести воспоминания её информанта об этом процессе. «Когда у меня болело ухо, сделали *Тиин тöс* – беличий *тöс*. Это целая шкурка белки. Её набивают чем-то … Вечером кормят саламатам из сметаны и тычут ею в ухо три раза. Считалось, что эта белка вытащит болезнь, которую сама же и наслала»[60].

Хакасы верили, что помимо лечебных функций этот тöс помогал на охоте[61]. Поэтому к нему часто обращались ещё и перед этим важнейшим мероприятием. После успешного промысла ему дополнительно устраивали обильное угощение[62].

Кöзен тöс – «Хорьковый фетиш»

Наибольшее распространение хорьковый *тöс* получил среди кызыльцев. Он представлял собой цельную набитую шкурку этого зверька. Посередине её опоясывали красной или чёрной лентой. Глаза оформляли из синих бусинок. В центр туловища вставлялась палка. К мордочке пришивалась тесьма из замши, за которую фетиш подвешивался в жилище[63]. Размещали *Кöзен тöс'а* в юрте за чувалом либо в амбаре – *киртпе*.

Было принято считать, что хорьковый *тöс* помогал при болезнях сердца, припадках, а также проблем с животом и спиной[64]. Полагали, что, будучи разгневанным *Кöзен тöс* также мог вызвать образование горба, особенно у детей. По поводу проявления этого недуга, верующие говорили: «*Кöзен тöс чіпче*» – букв. "Хорьковый фетиш ест"[65].

Процесс лечения заключался в следующем. Больного усаживали перед *Кӱзен тöс'ом*, установленным в углу жилища. Со специальными словами человека начинали ударять тканью либо мужскими штанами по спине. Далее к больному месту несколько раз прислоняли фетиш с просьбой избавить от болезни[66]. Божка умилостивляли троекратным кроплением араки с поклонами[67]. По сведениям С.В. Иванова, *тöс* из шкурки хорька нередко «кормили» ещё и лиственничной шишкой[68].

Холанах тöс – «Колонковый фетиш»

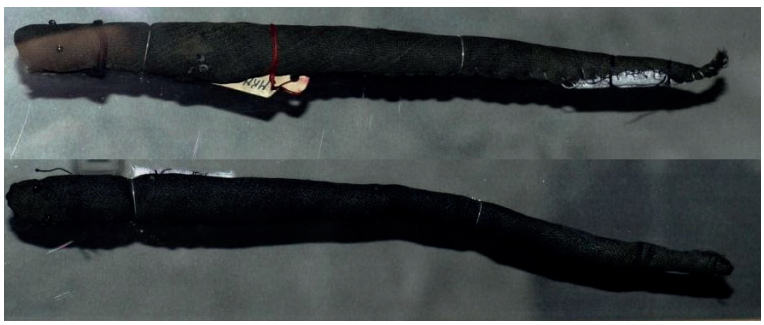
Подобно *Кöзен тöс'у* колонковый *тöс* чаще встречался на севере Хакасии у кызыльцев. Он имел следующий вид. Целая шкурка колонка опоясывалась красной или чёрной лентой (*Илл. 4*). Подвешивался в незаметных для посторонних глаз местах, чаще за чувалом либо в одном из углов юрты на женской половине. Следует заметить, что его нередко размещали рядом с *Тӱлгӱ тöс'ем*[69].

Илл. 4. Холанах тöс – «Колонковый фетиш»
Из коллекций Минусинского краеведческого Музея им. Н.М. Мартьянова

Основной функцией *Холанах төс'а* было избавление от острой и резкой сердечной боли. С этой целью ему совершали подношение в виде бараньего сала, положенного на угли. Кроме того, окропляли вином из ритуальной чаши и молитвенно просили о выздоровлении[70]. По наблюдениям Д.А. Клеменца хакасы были искренне убеждены в том, что «этот шайтан, хотя и сердитый, но редко держит гнев. Только попроси хорошенько – почти всегда отпустит больного»[71].

Чылан төс – «Змеинный фетиш»

Большое распространение в обрядности хакасов имел божок, олицетворяющий собою духа змеи, – *Чылан төс*. Данный фетиш был представлен двумя типами. Первый из них представлял собой фигурку змеи, толщиной в палец и сшитую из чёрной ткани. В области шеи она обвязывалась тёмным или пёстрым шнурком, скрученным из шерсти. Глаза оформлялись в виде двух тёмных бисеринок. Длина *төс'а* составляла около 22 см. В ритуальной практике использовалось от одной до трёх штук этих сакральных изделий[72] (*Илл. 5*).



Илл. 5. Чылан төс'ы – «Змеиные фетиши».
Из коллекций Минусинского краеведческого Музея им. Н.М. Мартьянова

Хакасы считали, что *Чылан төс* помогает при заболеваниях ног, в частности, от ревматических болей и всевозможных опухолей. Процедура лечения состояла в следующем. Всех «змей» помещали на дощечку и делали им ритуальное подношение в виде пищи. Для этого, с молитвой перед ними клали кусочки сала и ставили чашу с *арағ'ой*. Дощечку со всем содержимым трижды обносили вокруг больного. Затем, пятясь назад и раскланиваясь, выносили фетиши и жертвенные дары из юрты. В дальнейшем фетиши и пища зарывались в змеиной норе. Были убеждены, что в таком случае болезнь полностью уходила в землю[73].

Отметим, что в обрядовой сфере хакасов схожая магическая практика была распространена и в отношении других фетишей. Так, Н.Ф. Катанов сообщал о том, что духу-покровителю по имени *Илгерге*, исцеляющему заболевания ушей, рук и глаз изготавливали из грязи фигуры змеи, лягушки и ящерицы. По окончании всех необходимых процедур, с глубокой верой в полное исцеление, их бросали в лесу[74].

Вторая разновидность *Чылан төс'а* представляла собой прутики, к которым прикреплялись: суконный лоскуток, красная и белая ленты (6х4 см) и кусочек лисьей шкурки. Фетиш устанавливали в жилище у дверей. В качестве подношения ему совершали кропление молоком и *арағ'ой*. Ритуальное действо с этим *төс'ом* совершал шаман – *хам*. Обращает на себя внимание, что в процессе обряда Чылан төс использовался в качестве опахала. Обходя вокруг больного и обмахивая его этим сакральным изделием, целитель произносил следующее: «*Алас, ала, хызыл, ах, хызыл. Хубут, хубут!*» – "Алас (возглас), пёстрый, красный, белый, красный. Хубут, хубут (возглас)!". Шаман, при этом, своим телодвижением имитировал акт изгнания духа болезни из человека. Он как бы «смахивал» его *Чылан төс'ом* и бесцеремонно выдворял, при этом громко приговаривая: «Кшишь, кшишь»[75].

Таким образом, представленный материал свидетельствует о том, что в традиционной обрядности хакасов значительное место отводилось зооморфным

фетишам – *тӧс'ам*. Они, будучи семейно-родовыми божествами, были призваны обеспечивать приемлемые условия жизни верующих, успех в хозяйственной деятельности, защиту от злой силы, сохранение здоровья и др. Специфика каждого *тӧс'а* символически выражалась самой его структурой, формой и материалом из которого он изготавливался. В отношении каждого из них была выработана определённая система норм обращения с ним. Среди отдельных фетишей отмечается большое разнообразие (*Тӱлгӱ тӧс*, *Тиин тӧс* и др.) форм и локализаций, что, безусловно, демонстрирует значительную популярность этого ритуального изделия среди верующих. Кроме того, большая вариативность культовых изделий указывает на тесные внутриэтнические связи. Кардинально отличающиеся внешние параметры *тӧс'ов* одного вида, очевидно, обусловлены как локальными особенностями, так и эволюцией традиции его изготовления.

Библиографический список

1. Ай Хууҷын // Алтын Арығ. Алыптыг нымыхтар (Богатырские сказания на хак. яз.). – Абакан: Хак. кн. изд-во, 1958. – С. 318–420.
2. Алтын Тайчы. Алыптығ нымах (Богатырское сказание на хак. яз.). – Абакан: ХО Красноярск. кн. изд-ва, 1973. – 148 с.
3. Бутанаев, В.Я. Бурханизм тюрков Саяно-Алтая / В.Я. Бутанаев. – Абакан: Изд-во ХГУ, 2003. – 260 с.
4. Зеленин, Д.К. Культ онгонов в Сибири / Д.К. Зеленин. – М.: Изд-во АН СССР, 1936. – 436 с.
5. Иванов, С.В. К вопросу о значении изображений на старинных предметах культа у народов Саяно-Алтайского нагорья / С.В. Иванов // Сборник Музея антропологии и этнографии. – Т. 16. – М.–Л., 1955. – С. 165–264.
6. Иванов, С.В. Скульптура алтайцев, хакасов и сибирских татар (XVIII – первая четверть XX в.) / С.В. Иванов. – Л.: Наука, 1979. – 195 с.
7. Кабо, В.Р. Фетишизм / В.Р. Кабо // Свод этнографических понятий и терминов. Религиозные верования. – М.: Наука, 1993. – Вып. 5. – С. 212–214.
8. Катанов, Н.Ф. Отчет о поездке, совершенной с 15 мая по 1 сент. 1896 г. в Минусинский округ Енисейской губернии / Н.Ф. Катанов. – Казань: Типо-Литография Импер-го Казанского Ун-та, 1897. – 104 с.
9. Катанов, Н.Ф. Наречия урянхайцев (сойотов), абаканских татар и карагасов: (Образцы народной литературы тюркских племен, изданные В.В. Радловым) / Н.Ф. Катанов. – СПб., 1907. – Т. 9. – 640 с.
10. Клеменц, Д.А. Заметка о тюсях / Д.А. Клеменц // Известия Восточно-сибирского отдела Императорского русского географического общества, 1892. – Т. XXIII. – № 4–5. – С. 23–35.
11. Кузнецова, А.А. Минусинские и ачинские инородцы / А.А. Кузнецова, П.Е. Кулаков. – Красноярск: [Тип. Енис. Губ. Упр-я], 1898. – 298 с.
12. Паллас, П.С. Путешествие по разным местам Российского государства / П.С. Паллас. – СПб., 1786. – Кн. 2. – Ч. 2. – 571 с.
13. Усманова, М.С. Культ тёсей у кызыльцев / М.С. Усманова // Из истории Сибири. – Томск: Изд-во ТГУ, 1975. – Вып. 16. – С. 206–215.
14. Хайтун, Д.Е. Пережитки тотемизма у хакасов / Д.Е. Хайтун // Труды Таджикского государственного университета им. В.И. Ленина. Серия историческая, 1959. – Т. 27. – Вып. 1. – С. 111–124.
15. Яковлев, Е.К. Этнографический обзор инородческого населения долины Южного Енисея и Объяснительный каталог Этнографического отдела музея. Описание Минусинского музея. Вып. 4 / Е.К. Яковлев. – Минусинск: Тип. В.И. Корнакова, 1900. – 212 с.

[1] Кабо В.Р. Фетишизм // Свод этнографических понятий и терминов. Религиозные верования. М., 1993. Вып. 5. С. 212.
[2] Иванов С.В. Скульптура алтайцев, хакасов и сибирских татар (XVIII – первая четверть XX в.). Л., 1979. С. 129.
[3] Иванов С.В. К вопросу о значении изображений на старинных предметах культа у народов Саяно-Алтайского нагорья // Сборник Музея антропологии и этнографии. М.–Л., 1955. Т. 16. С. 166.
[4] Кызыльцы (хак. *хызыллар*), качинцы (хак. *хаастар*), сагайцы (*сағайлар*) – субэтнические группы хакасов.
[5] Ай Хууҷын // Алтын Арығ. Алыптыг нымыхтар (Богатырские сказания на хак. яз.). Абакан, 1958. С. 318–420; Алтын Тайчы. Алыптығ нымах (Богатырское сказание на хак. яз.). Абакан, 1973.

[6] Паллас П.С. Путешествие по разным местам Российского государства. СПб., 1786. Кн. 2. Ч. 2. С. 465–466.
[7] П.С. Паллас при этом оговаривается, что, возможно, это была и шкура горностая.
[8] Паллас П.С. Путешествие по разным местам Российского государства. СПб., 1786. Кн. 2. Ч. 2. С. 465–466.
[9] Клеменц Д.А. Заметка о тюсях // Известия Восточно-сибирского отдела Императорского русского географического общества, 1892. Т. XXIII. № 4–5. С. 23–35.
[10] Клеменц Д.А. Заметка о тюсях // Известия Восточно-сибирского отдела Императорского русского географического общества, 1892. Т. XXIII. № 4–5. С. 25–26.
[11] Кузнецова А.А., Кулаков П.Е. Минусинские и ачинские инородцы. Красноярск, 1898. С. 132.
[12] Яковлев Е.К. Этнографический обзор инородческого населения долины Южного Енисея и Объяснительный каталог Этнографического отдела музея. Описание Минусинского музея. Вып. 4. Минусинск, 1900. С. 59.
[13] Яковлев Е.К. Этнографический обзор инородческого населения долины Южного Енисея и Объяснительный каталог Этнографического отдела музея. Описание Минусинского музея. Вып. 4. Минусинск, 1900. С. 59.
[14] Зеленин Д.К. Культ онгонов в Сибири. М., 1936. С. 8.
[15] Хайтун Д.Е. Пережитки тотемизма у хакасов // Труды Таджикского государственного университета им. В.И. Ленина. Серия историческая, 1959. Т. 27. Вып. 1. С. 111–124.
[16] Хайтун Д.Е. Пережитки тотемизма у хакасов // Труды Таджикского государственного университета им. В.И. Ленина. Серия историческая, 1959. Т. 27. Вып. 1. С. 113.
[17] Усманова М.С. Культ тёсей у кызыльцев // Из истории Сибири. Томск, 1975. Вып. 16. С. 206–215.
[18] Усманова М.С. Культ тёсей у кызыльцев // Из истории Сибири. Томск, 1975. Вып. 16. С. 208.
[19] АМАЭС ТГУ: № 677-1. Л. 35; № 677-9. Л. 3; № 678-1. Л. 50.
[20] АМАЭС ТГУ. № 678-4. Л. 10.
[21] Усманова М.С. Культ тёсей у кызыльцев // Из истории Сибири. Томск, 1975. Вып. 16. С. 208.
[22] АМАЭС ТГУ. 678-3. Л. 24.
[23] АМАЭС ТГУ. № 818-2. Л. 15.
[24] Усманова М.С. Культ тёсей у кызыльцев // Из истории Сибири. Томск, 1975. Вып. 16. С. 208.
[25] АМАЭС ТГУ. № 679. Л. 5.
[26] Иванов С.В. Скульптура алтайцев, хакасов и сибирских татар (XVIII – первая четверть XX в.). Л., 1979. С. 130–131.
[27] Иванов С.В. Скульптура алтайцев, хакасов и сибирских татар (XVIII – первая четверть XX в.). Л., 1979. С. 131.
[28] Бутанаев В.Я. Бурханизм тюрков Саяно-Алтая. Абакан, 2003. С. 134.
[29] Бутанаев В.Я. Бурханизм тюрков Саяно-Алтая. Абакан, 2003. С. 134.
[30] Клеменц Д.А. Заметка о тюсях // Известия Восточно-сибирского отдела Императорского русского географического общества, 1892. Т. XXIII. № 4–5. С. 26.
[31] Хайтун Д.Е. Пережитки тотемизма у хакасов // Труды Таджикского государственного университета им. В.И. Ленина. Серия историческая, 1959. Т. 27. Вып. 1. С. 113.
[32] Усманова М.С. Культ тёсей у кызыльцев // Из истории Сибири. Томск, 1975. Вып. 16. С. 208.
[33] АМАЭС ТГУ. № 677-1. Л. 47; № 677-13. Л. 1; № 678-1. Л. 50; № 678-2. Л. 48 об.; 678-3. Л. 24; № 678-4. Л. 10.
[34] Клеменц Д.А. Заметка о тюсях // Известия Восточно-сибирского отдела Императорского русского географического общества, 1892. Т. XXIII. № 4–5. С. 26.
[35] Усманова М.С. Культ тёсей у кызыльцев // Из истории Сибири. Томск, 1975. Вып. 16. С. 208.
[36] АМАЭС ТГУ: 678-2, л. 48 об; 678-3, л. 24, 678-4, л. 10.
[37] АМАЭС ТГУ: 677-1, л. 35; 677-13, л. 1; 678-2, л. 48 об.; № 678-4, л. 10.
[38] Клеменц Д.А. Заметка о тюсях // Известия Восточно-сибирского отдела Императорского русского географического общества, 1892. Т. XXIII. № 4–5. С. 26.
[39] АМАЭС ТГУ № 818-2. Л. 16.
[40] АМАЭС ТГУ № 679-4. Л. 5.
[41] Катанов Н.Ф. Отчет о поездке, совершенной с 15 мая по 1 сент. 1896 г. в Минусинский округ Енисейской губернии. Казань, 1897. С. 99.
[42] Катанов Н.Ф. Отчет о поездке, совершенной с 15 мая по 1 сент. 1896 г. в Минусинский округ Енисейской губернии. Казань, 1897. С. 99; Кузнецова А.А., Кулаков П.Е. Минусинские и ачинские инородцы. Красноярск, 1898. С. 131; Яковлев Е.К. Этнографический обзор инородческого населения долины Южного Енисея и Объяснительный каталог Этнографического отдела музея. Описание Минусинского музея. Вып. 4. Минусинск, 1900. С. 52; Иванов С.В. Скульптура алтайцев, хакасов и сибирских татар (XVIII – первая четверть XX в.). Л., 1979. С. 130.
[43] Яковлев Е.К. Этнографический обзор инородческого населения долины Южного Енисея и Объяснительный каталог Этнографического отдела музея. Описание Минусинского музея. Вып. 4. Минусинск, 1900. С. 53.
[44] Иванов С.В. Скульптура алтайцев, хакасов и сибирских татар (XVIII – первая четверть XX в.). Л., 1979. С. 128–129.
[45] АМАЭС ТГУ. № 680-2. Л. 10.
[46] Следует отметить, что В.Я. Бутанаев под таким термином «*Хорчаа төс*» даёт описание совершенно иного фетиша.
[47] Российский этнографический музей (РЭМ). Опись коллекции А.В. Адрианова № 1277, собранной в 1907 г. по поручению Этнографического отдела Русского музея императора Александра III.

Татары качинские и сагайские. Принадлежности шаманистского культа. Предметы №№ 1277-21, 1277-27.

[48] Клеменц Д.А. Заметка о тюсях // Известия Восточно-сибирского отдела Императорского русского географического общества, 1892. Т. XXIII. № 4–5. С. 28; Архив Минусинского краеведческого музея (АМКМ). Ф. 1. Оп. 1. Д. 664. Л. 36; АМАЭС ТГУ. № 678-1. Л. 28.

[49] Катанов Н.Ф. Отчет о поездке, совершенной с 15 мая по 1 сент. 1896 г. в Минусинский округ Енисейской губернии. Казань, 1897. С. 99.

[50] Клеменц Д.А. Заметка о тюсях // Известия Восточно-сибирского отдела Императорского русского географического общества, 1892. Т. XXIII. № 4–5. С. 28; АМАЭС ТГУ, № 680-2, л. 10.

[51] АМАЭС ТГУ: № 678-1, л. 34; № 678-2, л. 47 об.

[52] Катанов Н.Ф. Отчет о поездке, совершенной с 15 мая по 1 сент. 1896 г. в Минусинский округ Енисейской губернии. Казань, 1897. С. 99.

[53] Бутанаев В.Я. Бурханизм тюрков Саяно-Алтая. Абакан, 2003. С. 133.

[54] Кузнецова А.А., Кулаков П.Е. Минусинские и ачинские инородцы. Красноярск, 1898. С. 131; Яковлев Е.К. Этнографический обзор инородческого населения долины Южного Енисея и Объяснительный каталог Этнографического отдела музея. Описание Минусинского музея. Вып. 4. Минусинск, 1900. С. 52; АМАЭС ТГУ № 677-13, л. 21.

[55] Клеменц Д.А. Заметка о тюсях // Известия Восточно-сибирского отдела Императорского русского географического общества, 1892. Т. XXIII. № 4–5. С. 28.

[56] АМАЭС ТГУ: № 678-2, л. 47 об.; № 681-1, л. 59.

[57] Иванов С.В. Скульптура алтайцев, хакасов и сибирских татар (XVIII – первая четверть XX в.). Л., 1979. С. 130.

[58] Катанов Н.Ф. Отчет о поездке, совершенной с 15 мая по 1 сент. 1896 г. в Минусинский округ Енисейской губернии. Казань, 1897. С. 99; Яковлев Е.К. Этнографический обзор инородческого населения долины Южного Енисея и Объяснительный каталог Этнографического отдела музея. Описание Минусинского музея. Вып. 4. Минусинск, 1900. С. 53.

[59] Клеменц Д.А. Заметка о тюсях // Известия Восточно-сибирского отдела Императорского русского географического общества, 1892. Т. XXIII. № 4–5. С. 28.

[60] АМАЭС ТГУ. № 681–1. Л. 59.

[61] РЭМ, Опись №№ 1277-21, 1277-27.

[62] Иванов С.В. Скульптура алтайцев, хакасов и сибирских татар (XVIII – первая четверть XX в.). Л., 1979. С. 129, 130.

[63] Клеменц Д.А. Заметка о тюсях // Известия Восточно-сибирского отдела Императорского русского географического общества, 1892. Т. XXIII. № 4–5. С. 28; Яковлев Е.К. Этнографический обзор инородческого населения долины Южного Енисея и Объяснительный каталог Этнографического отдела музея. Описание Минусинского музея. Вып. 4. Минусинск, 1900. С. 60; АМАЭС ТГУ. № 677-13. Л. 46; № 818-2. Л. 16.

[64] Клеменц Д.А. Заметка о тюсях // Известия Восточно-сибирского отдела Императорского русского географического общества, 1892. Т. XXIII. № 4–5. С. 28; Яковлев Е.К. Этнографический обзор инородческого населения долины Южного Енисея и Объяснительный каталог Этнографического отдела музея. Описание Минусинского музея. Вып. 4. Минусинск, 1900. С. 60; АМАЭС ТГУ. № 678-2. Л. 48 об.

[65] АМАЭС ТГУ. № 678-3. Л. 24.

[66] АМАЭС ТГУ. № 818-2. Л. 16.

[67] Клеменц Д.А. Заметка о тюсях // Известия Восточно-сибирского отдела Императорского русского географического общества, 1892. Т. XXIII. № 4–5. С. 28; Яковлев Е.К. Этнографический обзор инородческого населения долины Южного Енисея и Объяснительный каталог Этнографического отдела музея. Описание Минусинского музея. Вып. 4. Минусинск, 1900. С. 60.

[68] Иванов С.В. Скульптура алтайцев, хакасов и сибирских татар (XVIII – первая четверть XX в.). Л., 1979. С. 129.

[69] Клеменц Д.А. Заметка о тюсях // Известия Восточно-сибирского отдела Императорского русского географического общества, 1892. Т. XXIII. № 4–5. С. 28; Яковлев Е.К. Этнографический обзор инородческого населения долины Южного Енисея и Объяснительный каталог Этнографического отдела музея. Описание Минусинского музея. Вып. 4. Минусинск, 1900. С. 60; Усманова М.С. Культ тёсей у кызыльцев // Из истории Сибири. Томск, 1975. Вып. 16. С. 209.

[70] Клеменц Д.А. Заметка о тюсях // Известия Восточно-сибирского отдела Императорского русского географического общества, 1892. Т. XXIII. № 4–5. С. 28; Яковлев Е.К. Этнографический обзор инородческого населения долины Южного Енисея и Объяснительный каталог Этнографического отдела музея. Описание Минусинского музея. Вып. 4. Минусинск, 1900. С. 60; Усманова М.С. Культ тёсей у кызыльцев // Из истории Сибири. Томск, 1975. Вып. 16. С. 209; АМАЭС ТГУ. № 677-1. Л. 36.

[71] Клеменц Д.А. Заметка о тюсях // Известия Восточно-сибирского отдела Императорского русского географического общества, 1892. Т. XXIII. № 4–5. С. 28.

[72] Клеменц Д.А. Заметка о тюсях // Известия Восточно-сибирского отдела Императорского русского географического общества, 1892. Т. XXIII. № 4–5. С. 31; Яковлев Е.К. Этнографический обзор инородческого населения долины Южного Енисея и Объяснительный каталог Этнографического отдела музея. Описание Минусинского музея. Вып. 4. Минусинск, 1900. С. 62; Иванов С.В. К вопросу о значении изображений на старинных предметах культа у народов Саяно-Алтайского нагорья // Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. 16. М.–Л., 1955. С. 166.

[73] Клеменц Д.А. Заметка о тюсях // Известия Восточно-сибирского отдела Императорского русского географического общества, 1892. Т. XXIII. № 4–5. С. 31; Яковлев Е.К. Этнографический обзор инородческого населения долины Южного Енисея и Объяснительный каталог Этнографического отдела музея. Описание Минусинского музея. Вып. 4. Минусинск, 1900. С. 62; Иванов С.В. К вопросу о значении изображений на старинных предметах культа у народов Саяно-Алтайского нагорья // Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. 16. М.–Л., 1955. С. 166.
[74] Катанов Н.Ф. Наречия урянхайцев (сойотов), абаканских татар и карагасов: (Образцы народной литературы тюркских племен, изданные В. В. Радловым). СПб., 1907. Т. 9. С. 596.
[75] Клеменц Д.А. Заметка о тюсях // Известия Восточно-сибирского отдела Императорского русского географического общества, 1892. Т. XXIII. № 4–5. С. 32; Яковлев Е.К. Этнографический обзор инородческого населения долины Южного Енисея и Объяснительный каталог Этнографического отдела музея. Описание Минусинского музея. Вып. 4. Минусинск, 1900. С. 62.

References

1. Kabo V.R. *Svod etnograficheskikh ponyatiy i terminov. Religioznye verovaniya* [Ethnographic Definitions and Terms. Religious Beliefs]. Moscow, Nauka, 1993, vol. 5, p. 212.
2. Ivanov S.V. *Skul'ptura altaytsev, khakasov i sibirskikh tatar (XVIII – pervaya chetvert' XX v.)* [Sculpture of the Altai, Khakas and Siberian Tatars (18th – the first quarter of the 20th century)]. Leningrad, Nauka, 1979, p. 129.
3. Ivanov S.V. *Sbornik Muzeya antropologii i etnografii* [Collection of Museum of Anthropology and Ethnography]. Moscow–Leningrad, 1955, vol. 16, p. 166.
4. *Bogatyrskie skazaniya na khakasskom yazyke* [Bogatyr Legends in the Khakas Language]. Abakan, Khak. kn. izd-vo, 1958, pp. 318–420 (in Khak.).
5. *Bogatyrskoe skazanie na khakasskom yazyke* [Bogatyr Legend in the Khakas Language]. Abakan: KhO Krasnoyarsk. kn. izd-va, 1973.
6. Pallas P.S. *Puteshestvie po raznym mestam Rossiyskogo gosudarstva* [Travel to Different Places of the Russian State]. Saint Petersburg, 1786, pp. 465–466.
7. Pallas P.S. *Puteshestvie po raznym mestam Rossiyskogo gosudarstva* [Travel to Different Places of the Russian State]. Saint Petersburg, 1786, pp. 465–466.
8. Klements D.A. *Izvestiya Vostochno-sibirskogo otdela Imperatorskogo russkogo geograficheskogo obshchestva* [Proceedings of the East Siberian Department of the Imperial Russian Geographical Society]. 1892, vol. XXIII, no. 4–5, pp. 23–35.
9. Klements D.A. *Izvestiya Vostochno-sibirskogo otdela Imperatorskogo russkogo geograficheskogo obshchestva* [Proceedings of the East Siberian Department of the Imperial Russian Geographical Society]. 1892, vol. XXIII, no. 4–5, pp. 25–26.
10. Kuznetsova A.A., Kulakov P.E. *Minusinskie i achinskie inorodtsy* [Minusinsk and Achinsk Indigenous Dwellers]. Krasnoyarsk, 1898, p. 132.
11. Yakovlev E.K. *Etnograficheskiy obzor inorodcheskogo naseleniya doliny Yuzhnogo Eniseya i Ob'yasnitel'nyy katalog Etnograficheskogo otdela muzeya. Opisanie Minusinskogo muzeya* [Ethnographic Review of Indigenous Population of the South Yenisei Valley and Explanatory Catalog of the Ethnographic Department of the Museum. Description of Minusinsk Museum]. Minusinsk, 1900, vol. 4, p. 59.
12. Yakovlev E.K. *Etnograficheskiy obzor inorodcheskogo naseleniya doliny Yuzhnogo Eniseya i Ob'yasnitel'nyy katalog Etnograficheskogo otdela muzeya. Opisanie Minusinskogo muzeya* [Ethnographic Review of Indigenous Population of the South Yenisei Valley and Explanatory Catalog of the Ethnographic Department of the Museum. Description of Minusinsk Museum]. Minusinsk, 1900, vol. 4, p. 59.
13. Zelenin D.K. *Kul't ongonov v Sibiri* [Ongon Cult in Siberia]. Moscow, Izd-vo AN SSSR, 1936, p. 8.
14. Khaytun D.E. *Trudy Tadzhikskogo gosudarstvennogo universiteta im. V.I. Lenina. Seriya istoricheskaya* [Proceedings of Tajik State University n.a. V.I. Lenin. Historical Series]. 1959, t. 27, vol. 1, pp. 111–124.
15. Khaytun D.E. *Trudy Tadzhikskogo gosudarstvennogo universiteta im. V.I. Lenina. Seriya istoricheskaya* [Proceedings of Tajik State University n.a. V.I. Lenin. Historical Series]. 1959, t. 27, vol. 1, p. 113.
16. Usmanova M.S. *Iz istorii Sibiri* [From the History of Siberia]. Tomsk, Izd-vo TGU, 1975, vol. 16, pp. 206–215.
17. Usmanova M.S. *Iz istorii Sibiri* [From the History of Siberia]. Tomsk, Izd-vo TGU, 1975, vol. 16, p. 208.
18. *Arkhiv Muzeya arkheologii i etnografii Tomskogo gosudarstvennogo universiteta* [Archive of Museum of Anthropology and Ethnography of Tomsk State University]. No. 677-1, fol. 35.
19. *Arkhiv Muzeya arkheologii i etnografii Tomskogo gosudarstvennogo universiteta* [Archive of Museum of Anthropology and Ethnography of Tomsk State University]. No. 677-9, fol. 3.
20. *Arkhiv Muzeya arkheologii i etnografii Tomskogo gosudarstvennogo universiteta* [Archive of Museum of Anthropology and Ethnography of Tomsk State University]. No. 678-1, fol. 50.
21. *Arkhiv Muzeya arkheologii i etnografii Tomskogo gosudarstvennogo universiteta* [Archive of Museum of Anthropology and Ethnography of Tomsk State University]. No. 678-4, fol. 10.
22. Usmanova M.S. I*z istorii Sibiri* [From the History of Siberia]. Tomsk, Izd-vo TGU, 1975, vol. 16, p. 208.
23. *Arkhiv Muzeya arkheologii i etnografii Tomskogo gosudarstvennogo universiteta* [Archive of Museum of Anthropology and Ethnography of Tomsk State University]. No. 678-3, fol. 24.
24. *Arkhiv Muzeya arkheologii i etnografii Tomskogo gosudarstvennogo universiteta* [Archive of Museum of Anthropology and Ethnography of Tomsk State University]. No. 818-2, fol. 15.

25. Usmanova M.S. *Iz istorii Sibiri* [From the History of Siberia]. Tomsk, Izd-vo TGU, 1975, vol. 16, p. 208.
26. *Arkhiv Muzeya arkheologii i etnografii Tomskogo gosudarstvennogo universiteta* [Archive of Museum of Anthropology and Ethnography of Tomsk State University]. No. 679, fol. 5.
27. Ivanov S.V. *Skul'ptura altaytsev, khakasov i sibirskikh tatar (XVIII – pervaya chetvert' XX v.)* [Sculpture of the Altai, Khakas and Siberian Tatars (18th – the first quarter of the 20th century)]. Leningrad, Nauka, 1979, pp. 130–131.
28. Ivanov S.V. *Skul'ptura altaytsev, khakasov i sibirskikh tatar (XVIII – pervaya chetvert' XX v.)* [Sculpture of the Altai, Khakas and Siberian Tatars (18th – the first quarter of the 20th century)]. Leningrad, Nauka, 1979, p. 131.
29. Butanaev V.Ya. *Burkhanizm tyurkov Sayano-Altaya* [Burkhanism of Sayano-Altai Turks]. Abakan, Izd-vo KhGU, 2003, p. 134.
30. Butanaev V.Ya. *Burkhanizm tyurkov Sayano-Altaya* [Burkhanism of Sayano-Altai Turks]. Abakan, Izd-vo KhGU, 2003, p. 134.
31. Klements D.A. *Izvestiya Vostochno-sibirskogo otdela Imperatorskogo russkogo geograficheskogo obshchestva* [Proceedings of the East Siberian Department of the Imperial Russian Geographical Society]. 1892, vol. XXIII, no. 4–5, p. 26.
32. Khaytun D.E. *Trudy Tadzhikskogo gosudarstvennogo universiteta im. V.I. Lenina. Seriya istoricheskaya* [Proceedings of Tajik State University n.a. V.I. Lenin. Historical Series]. 1959, t. 27, vol. 1, p. 113.
33. Usmanova M.S. *Iz istorii Sibiri* [From the History of Siberia]. Tomsk, Izd-vo TGU, 1975, vol. 16, p. 208.
34. *Arkhiv Muzeya arkheologii i etnografii Tomskogo gosudarstvennogo universiteta* [Archive of Museum of Anthropology and Ethnography of Tomsk State University]. No. 677-1, fol. 47.
35. *Arkhiv Muzeya arkheologii i etnografii Tomskogo gosudarstvennogo universiteta* [Archive of Museum of Anthropology and Ethnography of Tomsk State University]. No. 677-13, fol. 1.
36. *Arkhiv Muzeya arkheologii i etnografii Tomskogo gosudarstvennogo universiteta* [Archive of Museum of Anthropology and Ethnography of Tomsk State University]. No. 678-1, fol. 50.
37. *Arkhiv Muzeya arkheologii i etnografii Tomskogo gosudarstvennogo universiteta* [Archive of Museum of Anthropology and Ethnography of Tomsk State University]. No. 678-2, fol. 48 ob.
38. *Arkhiv Muzeya arkheologii i etnografii Tomskogo gosudarstvennogo universiteta* [Archive of Museum of Anthropology and Ethnography of Tomsk State University]. No. 678-3, fol. 24.
39. *Arkhiv Muzeya arkheologii i etnografii Tomskogo gosudarstvennogo universiteta* [Archive of Museum of Anthropology and Ethnography of Tomsk State University]. No. 678-4, fol. 10.
40. Klements D.A. *Izvestiya Vostochno-sibirskogo otdela Imperatorskogo russkogo geograficheskogo obshchestva* [Proceedings of the East Siberian Department of the Imperial Russian Geographical Society]. 1892, vol. XXIII, no. 4–5, p. 26.
41. Usmanova M.S. *Iz istorii Sibiri* [From the History of Siberia]. Tomsk, Izd-vo TGU, 1975, vol. 16, p. 208.
42. *Arkhiv Muzeya arkheologii i etnografii Tomskogo gosudarstvennogo universiteta* [Archive of Museum of Anthropology and Ethnography of Tomsk State University]. No. 678-2, fol. 48 ob.
43. *Arkhiv Muzeya arkheologii i etnografii Tomskogo gosudarstvennogo universiteta* [Archive of Museum of Anthropology and Ethnography of Tomsk State University]. No. 678-3, fol. 24.
44. *Arkhiv Muzeya arkheologii i etnografii Tomskogo gosudarstvennogo universiteta* [Archive of Museum of Anthropology and Ethnography of Tomsk State University]. No. 678-4, fol. 10.
45. *Arkhiv Muzeya arkheologii i etnografii Tomskogo gosudarstvennogo universiteta* [Archive of Museum of Anthropology and Ethnography of Tomsk State University]. No. 677-1, fol. 35.
46. *Arkhiv Muzeya arkheologii i etnografii Tomskogo gosudarstvennogo universiteta* [Archive of Museum of Anthropology and Ethnography of Tomsk State University]. No. 677-13, fol. 1.
47. *Arkhiv Muzeya arkheologii i etnografii Tomskogo gosudarstvennogo universiteta* [Archive of Museum of Anthropology and Ethnography of Tomsk State University]. No. 678-2, fol. 48 ob.
48. *Arkhiv Muzeya arkheologii i etnografii Tomskogo gosudarstvennogo universiteta* [Archive of Museum of Anthropology and Ethnography of Tomsk State University]. No. 678-4, fol. 10.
49. Klements D.A. *Izvestiya Vostochno-sibirskogo otdela Imperatorskogo russkogo geograficheskogo obshchestva* [Proceedings of the East Siberian Department of the Imperial Russian Geographical Society]. 1892, vol. XXIII, no. 4–5, p. 26.
50. *Arkhiv Muzeya arkheologii i etnografii Tomskogo gosudarstvennogo universiteta* [Archive of Museum of Anthropology and Ethnography of Tomsk State University]. No. 818-2, fol. 16.
51. *Arkhiv Muzeya arkheologii i etnografii Tomskogo gosudarstvennogo universiteta* [Archive of Museum of Anthropology and Ethnography of Tomsk State University]. No. 679-4, fol. 5.
52. Katanov N.F. *Otchet o poezdke, sovershennoy s 15 maya po 1 sent. 1896 g. v Minusinskiy okrug Eniseyskoy gubernii* [Trip Report, Made to Minusinsk District of Yenisei Province from 15 May to 1 September, 1896]. Kazan, Tipo-Litografiya Imper-go Kazanskogo Un-ta, 1897, p. 99.
53. Katanov N.F. *Otchet o poezdke, sovershennoy s 15 maya po 1 sent. 1896 g. v Minusinskiy okrug Eniseyskoy gubernii* [Trip Report, Made to Minusinsk District of Yenisei Province from 15 May to 1 September, 1896]. Kazan, Tipo-Litografiya Imper-go Kazanskogo Un-ta, 1897, p. 99.
54. Kuznetsova A.A., Kulakov P.E. *Minusinskie i achinskie inorodtsy* [Minusinsk and Achinsk Indigenous Dwellers]. Krasnoyarsk, 1898, p. 131.
55. Yakovlev E.K. *Etnograficheskiy obzor inorodcheskogo naseleniya doliny Yuzhnogo Eniseya i Ob'yasnitel'nyy katalog Etnograficheskogo otdela muzeya. Opisanie Minusinskogo muzeya* [Ethnographic Review of Indigenous Population of the South Yenisei Valley and Explanatory Catalog of the Ethnographic Department of the Museum. Description of Minusinsk Museum]. Minusinsk, 1900, vol. 4, p. 52.

56. Ivanov S.V. *Skul'ptura altaytsev, khakasov i sibirskikh tatar (XVIII – pervaya chetvert' XX v.)* [Sculpture of the Altai, Khakas and Siberian Tatars (18th – the first quarter of the 20th century)]. Leningrad, Nauka, 1979, p. 130.
57. Yakovlev E.K. *Etnograficheskiy obzor inorodcheskogo naseleniya doliny Yuzhnogo Eniseya i Ob'yasnitel'nyy katalog Etnograficheskogo otdela muzeya. Opisanie Minusinskogo muzeya* [Ethnographic Review of Indigenous Population of the South Yenisei Valley and Explanatory Catalog of the Ethnographic Department of the Museum. Description of Minusinsk Museum]. Minusinsk, 1900, vol. 4, p. 53.
58. Ivanov S.V. *Skul'ptura altaytsev, khakasov i sibirskikh tatar (XVIII – pervaya chetvert' XX v.)* [Sculpture of the Altai, Khakas and Siberian Tatars (18th – the first quarter of the 20th century)]. Leningrad, Nauka, 1979, p. 128–129.
59. *Arkhiv Muzeya arkheologii i etnografii Tomskogo gosudarstvennogo universiteta* [Archive of Museum of Anthropology and Ethnography of Tomsk State University]. No. 680-2, fol. 10.
60. *Rossiyskiy etnograficheskiy muzey (REM). Opis' kollektsii A.V. Adrianova № 1277, sobrannoy v 1907 g. po porucheniyu Etnograficheskogo otdela Russkogo muzeya imperatora Aleksandra III. Tatary kachinskie i sagayskie. Prinadlezhnosti shamanistskogo kul'ta* [Russian Ethnographic Museum (REM). Inventory of the Collection of A.V. Andrianov no. 1277, Collected in 1907 on Behalf of the Ethnographic Department of the Russian Museum of Emperor Alexander III. Qatscha and Sagai Tatars. Accessories of Shamanistic Cult]. Items no. 1277-21, 1277-27.
61. Klements D.A. I*zvestiya Vostochno-sibirskogo otdela Imperatorskogo russkogo geograficheskogo obshchestva* [Proceedings of the East Siberian Department of the Imperial Russian Geographical Society]. 1892, vol. XXIII, no. 4–5, p. 28.
62. *Arkhiv Minusinskogo kraevedcheskogo muzeya* [Archive of Minusinsk Museum of Local History]. Fund 1, inventory 1, file 664, fol. 36.
63. *Arkhiv Muzeya arkheologii i etnografii Tomskogo gosudarstvennogo universiteta* [Archive of Museum of Anthropology and Ethnography of Tomsk State University]. No. 678-1, fol. 28.
64. Katanov N.F. *Otchet o poezdke, sovershennoy s 15 maya po 1 sent. 1896 g. v Minusinskiy okrug Eniseyskoy gubernii* [Trip Report, Made to Minusinsk District of Yenisei Province from 15 May to 1 September, 1896]. Kazan, Tipo-Litografiya Imper-go Kazanskogo Un-ta, 1897, p. 99.
65. Klements D.A. *Izvestiya Vostochno-sibirskogo otdela Imperatorskogo russkogo geograficheskogo obshchestva* [Proceedings of the East Siberian Department of the Imperial Russian Geographical Society]. 1892, vol. XXIII, no. 4–5, p. 28.
66. *Arkhiv Muzeya arkheologii i etnografii Tomskogo gosudarstvennogo universiteta* [Archive of Museum of Anthropology and Ethnography of Tomsk State University]. No. 680-2, fol. 10.
67. *Arkhiv Muzeya arkheologii i etnografii Tomskogo gosudarstvennogo universiteta* [Archive of Museum of Anthropology and Ethnography of Tomsk State University]. No. 678-1, fol. 34.
68. *Arkhiv Muzeya arkheologii i etnografii Tomskogo gosudarstvennogo universiteta* [Archive of Museum of Anthropology and Ethnography of Tomsk State University]. No. 678-2, fol. 47 ob.
69. Katanov N.F. *Otchet o poezdke, sovershennoy s 15 maya po 1 sent. 1896 g. v Minusinskiy okrug Eniseyskoy gubernii* [Trip Report, Made to Minusinsk District of Yenisei Province from 15 May to 1 September, 1896]. Kazan, Tipo-Litografiya Imper-go Kazanskogo Un-ta, 1897, p. 99.
70. Butanaev V.Ya. *Burkhanizm tyurkov Sayano-Altaya* [Burkhanism of Sayano-Altai Turks]. Abakan, Izd-vo KhGU, 2003, p. 133.
71. Kuznetsova A.A., Kulakov P.E. *Minusinskie i achinskie inorodtsy* [Minusinsk and Achinsk Indigenous Dwellers]. Krasnoyarsk, 1898, p. 131.
72. Yakovlev E.K. *Etnograficheskiy obzor inorodcheskogo naseleniya doliny Yuzhnogo Eniseya i Ob'yasnitel'nyy katalog Etnograficheskogo otdela muzeya. Opisanie Minusinskogo muzeya* [Ethnographic Review of Indigenous Population of the South Yenisei Valley and Explanatory Catalog of the Ethnographic Department of the Museum. Description of Minusinsk Museum]. Minusinsk, 1900, vol. 4, p. 52.
73. A*rkhiv Muzeya arkheologii i etnografii Tomskogo gosudarstvennogo universiteta* [Archive of Museum of Anthropology and Ethnography of Tomsk State University]. No. 677-13, fol. 21.
74. Klements D.A. *Izvestiya Vostochno-sibirskogo otdela Imperatorskogo russkogo geograficheskogo obshchestva* [Proceedings of the East Siberian Department of the Imperial Russian Geographical Society]. 1892, vol. XXIII, no. 4–5, p. 28.
75. *Arkhiv Muzeya arkheologii i etnografii Tomskogo gosudarstvennogo universiteta* [Archive of Museum of Anthropology and Ethnography of Tomsk State University]. No. 678-2, fol. 47 rev.
76. *Arkhiv Muzeya arkheologii i etnografii Tomskogo gosudarstvennogo universiteta* [Archive of Museum of Anthropology and Ethnography of Tomsk State University]. No. 681-1, fol. 59.
77. Ivanov S.V. *Skul'ptura altaytsev, khakasov i sibirskikh tatar (XVIII – pervaya chetvert' XX v.)* [Sculpture of the Altai, Khakas and Siberian Tatars (18th – the first quarter of the 20th century)]. Leningrad, Nauka, 1979, p. 130.
78. Katanov N.F. *Otchet o poezdke, sovershennoy s 15 maya po 1 sent. 1896 g. v Minusinskiy okrug Eniseyskoy gubernii* [Trip Report, Made to Minusinsk District of Yenisei Province from 15 May to 1 September, 1896]. Kazan, Tipo-Litografiya Imper-go Kazanskogo Un-ta, 1897, p. 99.
79. Yakovlev E.K. *Etnograficheskiy obzor inorodcheskogo naseleniya doliny Yuzhnogo Eniseya i Ob'yasnitel'nyy katalog Etnograficheskogo otdela muzeya. Opisanie Minusinskogo muzeya* [Ethnographic Review of Indigenous Population of the South Yenisei Valley and Explanatory Catalog of the Ethnographic Department of the Museum. Description of Minusinsk Museum]. Minusinsk, 1900, vol. 4, p. 53.

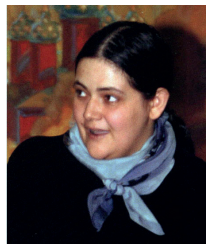
80. Klements D.A. *Izvestiya Vostochno-sibirskogo otdela Imperatorskogo russkogo geograficheskogo obshchestva* [Proceedings of the East Siberian Department of the Imperial Russian Geographical Society]. 1892, vol. XXIII, no. 4–5, p. 28.
81. *Arkhiv Muzeya arkheologii i etnografii Tomskogo gosudarstvennogo universiteta* [Archive of Museum of Anthropology and Ethnography of Tomsk State University]. No. 681-1, fol. 59.
82. *Rossiyskiy etnograficheskiy muzey (REM). Opis' kollektsii A.V. Adrianova № 1277, sobrannoy v 1907 g. po poruchenіyu Etnograficheskogo otdela Russkogo muzeya imperatora Aleksandra III. Tatary kachinskie i sagayskie. Prinadlezhnosti shamanistskogo kul'ta* [Russian Ethnographic Museum (REM). Inventory of the Collection of A.V. Andrianov no. 1277, Collected in 1907 on Behalf of the Ethnographic Department of the Russian Museum of Emperor Alexander III. Qatscha and Sagai Tatars. Accessories of Shamanistic Cult]. Items no. 1277-21, 1277-27.
83. Ivanov S.V. *Skul'ptura altaytsev, khakasov i sibirskikh tatar (XVIII – pervaya chetvert' XX v.)* [Sculpture of the Altai, Khakas and Siberian Tatars (18th – the first quarter of the 20th century)]. Leningrad, Nauka, 1979, p. 129, 130.
84. Klements D.A. *Izvestiya Vostochno-sibirskogo otdela Imperatorskogo russkogo geograficheskogo obshchestva* [Proceedings of the East Siberian Department of the Imperial Russian Geographical Society]. 1892, vol. XXIII, no. 4–5, p. 28.
85. Yakovlev E.K. *Etnograficheskiy obzor inorodcheskogo naseleniya doliny Yuzhnogo Eniseya i Ob'yasnitel'nyy katalog Etnograficheskogo otdela muzeya. Opisanie Minusinskogo muzeya* [Ethnographic Review of Indigenous Population of the South Yenisei Valley and Explanatory Catalog of the Ethnographic Department of the Museum. Description of Minusinsk Museum]. Minusinsk, 1900, vol. 4, p. 60.
86. *Arkhiv Muzeya arkheologii i etnografii Tomskogo gosudarstvennogo universiteta* [Archive of Museum of Anthropology and Ethnography of Tomsk State University]. No. 677-13, fol. 46.
87. *Arkhiv Muzeya arkheologii i etnografii Tomskogo gosudarstvennogo universiteta* [Archive of Museum of Anthropology and Ethnography of Tomsk State University]. No. 818-2, fol. 16.
88. Klements D.A. *Izvestiya Vostochno-sibirskogo otdela Imperatorskogo russkogo geograficheskogo obshchestva* [Proceedings of the East Siberian Department of the Imperial Russian Geographical Society]. 1892, vol. XXIII, no. 4–5, p. 28.
89. Yakovlev E.K. *Etnograficheskiy obzor inorodcheskogo naseleniya doliny Yuzhnogo Eniseya i Ob'yasnitel'nyy katalog Etnograficheskogo otdela muzeya. Opisanie Minusinskogo muzeya* [Ethnographic Review of Indigenous Population of the South Yenisei Valley and Explanatory Catalog of the Ethnographic Department of the Museum. Description of Minusinsk Museum]. Minusinsk, 1900, vol. 4, p. 60.
90. *Arkhiv Muzeya arkheologii i etnografii Tomskogo gosudarstvennogo universiteta* [Archive of Museum of Anthropology and Ethnography of Tomsk State University]. No. 678-2, fol. 48 ob.
91. *Arkhiv Muzeya arkheologii i etnografii Tomskogo gosudarstvennogo universiteta* [Archive of Museum of Anthropology and Ethnography of Tomsk State University]. No. 678-3, fol. 24.
92. *Arkhiv Muzeya arkheologii i etnografii Tomskogo gosudarstvennogo universiteta* [Archive of Museum of Anthropology and Ethnography of Tomsk State University]. No. 818-2, fol. 16.
93. Klements D.A. *Izvestiya Vostochno-sibirskogo otdela Imperatorskogo russkogo geograficheskogo obshchestva* [Proceedings of the East Siberian Department of the Imperial Russian Geographical Society]. 1892, vol. XXIII, no. 4–5, p. 28.
94. Yakovlev E.K. *Etnograficheskiy obzor inorodcheskogo naseleniya doliny Yuzhnogo Eniseya i Ob'yasnitel'nyy katalog Etnograficheskogo otdela muzeya. Opisanie Minusinskogo muzeya* [Ethnographic Review of Indigenous Population of the South Yenisei Valley and Explanatory Catalog of the Ethnographic Department of the Museum. Description of Minusinsk Museum]. Minusinsk, 1900, vol. 4, p. 60.
95. Ivanov S.V. *Skul'ptura altaytsev, khakasov i sibirskikh tatar (XVIII – pervaya chetvert' XX v.)* [Sculpture of the Altai, Khakas and Siberian Tatars (18th – the first quarter of the 20th century)]. Leningrad, Nauka, 1979, p. 129.
96. Klements D.A. *Izvestiya Vostochno-sibirskogo otdela Imperatorskogo russkogo geograficheskogo obshchestva* [Proceedings of the East Siberian Department of the Imperial Russian Geographical Society]. 1892, vol. XXIII, no. 4–5, p. 28.
97. Yakovlev E.K. *Etnograficheskiy obzor inorodcheskogo naseleniya doliny Yuzhnogo Eniseya i Ob'yasnitel'nyy katalog Etnograficheskogo otdela muzeya. Opisanie Minusinskogo muzeya* [Ethnographic Review of Indigenous Population of the South Yenisei Valley and Explanatory Catalog of the Ethnographic Department of the Museum. Description of Minusinsk Museum]. Minusinsk, 1900, vol. 4, p. 60.
98. Usmanova M.S. *Iz istorii Sibiri* [From the History of Siberia]. Tomsk, Izd-vo TGU, 1975, vol. 16, p. 209.
99. Klements D.A. *Izvestiya Vostochno-sibirskogo otdela Imperatorskogo russkogo geograficheskogo obshchestva* [Proceedings of the East Siberian Department of the Imperial Russian Geographical Society]. 1892, vol. XXIII, no. 4–5, p. 28.
100. Yakovlev E.K. *Etnograficheskiy obzor inorodcheskogo naseleniya doliny Yuzhnogo Eniseya i Ob'yasnitel'nyy katalog Etnograficheskogo otdela muzeya. Opisanie Minusinskogo muzeya* [Ethnographic Review of Indigenous Population of the South Yenisei Valley and Explanatory Catalog of the Ethnographic Department of the Museum. Description of Minusinsk Museum]. Minusinsk, 1900, vol. 4, p. 60.
101. Usmanova M.S. *Iz istorii Sibiri* [From the History of Siberia]. Tomsk, Izd-vo TGU, 1975, vol. 16, p. 209.
102. *Arkhiv Muzeya arkheologii i etnografii Tomskogo gosudarstvennogo universiteta* [Archive of Museum of Anthropology and Ethnography of Tomsk State University]. No. 677-1, fol. 36.

103. Klements D.A. *Izvestiya Vostochno-sibirskogo otdela Imperatorskogo russkogo geograficheskogo obshchestva* [Proceedings of the East Siberian Department of the Imperial Russian Geographical Society]. 1892, vol. XXIII, no. 4–5, p. 28.
104. Klements D.A. *Izvestiya Vostochno-sibirskogo otdela Imperatorskogo russkogo geograficheskogo obshchestva* [Proceedings of the East Siberian Department of the Imperial Russian Geographical Society]. 1892, vol. XXIII, no. 4–5, p. 31.
105. Yakovlev E.K. *Etnograficheskiy obzor inorodcheskogo naseleniya doliny Yuzhnogo Eniseya i Ob'yasnitel'nyy katalog Etnograficheskogo otdela muzeya. Opisanie Minusinskogo muzeya* [Ethnographic Review of Indigenous Population of the South Yenisei Valley and Explanatory Catalog of the Ethnographic Department of the Museum. Description of Minusinsk Museum]. Minusinsk, 1900, vol. 4, p. 62.
106. Ivanov S.V. *Sbornik Muzeya antropologii i etnografii* [Collection of Museum of Anthropology and Ethnography]. Moscow–Leningrad, 1955, vol. 16, p. 166.
107. Klements D.A. *Izvestiya Vostochno-sibirskogo otdela Imperatorskogo russkogo geograficheskogo obshchestva* [Proceedings of the East Siberian Department of the Imperial Russian Geographical Society]. 1892, vol. XXIII, no. 4–5, p. 31.
108. Yakovlev E.K. *Etnograficheskiy obzor inorodcheskogo naseleniya doliny Yuzhnogo Eniseya i Ob'yasnitel'nyy katalog Etnograficheskogo otdela muzeya. Opisanie Minusinskogo muzeya* [Ethnographic Review of Indigenous Population of the South Yenisei Valley and Explanatory Catalog of the Ethnographic Department of the Museum. Description of Minusinsk Museum]. Minusinsk, 1900, vol. 4, p. 62.
109. Ivanov S.V. *Sbornik Muzeya antropologii i etnografii* [Collection of Museum of Anthropology and Ethnography]. Moscow–Leningrad, 1955, vol. 16, p. 166.
110. Katanov N.F. *Narechiya uryankhaytsev (soyotov), abakanskikh tatar i karagasov* [Dialects of the Uriankhai (the Soyot), Abakan Tatars and the Tofalars]. Saint Petersburg, 1907, vol. 9, p. 596.
111. Klements D.A. *Izvestiya Vostochno-sibirskogo otdela Imperatorskogo russkogo geograficheskogo obshchestva* [Proceedings of the East Siberian Department of the Imperial Russian Geographical Society]. 1892, vol. XXIII, no. 4–5, p. 32.
112. Yakovlev E.K. *Etnograficheskiy obzor inorodcheskogo naseleniya doliny Yuzhnogo Eniseya i Ob'yasnitel'nyy katalog Etnograficheskogo otdela muzeya. Opisanie Minusinskogo muzeya* [Ethnographic Review of Indigenous Population of the South Yenisei Valley and Explanatory Catalog of the Ethnographic Department of the Museum. Description of Minusinsk Museum]. Minusinsk, 1900, vol. 4, p. 62.

Трубникова Н.Н., Бабкова М.В.

«Перенять образ жизни Будды – вовсе не мелочь». Учение Догэна и других японских буддийских наставников XIII века о том, надо ли быть монахом и каким

Статья подготовлена в рамках проекта «Догэн и развитие традиции дзэн в японской буддийской общине XIII–XIV вв.» (поддержан РГНФ, грант № 15-03-00140)



Н.Н. Трубникова

М.В. Бабкова

Аннотация. Вопрос о необходимости и смысле принятия монашества обсуждался в буддизме с первых веков его существования. Был он значим и для японских мыслителей XII–XIII веков. Основатель школы Сото-дзэн Догэн (1200–1253) в спорах о том, что означает для человека «покинуть свой кров» (постричься в монахи) занимал ту точку зрения, что сам по себе обряд пострижения делает человека буддой, но лишь в том случае, если тот в дальнейшем строго следует принятым монашеским заповедям. Статья предваряет перевод трактата Догэна «О тех, кто покинул свой кров» («Сюккэ»), выполненный М.В. Бабковой.

Ключевые слова: буддизм в Японии, Догэн, монашество, нирвана, Путь Будды, буддийская община

Вопрос о том, может или не может обыкновенный человек, не уходя от мира, вырваться из круга перерождений, решался в разных направлениях буддизма неодинаково. Согласно стхавираваде, «учению старейшин», для достижения нирваны необходимо принять монашеский постриг и затем стать архатом, «совершенным» – полностью избавиться от страстей и помрачений. Строго говоря, все действия, ведущие к принятию монашества (совершаемые в одном или в нескольких рождениях) при таком подходе не считаются следованием по Пути Будды, хотя и готовят ко вступлению на этот путь. Школа махасангхика, «учение большинства», утверждала, что буддийская община должна состоять не только из монахов; соответственно, подготовка к подвижничеству и оно само при этом мыслятся в единстве[1]. Эта идея получила развитие в дальнейшем, и отличительной особенностью новых буддийских школ, возникших на рубеже тысячелетий, стало признание принципиальной возможности каждого живого существа – будь то монах или мирянин, святой или грешник – обрести просветление. Тогда появилось собирательное название махаяна («великая колесница»), противостоящее хинаяне («малой колеснице»), то есть ранним буддийским школам с их идеалом монаха-аскета. Архата, достигшего освобождения, в школах махаяны заменил бодхисаттва, «тот, чья сущность – просветление». Коренное различие между ними заключалось в том, что первый искал спасения для себя, а второй, обретя возможность уйти в нирвану, сознательно отказывался от неё и оставался в миру ради того, чтобы помогать другим живым существам также освободиться от страданий.

Общим для последователей буддизма махаяны и хинаяны оставалось представление о кармическом воздаянии; из учения о воздаянии выводилась установка на накопление заслуг. Монах-тхеравадин благодаря заслугам мог перейти на следующую ступень на пути к архатству (хотя тем самым приносил благо и окружающим тоже, подавая им благой пример, доказывая истинность учения Будды). А махаянский

монах не столько использовал заслуги для собственного продвижения по Пути Будды, сколько обращал их на благо всех живых существ (хотя и сам, милосердно заботясь о других, неизбежно совершенствовался).

В Японию проник китаизированный вариант буддизма махаяны, который, в первую очередь, был поставлен на службу государству (то же произошло в Корее, ставшей проводником Закона Будды из Китая на Японские острова, во Вьетнаме и в некоторых других странах). Благочестивые миряне-японцы старались, как могли, соблюдать общие для всех буддийские обеты[2], но монахи несли главную ответственность за защиту страны и её жителей средствами буддийского подвижничества. С одной стороны, монахи проводили обряды (чтения сутр и пр.), смысл которых виделся в обращении чудесных сил всех будд, бодхисаттв, богов и прежних подвижников на пользу ныне живущим людям. В этом смысле от монаха, по сути, требовалось быть лишь хорошим посредником, проводником для благ, уже заслуженных другими. Разные наставники «тайных» школ, занятых разработкой учения об обряде, по-разному решали вопрос, насколько такой посредник должен быть совершенен сам, насколько важно для него вести чистую монашескую жизнь – или же достаточно, чтобы он осознавал своё единство с Буддой, со всеми буддами и всем мирозданием и действовал исходя из этого. В памятниках японской словесности можно найти примеры того, как лучшим исполнителем обрядов, сильнейшим чудотворцем, оказывается или тот, кто дольше и строже подвижничает (таков монах-аскет Монгаку в «Повести о доме Тайра» XIII века); или тот, кто отдаёт все свои заслуги на благо другим (таков милосердный Гёки в «Японских легендах о чудесах» VIII века и в более поздних текстах); или же – кто принадлежит к более знатному роду: ведь рождение в могущественной семье само по себе говорит о многочисленных заслугах в прежних рождениях (таковы отрёкшийся государь Кадзан в «Великом зерцале» XI века или государь-монах Госиракава в «Повести о доме Тайра»). В последнем случае, казалось бы, само принятие монашества сводится на нет: принимая постриг, человек по определению «выходит из дому», разрывает семейные связи. И всё-таки его происхождение оказывается первостепенно важным для того, каким он будет монахом. Этот подход, однако, обоснован в трудах японских буддийских наставников: так, по учению Сайтё (IX век), родиться в Японии уже означает иметь огромные прежние заслуги, и поэтому японская буддийская община может и должна быть «общиной бодхисаттв».

С другой стороны, сильна была такая точка зрения: поскольку каждый монах (как и вообще каждый человек) самим своим существованием и образом жизни влияет на состояние окружающего мира, постольку для процветания державы важно, чтобы монахи хорошо исполняли свой монашеский устав (так же важно, как то, чтобы чиновники при дворе не уклонялись от требований церемониала, а поэты – от правил стихосложения.) Правда, с первых лет существования буддийской общины в Японии обряд посвящения мирян в монахи часто мыслился как самоцельный, коль скоро он уже даёт большие заслуги и посвящаемым, и мирским властям, которые дозволяют подданным «выйти из дому». И всё-таки надлежащим итогом этого обряда, скорее, считалось не просто умножение числа монахов, а создание и поддержание общины, способной действовать на благо стране: чтобы монахи были сведущи в книгах, соблюдали устав и т. д. При этом японские критики буддийской общины, в отличие от китайских, редко говорят о её бесполезности (монахи-дармоеды понапрасну морочат народ), а гораздо чаще указывают, что дурно устроенная община вредна (монахи-грешники своими злыми делами навлекают беды на себя и на всех вокруг, гневят богов – защитников Закона Будды и т. д.). Так, в 1205 году недоброжелатели обвинили монахов храма Кэнниндзи, одного из первых в Японии дзэнских храмов, в том, что их неуставные одеяния стали причиной урагана в столице (на самом деле, монахи Кэнниндзи одевались по ещё непривычному для японцев китайскому образцу XII века)[3].

В смутные времена конца эпохи Хэйан и начала эпохи Камакура (рубеж XII–XIII веков) два обстоятельства считались очевидными. Во-первых, что на страну обрушились великие бедствия. А во-вторых, что нравы буддийских монахов оставляют желать лучшего[4]. Среди витавших в воздухе идей, конечно, была и та, что

неправедные монахи, не соблюдающие принятые ими заповеди и ведущие порочный образ жизни, не способны выполнять своё главное предназначение. И как можно требовать добродетельного поведения от мирян, когда даже монашеская община охвачена жаждой наживы, а её руководство погрязло в придворных интригах? Оттого и сотрясают Японию междоусобные войны, народ страдает от голода, моровых поветрий и прочих бед.

Впрочем, у многих японских мыслителей той поры и смута, и природные бедствия описаны как приметы скорого крушения мира перед началом новой эпохи. Представления о кальпах – больших временных циклах, внутри которых мироздание закономерно возникает, пребывает, разрушается, доходит до опустошения, а потом начинает возникать новый мир, – в Японии чётко не отделялись от учения о «конце Закона Будды» (*маппо*:), предсказанном во многих сутрах. Таким образом, наблюдаемый упадок буддийской общины укладывался в общую картину эсхатологических ожиданий. Весьма влиятельной была точка зрения, выраженная в «Записях при свете светильника о конце Закона» («*Маппо: то:мё:ки*», XII век): согласно предсказаниям самого Будды, чем больше лет проходит после его ухода в нирвану, тем хуже люди понимают его учение и тем труднее монахам соблюдать заповеди. Поэтому теперь, когда исчезло даже подобие Закона, и наступил его конец, наибольшее, чего можно требовать от монахов, – это чтобы они по обычаю Будды брили головы и носили плащи *кашая*. Будь эти монахи сколь угодно невежественны и грешны, они хотя бы своим внешним видом напоминают, что в мире когда-то проповедовал Будда, и уже за это их следует чтить и делать им подношения[5].

Противоположный подход отстаивали сторонники «возрождения уставов и заповедей» (*кайрицу фукко*) – Дзёкэй, Мёэ, Эйдзон и их единомышленники[6]. По их убеждению, принятие монашества само по себе ничего не даёт. Во-первых, если оно проводится формально, без соблюдения главного принципа – чтобы наставник, дающий ученику посвящение, сам был монахом не только по имени и обличию, но и по образу жизни, – то приобщение нового ученика к общине Будды не происходит. Во-вторых, если человек, обрив голову и надев *кашая*, не пытается следовать примеру Будды в более существенных вещах – искоренять свои заблуждения и страсти, проповедовать Закон-Дхарму, милосердно заботиться о других людях, – то его не за что считать учеником Просветлённого, и почтения он не заслуживает. Ставя себе задачу возродить буддийскую общину, приблизить её к тому состоянию, какой она была при Будде, приверженцы этого движения настаивали: в общину входят и монахи, и монахини, и миряне, и мирянки. Устав предусматривает множество способов следования по Пути Будды, так что каждый человек может выбрать для себя подходящий способ подвижничества. И лучше ограничиться немногими простыми правилами, но действительно соблюдать их, чем принять все монашеские заповеди, а потом их нарушать. Если же человек способен следовать уставу в полной мере, то так ему и следует поступать без оглядки на расхожие мнения об упадке общины, будто бы неизбежном.

Отчасти похожим установкам следовали и наставники первой японской школы «созерцания», Риндзай-дзэн, – Эйсай и Энни Бэннэн. Учение о «созерцании» (кит. *чань*, яп. *дзэн*) японцам было известно ещё с VIII века, но до конца XII века не образовывало отдельной школы; упражнения в «созерцании» считались частью подготовки монаха к обрядовой работе. В смутные времена рубежа XII–XIII веков Дайнитибо Нонин стал проповедовать *дзэн* не как вспомогательную дисциплину, а как способ стать буддой. Насколько можно понять по сохранившимся критическим пересказам его наставлений, для Нонина разница между монахами и мирянами была так же условна, как разница между добром и злом и прочие различия, проводимые помрачённой мыслью. Что же до Эйсая и Энни, то они переняли из китайской традиции *чань* отношение к принятию монашества, прежде всего, как к приобщению к традиции: там оно считалось не просто вступлением в общину Будды, а встраиванием в непрерывный ряд, к которому принадлежит и учитель, дающий посвящение, и его учителя, и вся череда предшествующих японских, китайских и индийских наставников вплоть до Будды. Важно, что каждый в этом ряду не просто принял заповеди и следовал им, но прошёл Путь Будды до конца, то есть достиг просветления.

Это в традиции *чань–дзэн* подтверждалось разными способами: особыми грамотами, передачей портретов прежних учителей, наследованием их одеяний, чаш и др. И если, например, Мёэ в поисках образца устройства общины собирался отправиться на родину Будды, в Индию (хотя и не исполнил этого замысла), то Эйсай более важными считал самые недавние образцы, храмовые установления, принятые в Китае. Вместе с тем, монашество как таковое в школе Риндзай не считалось единственным путём: есть люди, для которых более правильным был выбор мирского подвижничества. При этом у мирян и «монахов в миру» существуют свои традиции: скажем, покровительства такому-то храму[7] или сочинения стихов на такие-то буддийские темы. Мирскими учениками наставников Риндзай в XIII веке бывали и высшие сановники императорского двора, и первые лица воинской Ставки, правительства сёгуна, а в XIV веке именно эта школа составила основу новой государственной буддийской общины, системы «пяти храмов» (*годзан*).

Как движение за «возрождение уставов и заповедей», так и школа Риндзай в целом оставались в рамках привычного в Японии понимания буддизма: признавали, что Будда учил, применяя множество «уловок», давал разные наставления разным людям; что к просветлению ведёт много путей, монашеских и мирских, и, в конечном счёте, выбор зависит от собственных склонностей человека. Из текстов эпохи Камакура в этом смысле особенно показательно «Собрание песка и камней» («*Сясэкисю*», конец XIII века): в нём на множестве житейских примеров показано, что порой дурной монах (простак или даже разбойник) оказывается хорошим учеником Будды, а умудрённый книжник или строгий приверженец устава сами себе создают препятствия на пути. И для монахов, и для мирян, и для людей, и для богов главным в следовании за Буддой здесь оказывается милосердие – а оно почти всегда требует применять «уловки», действовать сообразно случаю, пусть даже и вопреки заранее принятым обетам, заповедям и прочим общим правилам[8].

Радикальный пересмотр общепринятых установок в Японии рубежа XII–XIII веков предпринимают наставники «исключительного» амидаизма (*сэндзю нэмбуцу*), Хонэн и Синран, а позже во второй половине XIII века Нитирэн, учивший о таком же «исключительном» почитании «Лотосовой сутры». При всех расхождениях между этими двумя движениями общее у них – убеждение, что в пору «конца Закона» прежние способы подвижничества негодны, спастись возможно только особенно действенными средствами. У амидаистов это почитание будды Амиды, у Нитирэна – всецелая преданность лишь одной, наилучшей из проповедей Будды. При этом можно принять и пытаться соблюдать монашеские заповеди, можно стать монахом лишь для вида, можно остаться мирянином – от этого спасение не зависит.

Догэна, основателя ещё одной школы «созерцания» – Сото-дзэн – обычно относят к тому же ряду, что Синрана и Нитирэна. В самом деле, о нём можно сказать, что у него *дзэн* – «исключительный» путь: только дзэн ведёт к тому, чтобы «стать буддой», а отвлекаться на промежуточные задачи (например, пытаться быть хорошим монахом, изучать книги и соблюдать заповеди) означает отклоняться от главной цели. Но, по Догэну, наступление эпохи «конца Закона» – не повод отказываться от главного буддийского устремления: избавить от страданий все живые существа.

В Китае Догэн воспринял от наставника Жу-цзина традицию Цаодун (в японском прочтении Сото), одно из направлений чань. По учению этой школы, подвижник может помочь живым существам только собственным продвижением по Пути Будды[9]. Догэн учил, что, однажды начав подвижничать, человек может в ходе практики обрести способность видеть свою истинную природу, совпадающую с природой будды. Тогда он будет каждым своим действием выражать её, и тем самым преобразовывать мир вокруг себя. Говоря словами Догэна, это «такое удержание подвижничества, при котором одновременно обретают Путь и великая земля, и все живые существа»[10]. Вот только войти в это состояние, по Догэну, отнюдь не просто.

Обсуждая мирской и монашеский пути, Догэн отдаёт явное предпочтение последнему. По выражению Ким Хи Джина, для Догэна в целом характерен «монашеский элитизм»[11]. Это и понятно, если учесть, что под словом «подвижничество» Догэн прежде всего понимал сосредоточение сидя (*дзадзэн*), а совмещать его

с мирскими обязанностями и заботами крайне сложно. Догэн часто говорит о том, как важно «выйти из дому» (*сюккэ*), то есть совершить постриг и принять монашеские заповеди. В трактате «О тех, кто покинул свой кров» («*Сюккэ*») Догэн говорит, что в сам день «выхода из дома» человек обретает просветление. В другом тексте («Чтение сутр», «*Канкин*») Догэн цитирует слова наставника Яо-шаня, обращённые к монаху, который спросил, можно ли ему читать сутры: «Если бы ты читал [сутры], тебе бы уж точно удалось проделать дыру в бычьей шкуре», – то есть обрести просветление. Здесь видна одна из главных идей Догэна – его убеждение в нераздельности процесса и результата. Не мы подвижничаем, а затем обретаем природу будды, а мы подвижничаем и в ходе этого подвижничества можем научиться видеть её в себе и мире. Сама истинная реальность едина, неделима и в любом нашем действии проявляется полностью, но с нашей стороны есть иллюзия продвижения по Пути. Это для нас важно, охотимся мы или принимаем монашеские обеты и читаем сутры. Природа будды одна и та же у всех, но от нас самих зависит, насколько легко нам будет осуществить её.

В момент принятия монашества, по Догэну, препятствий на пути человека к просветлению гораздо меньше, чем в какой-либо другой. Когда человека посвящают в монахи, обривают ему голову и надевают плащ *кашая*, он, по Догэну, впервые по-настоящему «встречается» с буддой и прежними наставниками («О тех, кто покинул свой кров»). Только изменив собственный телесный облик по образцу своих учителей, человек может пережить встречу с ними. Можно проследить здесь ту же установку, что в «Записях при свете светильника», – взгляд на монаха как на подобие Будды – только у Догэна это важно не для окружающих, а для самого монаха, изнутри, а не извне. Здесь отчасти с Догэном согласен Нитирэн, когда говорит, что увидеть Будду каждый из нас может, если посмотрится в зеркало[12]. Только для Нитирэна при этом значимо выражение лица («вера», некоторым образом проступающая в чертах монаха или мирянина), а для Догэна – практический, деятельный опыт пострижения и переоблачения. Однажды пережитый, этот опыт отменить невозможно, даже если человек постригся шутки ради, в пьяном виде и т. д., и уж тем более – если он это сделал сознательно.

Но если такому опыту придаётся решающее значение, то почему дальше Догэн говорит, что при посвящении в монахи сам человек не мог бы «выйти из дому», если бы его не «выводили» будды и прежние наставники? Здесь в трактате «О тех, кто покинул свой кров» Догэн, как кажется, присоединяется к амидаистам и всем тем, кто учил о спасении «силой Другого» (*тарики*): не собственными ничтожными силами человека, живущего в век «конца Закона», а прямым вмешательством Амиды, других будд, богов, подвижников прежних времён или каких-то ещё почитаемых существ. Разница между верой в «силу Другого» и подходом Догэна, на наш взгляд, вот в чём: Догэн не призывает молиться буддам и просить их о даровании пострига (возможности принять монашество и вести монашескую жизнь); доступ к помощи будд и патриархов даёт не вера, не молитва, а готовность действовать так, как если бы человек в этой помощи не нуждался, мог бы стать монахом сам. И тогда в день, когда человек принимает монашество, он на деле доказывает, что будды и патриархи помогают ему: не просто принимают в традицию передачи учения и практики (ср. сказанное выше о школе Риндзай), но напрямую подтверждают его «становление буддой». В этом смысле у Догэна обряд «выхода из дома» похож на те испытания, которые назначают себе герои «Повести о доме Тайра»; например, лучник натягивает лук и говорит о том, что, если сейчас он сумеет прострелить вражеский веер, это значит, боги и будды на его стороне, и победа будет за ним.

Примечательно, как Догэн доказывает, что «выход из дому» и достижение конечной цели, просветление – одно и то же. Он применяет «созерцательное толкование» (*кансин*), предлагая новое прочтение одного из самых известных высказываний Будды, а именно словам из «Лотосовой сутры», где Будда объявляет, что был просветлённым изначально, с немыслимо давних времён, и лишь в порядке «уловки» говорил несведущим людям, будто был когда-то таким же, как они, а потом «вышел из дому», прошёл путь подвижничества и обрёл просветление. Для других почитателей «Лотосовой сутры», в том числе и для Нитирэна, на этих словах происходит

важнейший переворот в буддийском учении, переход от условной проповеди к истинной. А у Догэна получается, что Будда в этих словах отождествил принятие монашества и полное просветление: слова «я однажды покинул свой кров» и «я стал буддой в очень давние времена» описывают один и тот же личный опыт Будды, а значит, и в опыте каждого нынешнего подвижника «выйти из дому» и «стать буддой» – одно и то же.

Как наставник созерцания, Догэн убежден, что уходить в монахи или оставаться в миру – наш свободный выбор. Но если уж человек его делает, то есть ставит своей целью обретение просветления во благо всех живых существ (и в том числе своё), то, по Догэну, ему надо идти до конца. А это значит – влиять по крайней мере на то, что зависит от самого подвижника, стараться уменьшить количество иллюзий, мешающих «полностью осуществить самого себя» («Чтение сутр»). По Догэну, монах, принявший заповеди и не соблюдающий их, с точки зрения продвижения по Пути Будды, вставляет палки в колёса сам себе. Примечательно, что почти всегда Догэн употребляет вместе слова «принять» (*дзю*) и «соблюдать» (*дзи*, «удерживать»), как во фразе: «Нет и быть не может такого будды или патриарха, который бы не принял и не соблюдал заповеди будды» (трактат «Принятие заповедей», «*Дзюкай*»)[13]. Согласно учению Догэна, монах, нарушивший заповеди, перестаёт быть монахом и должен после покаяния пройти обряд посвящения заново.

С другой стороны, для Догэна очень важно понятие «заслуги» (*кудоку*). Человек, принявший монашество, сразу обретает очень большие заслуги, которые он может обратить на пользу всех живых существ. С этой точки зрения, даже не соблюдающий заповеди монах лучше, чем праведный мирянин (трактат «О заслугах тех, кто покинул свой кров», «*Сюккэ кудоку*»). Священные предметы, такие как плащ кашая или чаша для подаяний, также важны потому, что они позволяют обрести заслуги. Догэн обсуждает все эти темы в разных трактатах: «О тех, кто покинул свой кров», «О заслугах тех, кто покинул свой кров», «Принятие заповедей», «Передача одеяния» («*Дэн э*»), «О заслугах, обретаемых от ношения одеяния *кашая*» («*Кэса кудоку*») и др. При этом, по Догэну, на уровне абсолюта всё едино, истинная природа проявляется везде, всюду и постоянно. Весь вопрос в том, как и когда нам удастся это осознать. Правильные, не обманные предметы (ср. трактат «Нарисованные колобки», «*Габё*», в котором обсуждается чаньская фраза о том, что ими нельзя утолить голод) важны потому, что они не создают лишних препятствий на пути подвижника к осуществлению своей истинной природы. Так же и правильный, не обманный – то есть соблюдающий принятые заповеди – монах не мешает обрести просветление ни себе, ни другим.

Библиографический список

1. Bodiford, W.M. Bodhidharma Precepts in Japan / Going Forth. Visions of Buddhist Vinaya. Ed. by W.M. Bodiford. – Honolulu: University of Hawai'i Press, 2005. – P. 185–209.
2. Bodiford, W.M. Sōtō Zen in Medieval Japan / W.M. Bodiford. – Honolulu: University of Hawai'i Press, 1993. – 344 p.
3. Kim Hee-Jin. Dōgen Kigen, Mystical Realist / Kim Hee-Jin. – Boston: Wisdom Publications, 2004. – 384 p.
4. Бабкова, М.В. Вопрос о монашеском уставе и «заповеди бодхисаттвы» в японском буддизме XIII в. / М.В. Бабкова // История и культура традиционной Японии 8. – СПб.: Гиперион, 2015. – С. 90–104.
5. Бабкова, М.В. До:гэн о соотношении мирского и монашеского путей / М.В. Бабкова // История и культура традиционной Японии 7. – М.: Наталис, 2014. – С. 147–162.
6. Догэн. Принятие заповедей (Дзюкай) / Перевод и примечания М.В. Бабковой // История и культура традиционной Японии 8. – СПб.: Гиперион, 2015. – С. 105–110.
7. Игнатович, А.Н. Школа Нитирэн / А.Н. Игнатович. – М.: Ладомир, 2002.
8. Повесть о доме Тайра / Пер. И. Львовой. – М.: Художественная литература, 1982.
9. Сутра о бесчисленных значениях. Сутра о цветке лотоса чудесной дхармы. Сутра о постижении деяний бодхисаттвы Всеобъемлющая мудрость. Издание подготовил А.Н. Игнатович. – М.: Ладомир, 1998. – 538 с.
10. Тайсё: синсю: дайдзо:кё: 大正新脩大藏經 (Большое собрание сутр, заново составленное составленное в годы Тайсё) Т. 1–100 [Электронный ресурс]. – URL: http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/index.html (дата обращения: 26.09.2015).

11. Трубникова, Н.Н. «Главный смысл Закона Будды» у Догэна и его современников / Н.Н. Трубникова // Вопросы философии. – 2015. – № 7. – С. 160–183.
12. Трубникова, Н.Н. Нравы буддийской общины в Японии XIII века (по «Собранию песка и камней») / Н.Н. Трубникова // Религиоведение. – 2014. – № 2. – С. 67–75.
13. Трубникова, Н.Н. Обновление традиций в японской религиозно-философской мысли XII–XIV вв. / Н.Н. Трубникова, М.В. Бабкова. – М.: Политическая энциклопедия, 2014. – 746 с.

[1] О Втором буддийском соборе в Вайшали (383 г. до н.э.) сохранились противоречивые сведения, но будто бы он был созван из-за того, что некоторые члены сангхи не строго соблюдали Винаю – кодекс монашеских предписаний Будды. Одним из итогов собора стало как раз разделение на стхавираваду и махасангхику.
[2] Не убивать, не воровать, не прелюбодействовать, не лгать и не употреблять опьяняющие вещества.
[3] Конечно, это стало поводом. Истинной причиной нападок была неприязнь столичного духовенства к учению о созерцании, которое проповедовали в храме. Эйсай, зачинатель новой традиции, в ответ на обвинения заявил, что тем более нужно почитать монахов Кэнниндзи, раз они столь могущественны.
[4] Смуты начались ещё в середине XII в. и продолжились войной родов Тайра и Минамото. В 1185 г. победу в ней одержал Минамото-но Ёритомо, и начался период Камакура, во время которого власть в Японии, номинально оставаясь у императорского рода, фактически перешла к военному правителю – сёгуну.
[5] См: Трубникова Н.Н., Бабкова М.В. Обновление традиций в японской религиозно-философской мысли XII–XIV вв. М., 2014. С. 60–66.
[6] См. там же. С. 48–60, 66–106.
[7] Сам храм при этом может «перемещаться», важно не его местоположение, а то, что в нём передаётся одна из ветвей традиции «созерцания». В этом смысле японские правители выступают преемниками индийских царей и китайских императоров.
[8] См.: Трубникова Н.Н. Нравы буддийской общины в Японии XIII века (по «Собранию песка и камней») // Религиоведение. 2014. № 2. С. 67–75.
[9] Трубникова Н.Н. «Главный смысл Закона Будды» у Догэна и его современников // Вопросы философии. 2015. № 7. С. 160–183.
[10] Трубникова Н.Н., Бабкова М.В. Обновление традиций… С. 504.
[11] Kim Hee-Jin. Dōgen Kigen, Mystical Realist. Boston: Wisdom Publications, 2004. P. 53. Вопрос о том, надо ли, согласно учению Догэна, уходить в монахи, чтобы обрести просветление, разобран в статье: Бабкова М.В. До:гэн о соотношении мирского и монашеского путей // История и культура традиционной Японии 7. М., 2014. С. 147–162.
[12] По Нитирэну, там же, в отражении собственного лица, любой человек может увидеть и ад, и мир демонов, и все прочие миры. См.: Игнатович А.Н. Школа Нитирэн. М., 2002. С. 198.
[13] См.: Бабкова М.В. Вопрос о монашеском уставе и «заповеди бодхисаттвы» в японском буддизме XIII в. // История и культура традиционной Японии 8. СПб., 2015. С. 90–104. Догэн. Принятие заповедей (Дзюкай) Перевод и примечания М.В. Бабковой // История и культура традиционной Японии 8. СПб., 2015. С. 105–110.

References

1. Trubnikova N.N., Babkova M.V. *Obnovlenie traditsiy v yaponskoy religiozno-filosofskoy mysli XII–XIV vv.* [Updating the Traditions in Japanese Religious and Philosophical Thought of the 12–14 Centuries]. Moscow, 2014, pp. 60–66.
2. Trubnikova N.N., Babkova M.V. *Obnovlenie traditsiy v yaponskoy religiozno-filosofskoy mysli XII–XIV vv.* [Updating the Traditions in Japanese Religious and Philosophical Thought of the 12–14 Centuries]. Moscow, 2014, pp. 48–60.
3. Trubnikova N.N., Babkova M.V. *Obnovlenie traditsiy v yaponskoy religiozno-filosofskoy mysli XII–XIV vv.* [Updating the Traditions in Japanese Religious and Philosophical Thought of the 12–14 Centuries]. Moscow, 2014, pp. 66–106.
4. Trubnikova N.N. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2014, no. 2, pp. 67–75.
5. Trubnikova N.N. *Voprosy filosofii* [Issues of Philosophy]. 2015, no. 7, pp. 160–183.
6. Trubnikova N.N., Babkova M.V. *Obnovlenie traditsiy v yaponskoy religiozno-filosofskoy mysli XII–XIV vv.* [Updating the Traditions in Japanese Religious and Philosophical Thought of the 12–14 Centuries]. Moscow, 2014, p. 504.
7. Kim Hee-Jin. Dōgen Kigen, Mystical Realist. Boston: Wisdom Publications, 2004. P. 53.
8. Babkova M.V. *Istoriya i kul'tura traditsionnoy Yaponii* [History and Culture of Traditional Japan]. Moscow, 2014, pp. 147–162.
9. Ignatovich A.N. *Shkola Nitiren* [Nichiren School]. Moscow, 2002, p. 198.
10. Babkova M.V. *Istoriya i kul'tura traditsionnoy Yaponii* [History and Culture of Traditional Japan]. Saint Petersburg, 2015, pp. 90–104.
11. Babkova M.V. *Istoriya i kul'tura traditsionnoy Yaponii* [History and Culture of Traditional Japan]. Saint Petersburg, 2015, pp. 105–110.

Догэн. О тех, кто покинул свой кров[1].

В «Чистых правилах для чаньских монастырей» сказано:

«Все будды трёх времён вместе говорят, что те, кто покинул свой родной кров, прошли Путь до конца[2]. Каждый из двадцати восьми индийских патриархов и шести китайских патриархов[3], передавших печать сердца-сознания будды, был шраманой-странником[5]. Вероятно, благодаря славно-чистому следованию правилам монашеской жизни[6], в трёх мирах[7] все они сумели стать великими образцами для подражания. Значит, поистине, когда приходишь учиться созерцанию и спрашивать о Пути, первое, что важно, – соблюдать уставы и заповеди. Как можно достичь состояния будды и сделаться патриархом, не порвав с прошлым и не предприняв ничего, чтобы не грешить дальше?

Для обряда принятия заповедей необходимо подготовить три вида одеяний кашая[8] и набор чаш, а также ещё одно новое чистое платье. Если нового одеяния нет, нужно [взять старое и]*, очистив от грязи, как следует отстирать* [его]*, чтобы взойти* [в нём] *на помост для принятия заповедей. Брать взаймы одеяние и чашу нельзя. Необходимо отрешиться от посторонних мыслей и, сосредоточившись, полностью сконцентрировать своё сердце-сознание* [на происходящем]. *Перенять образ жизни Будды, взяться выполнять уставы и заповеди Будды, вести себя подобно Будде – всё это вовсе не мелочи, как же тут можно быть легкомысленным?! Если взять на время* [чужие] *одеяние и чашу, то, даже взойдя на помост и приняв заповеди, на самом деле заповеди не обретёшь.* [Тот, кто после этого] *не пройдёт церемонию принятия заповедей повторно, на всю жизнь* [так и] *останется человеком, не принявшим заповеди.* [Такие люди] *бессмысленно толпятся у пустых ворот*[9] [и только] *зазря получают подаяние*[10]*. Для новичков, вступающих на Путь, вспомнить все правила может оказаться сложным, и если наставник не будет им подсказывать, они наверняка ошибутся. Смею надеяться,* [что вы] *крепко-накрепко запомните* [то, в чём я] *здесь* [так] *настойчиво* [вас] *убеждаю.*

После принятия заповедей для слушателей голоса можно и нужно принять заповеди бодхисаттвы[11]*. Их* [вручают] *тем, кто уже вступил на Путь».*

Нужно ясно понимать, что просветление всех будд и всех патриархов – лишь только уход из дома и принятие заповедей. Сама жизнь всех будд и всех патриархов – лишь только уход из дома и принятие заповедей. Ныне толпы тех, кто остаются в миру, конечно далеки от будд и патриархов. «Встретить будду», «встретить патриарха» – это и означает покинуть свой кров и принять заповеди.

Махакашьяпа, последовав за Почитаемым в мирах, настойчиво стремился к уходу из дома, поскольку хотел переправить [на берег спасения] *все живые существа. Будда приветствовал* [его] *словами «добро пожаловать, монах*[12]*», и тогда волосы сами упали с* [его] *лица и головы, а тело оказалось облачённым в одеяние кашая.*

Когда, постигнув учение Будды, [некто] освобождает живые существа, то вот это и есть великолепный пример того, как всем [следовало бы] покидать свой кров и принимать заповеди.

Вот что говорится в третьем разделе «Большой сутры праджня-парамиты»:

Будда, Почитаемый в мирах, сказал:

– Допустим, бодхисаттва-махасаттва подумает так: «Если когда-нибудь я брошу [исполнять] *свой долг в родной стране и уйду от мира, я как раз обрету наивысшее несравненное совершенное просветление*[13]*, и в этот самый день непременно повернётся чудесное колесо Дхармы. Тогда я сейчас же сделаю так, что неизмеримые-неисчислимые живые существа отринут прах и грязь мира, дабы* [в их сердцах] *зародилось прозрение чистого Закона Будды; ещё я сделаю так, что неизмеримые-неисчислимые живые существа полностью искоренят пороки, дабы в их сердцах появилась мудрость, ведущая к освобождению; ещё я сделаю так, что неизмеримые-неисчислимые живые существа все, не отклоняясь, обретут наивысшее несравненное совершенное просветление». Если этот бодхисаттва-махасаттва задумает исполнить* [всё] *это, тогда он может и должен изучать «Большую сутру праджня-парамиты».*

В целом, наивысшее просветление полностью осуществляется в момент ухода от мира и принятия заповедей. Пока не наступит день ухода от мира, завершения-

исполнения не достичь. Раз так, то поистине, когда день выхода из дома вертишь в руке[14], тут-то и проявляешь день достижения совершенного наивысшего просветления. Из дня совершенного наивысшего просветления выкручиваешь[15] день выхода из дома: так [уж] он устроен. Переворот [привычного образа жизни] в день выход из дома – это поворот чудесного колеса Дхармы. Этот выход из дома поистине не даёт бесчисленным живым существам отступиться от наивысшего просветления. Нужно понимать, что здесь полностью осуществляется [правило] «обретая пользу для себя, приносить пользу другим»; не отворачиваться и не отбрасывать непревзойдённое полное просветление – это и означает выйти из дому и принять заповеди.

В свою очередь, совершенное наивысшее просветление таково, что делает день выхода из дому достижением совершенного просветления. Нужно хорошенько уяснить: день выхода из дома таков, что преодолевает [противопоставление] тождества и различия. За день выхода из дома осуществляешь подвижничество и свидетельство за три неизмеримых кальпы[16]. За день выхода из дома ты проживёшь всё море неисчерпаемых кальп, ты поворачиваешь чудесное колесо Дхармы. День ухода из дома – это, как говорят, не столько времени, сколько нужно, чтобы поесть, и не шестьдесят малых кальп; он преодолевает [разделение на] прошлое, настоящее и будущее[17]. Он освобождает наши головы[18]. День ухода из дома таков, что преодолевает день выхода из дому. И всё же, хоть дело обстоит [именно] так, день выхода из дому, когда пойманная и посаженная в клетку птица вырывается на свободу[19], поистине есть день выхода из дому. День обретения-завершения Пути поистине есть день обретения-завершения Пути[20].

В тринадцатом разделе «Большого трактата [о запредельной премудрости][21]» говорится:

Когда Будда был в саду Джетавана, в то место, где он находился, пришёл пьяный брахман и попросил, чтобы его посвятили в монахи. Будда повелел [бывшим там же] *монахам обрить ему голову и облачить его в одеяние кашая. Когда же брахман, протрезвев, обнаружил, что его облик изменился, и он стал монахом, то, поражённый, он бросился вон* [из сада] *к себе* [домой].

Монахи почтительно спросили Будду: «Почему ты позволил этому пьяному брахману стать монахом, ведь он всё равно потом убежал прочь?».

Будда сказал: «Хотя прошло уже неизмеримое множество кальп, у этого брахмана не появилось стремления покинуть свой кров. Нынче, под влиянием выпивки, его сердце-сознание ненадолго склонилось к этому. Благодаря этому стечению обстоятельств, в будущем он действительно выйдет из дому.

Подобно этому случаю, среди живых существ, находящихся под влиянием различных обстоятельств, бывает так, что ушедший из дома нарушает заповеди, а остающийся в миру прекрасно соблюдает заповеди. Но соблюдение заповедей остающегося в миру таково, что не приводит к освобождению.

Главную мысль учения Будды, которое [он] проповедовал [брахману], очень легко понять: в основе преобразующего учения Будды[22] – только уход из дома. Пока не уйдёшь из дома, учения Будды нет. Во времена жизни Татхагаты, когда самые разные приверженцы внешних путей, отбросив неверные пути, искали убежища в учении Будды, [они] первым делом должны были выйти из дому. Почитаемый в мирах либо сам одаривал их приветствием «добро пожаловать, монах»[23], либо приказывал всем монахам обрить [им] голову и волосы на лице и [провести для них обряд] выхода из дому и принятия заповедей: побуждая [их] одновременно сразу полностью исполнить обряды выхода из дому и принятия заповедей.

Нужно понимать, что как только [нас] побуждают телом и сердцем-сознанием принять преобразующие указания Будды, волосы сами падают [с наших] голов, а одеяние кашая обволакивает [наше] тело. До тех пор, пока [этого] не дозволят все будды, не удастся сбрить волосы на голове и на лице, не удастся облачиться в одеяние *кашая* и не удастся принять буддийские заповеди. Раз так, то поистине уход из дома и принятие заповедей – это [полученное от] всех будд и Татхагаты свидетельство, подтверждающее просветление[24].

Будда Шакьямуни сказал:

– Добрые сыны! Татхагата, видя, что многие живые существа, обделённые

добродетелью и погрязшие в нечистом, радуются малой Дхарме, проповедует таким людям: "Я покинул свой кров ещё в юности и обрёл непревзойдённое полное просветление". Однако в действительности я стал буддой в очень давние времена. Только с помощью "уловок" я веду живые существа [к освобождению] и так строю проповеди, чтобы побудить их ступить на Путь[25].

Раз так, то поистине просветление, обретённое Буддой в очень давние времена[26], – это то, что он ещё в юности покинул свой кров; достижение Буддой *аннутара-самьяк-самбодхи*[27] – то, что он ещё в юности покинул свой кров. Благодаря поднятию-удержанию [Буддой принципа] «ещё в юности покинуть свой кров», [те] живые существа, что обделены добродетелью, погрязли в нечистом и радуются малой Дхарме, [обретают возможность] точно так же ещё в юности покинуть свой кров. [В тот момент], когда [мы], толкуя принцип «ещё в юности покинуть свой кров», видим [его], слышим, [а также] изучаем и применяем [его] на практике, [как раз] происходит [наша] встреча с Буддой в непревзойдённом полном просветлении. Когда Будда приводил ко спасению живые существа, которые радовались малой Дхарме, таким людям он проповедовал: «Я ещё в юности покинул свой кров и обрёл непревзойдённое полное просветление». Хотя о том, что дело обстоит так, говорил [сам Будда], [если бы мне] пришлось отвечать [кому-то на вопрос], насколько же всё-таки велика заслуга того, чтобы уйти из дома, я бы повернулся к спросившему и сказал: «размером ровно с твою голову»[28].

Перевод со старояпонского и примечания М.В. Бабковой

---

[1] Перевод выполнен в рамках проекта «Догэн и развитие традиции дзэн в японской буддийской общине XIII–XIV вв.» (поддержан РГНФ, грант № 15-03-00140) по изданию: До:гэн 道元. Сюккэ 出家 (О тех, кто покинул свой кров) / Тайсё: синсю: дайдзо:кё: 大正新脩大藏經 (Большое собрание сутр, заново составленное в годы Тайсё). Т. 1–100. – Т. 82. – № 2582. – С. 272–273 [Электронный ресурс]. – URL: http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/index.html (дата обращения: 26.09.2015, далее – ТСД).

[2] 禪苑清規, кит. «*Чань юань цин гуэй*», яп. «*Дзэн эн синги*». Первый чаньский монастырский устав, составленный в 1103 году наставником Чан-лу Цзун-цзэ (長蘆宗賾, яп. Тёро Сосаку, ум. 1107?). Догэн начинает с этой же цитаты трактат «Принятие заповедей» (受戒, «*Дзюкай*»).

[3] 成道, *дзё:до*:, то есть обрели просветление.

[4] В традиции *чань*/*дзэн* считается, что первым индийским патриархом был Будда Шакьямуни, первым китайским и одновременно двадцать восьмым индийским патриархом был Бодхидхарма, а шестым китайским и последним общечаньским патриархом был Хуэй-нэн (慧能, 638–713).

[5] 沙門, *сямон*, санскр. *шрамана*, «буддийский монах», «странник». То есть они не «оставались дома», как миряне (在家, *дзайкэ*), а были странствующими монахами.

[6] 毘尼, *бини*, санскр. *Виная*. «Виная-питака» – «Корзина устава», одна из трёх частей буддийского канона; содержит запреты и предписания, которые должны соблюдать буддийские монахи и монахини.

[7] В мире желаний, мире форм и мире без форм.

[8] Одеяния из трёх, семи и девяти полос, предназначены для различных случаев (для повседневных дел, для проповеди и др.).

[9] «Пустые ворота» – ворота учения о пустоте, *шуньявады* (тж. «*мадхъямака*»).

[10] 信施, *синсэ* – подаяние, поданное с почтением и верой.

[11] «Заповеди для слушателей голоса» – монашеские предписания Винаи, 250 заповедей для монахов и 348 – для монахинь. «Заповеди бодхисаттвы» – основанные на «Сутре о сетях Брахмы» (梵網経, кит. «*Фаньван-цзин*», яп. «*Боммо:-кё:*», ТСД 24, № 1484) и других текстах обеты, в которых проявляется идеал бодхисаттвы. Заповеди Винаи относились к традиции хинаяны, и в тексте «Чистых правил для чаньских монастырей» монахам рекомендуется принять ещё «заповеди бодхисаттвы», в которых в наибольшей мере воплощены ценности махаяны, великой колесницы.

[12] 比丘, *бику*, санскр. *бхикшу*, «нищий». Тот, кто отказался от мирских прав и обязанностей и живёт подаянием. Приветствие Будды «добро пожаловать, монах» заменяло полное посвящение, которое было возможно только после предварительного принятия обетов буддиста-мирянина и посвящения в послушники.

[13] 無上正等菩提, *мудзё: сё:то: бодай*, санскр. *аннутара самьяк самбодхи*.

[14] Выражение «вертеть в руке» (拈, *нэн*) в дзэнской традиции относится либо к наставнику, когда он во время проповеди берёт в руки благовонную палочку, цветок или что-то другое; либо к ученику, когда он старается вникнуть в суть коана или фразы, данной ему наставником. Здесь этот глагол употребляется вместе с иероглифом 來, *рай*, обозначающим в данном случае «движение к».

[15] 拈出, *нэнсюцу* – действие, обратное *нэнрай* (см. прим. 14).

[16] *Кальпа* (санскр.) – согласно буддийским представлениям о циклическом времени, период, за который мир успевает возникнуть, развиться, деградировать и исчезнуть, чтобы затем вновь появиться (и т. д. за следующую *кальпу*). «*Кальпа*», или «большая кальпа», делится на четыре «средних» и восемьдесят «малых».

[17] Отсылка к «Лотосовой сутре». См.: Сутра о бесчисленных значениях. Сутра о цветке лотоса чудесной дхармы. Сутра о постижении деяний бодхисаттвы Всеобъемлющая мудрость / Издание подготовил А.Н. Игнатович. М., 1998. С. 98.
[18] То есть ту часть головы, с которой сбривают волосы во время посвящения в монахи. То, что отличает монаха от не-монаха.
[19] Чаньская метафора для непробуждённого сознания, которое само себя ловит как птицу и держит в клетке. Вырваться на свободу означает обрести просветление.
[20] См. прим. 3.
[21] «*Махавибхаша-шастра*», 大毘婆娑論, кит. «*Да пипосо лунь*», яп. «*Дайбибася-рон*». ТСД 27, № 1545, 1a–1004a.
[22] Здесь и ниже 佛化, *буцукэ*, – это и «преобразующее учение Будды» и само «преобразование», которое совершает Будда, изменяя человека.
[23] См. прим. 12.
[24] 受記, *дзюки*, – полученное от Будды подтверждение того, что в будущем этот человек обретёт просветление. Нечто вроде предсказания-гарантии.
[25] Здесь Догэн почти дословно цитирует «Лотосовую сутру». См.: Сутра о бесчисленных значениях. Сутра о цветке лотоса чудесной дхармы. Сутра о постижении деяний бодхисаттвы Всеобъемлющая мудрость / Издание подготовил А.Н. Игнатович. М., 1998. С. 239.
[26] Во второй части «Лотосовой сутры», которую комментаторы в отличие от первой, вводной, считают «раскрывающей истинную суть», Будда рассказывает о своей истинной сущности и говорит, что он обрёл просветление в далёком прошлом.
[27] Санскр., яп. *анокутара саммяку самбодай*, «несравненное совершенное просветление». Здесь Догэн даёт не перевод этого понятия, а его фонетическую запись иероглифами. См. тж. прим. 13.
[28] См. прим. 18.

Жданов В.В.

Эстетика религии – новая субдисциплина религиоведения?*

В.В. Жданов

Аннотация. Эстетика религии имеет в качестве своего объекта сферу медийной репрезентации религии, т. е. исследует религию как процесс производства и рецепции религиозных ориентаций, который через процессы религиозной социализации определяет структуры восприятия и интерпретации действительности. Это направление современного религиоведения, формирует методологически контролируемую область сравнительного изучения религий, которая исходит не из эссенциалистских или функциональных определений религии, а из факта чувственной обусловленности восприятия религиозной информации человеческим телом как актёром в многоплановом поле современной и исторической религиозности.

Ключевые слова: теория и методология современного религиоведения, эстетика религии, герменевтика культуры, теории секуляризации и де-секуляризации

Появление новых видов медиа всегда влечёт за собой процессы культурной трансформации и, как её следствие, трансформационные процессы в *религиозной сфере*. Одним из первых дошедших до нас примеров подобной трансформации религиозности является появление сборников записанных оракулов в Древней Греции, которые постепенно устранили необходимость долгих путешествий к самому оракулу, сделав откровение божества доступным широким массам. Другим более близким к нашему времени примером является резко возросшая с возникновением книгопечатания доступность библейских текстов, явившаяся первой вехой на пути индивидуализации религиозности, – процесса продолжающегося по сей день. Распространённость же и общедоступность любых мыслимых религиозных текстов на всевозможных языках в сети интернет в последние несколько десятилетий очевидно также будет иметь для религии определённые парадигматические последствия, о которых в настоящее время судить можно лишь предположительно.

С уверенностью можно утверждать, что с появлением в XX веке новых видов медиа религия превратилась в глобальный феномен. Не без их содействия вытесненная ко второй половине прошлого столетия на периферию общественно-политических процессов религия к концу века триумфально возвращается в публичное пространство. Этот процесс описывается в религиоведческой литературе в терминах *десекуляризации*, *ресакрализации*, *клерикализации* и т. п.[1] Наряду с этим, теории секуляризации, казалось бы, очевидно опровергаемые данной тенденцией и посему списанные в научный архив, не перестают заявлять о себе. Так, например, одна из старейших секуляризационных теорий – *теория модернизации* – утверждает, что параллельно с процессами модернизации религия теряет силу и постепенно отмирает. Немецкий социолог религии Детлеф Поллак, основываясь на данных социологических опросов, и по сей день считает данную теорию верной[2].

Бесспорен факт, что вместе с дифференциацией общественных структур, начиная приблизительно с середины XVIII века, религия постепенно утрачивает легитимирующую роль и влияние на государственные и общественные структуры

и институты. Однако в этом ключе, возможно, было бы уместнее говорить о деинституционализации религии, нежели о тотальной и необратимой секуляризации общества.

Другая известная теория, также относимая к разряду секуляризационных, принадлежит Томасу Лукману, который утверждает, что религия в современном обществе переходит из общественной сферы в частную, становится, по его выражению, «невидимой», но ни в коем случае не исчезает совершенно. «Невидимая религия» Лукмана является индивидуальным «поиском смысла» за пределами публичной сферы институционализированной религиозности[3]. Этим отчасти объясняется популярность различных видов эзотеризма, нью эйдж и других видов т. н. новой религиозности. Хотя «теорию приватизации религии» можно отнести секуляризационным лишь с определёнными оговорками, поскольку религия, по мысли Лукмана, не исчезает совсем, а лишь трансформируется, сторонники теории модернизации приняли вызов. В качестве контраргумента приводились статистические данные, показывавшие, что спад институционализированной религиозности, наблюдавшийся в Западной Европе на всём протяжении двадцатого столетия, вовсе не компенсируется ростом активности иных религиозных формаций, таких, например, как эзотерические группы и новые религиозные движения.

Дебаты между сторонниками теорий приватизации и модернизации в последнее время потеряли свою остроту благодаря повсеместно нарастающему медийному присутствию религии. Тезисы секуляризационных теорий ставятся под сомнение уже тем фактом, что религия в современном обществе вновь стала «*видимой*», выйдя за пределы стен религиозных институций и заняв заметную нишу в массовой культуре[4]. Кроме того, религия становится всё более влиятельной на общественно-политической арене. Работы Мартина Ризенбродта и Хосе Казановы, основанные на исследованиях исламской революции в Иране, значения католичества в революции в Никарагуа и польском движении «Солидарность», убедительно показывают спорность секуляризационных теорий и, как минимум, их ограниченность европейским контекстом[5].

Хосе Казанова не отвергает при этом тезисов теории секуляризации полностью, а лишь утверждает, что её выводы не являются конститутивными для современности, но зависят от тех или иных исторических условий. Секуляризация принимает в зависимости от них различные формы в различных регионах. «Религиозная морфология» той ли иной страны, – утверждает британский религиовед Дэйвид Мартин, – зависит напрямую от её «политической морфологии»[6]. Это наблюдение Мартина подтверждается «теорией религиозного рынка» Родни Старка, которая убедительно показывает, что место религии на общественной арене находится в прямой зависимости от степени её регулирования государством. Чем больше государственного регулирования, тем менее популярна религия в публичной сфере и наоборот[7].

Несомненно, что возросшая актуальность религии в медийном пространстве является следствием изменившейся политической ситуации, однако нельзя отрицать также и то, что *медийность* религии является её неотъемлемой характеристикой. Каковы бы ни были причины возвращения религии в публичную сферу и в каких бы терминах ни описывались эти процессы, усиление общественной значимости религии неизменно сопровождается возрастанием её *видимого* и *осязаемого* присутствия, что отсылает исследователя к темам и вопросами, которым традиционные религиоведческие подходы уделяли до сих пор недостаточно внимания.

Одним из пионеров изучения медийного измерения религии явилась программа, сформулированная Хансом Киппенбергом в 80-годах, когда под его редакцией издавался журнал «Видимая религия»[8]. Этот печатный орган был призван привлечь внимание к изображениям и видам визуального кодирования религиозности, – «визуальной информации и визуальным действиям». Хотя сам термин «Visible Religion» ведёт скрытую полемику с теорией «Invisible Religion» Лукмана, время возвращения религии в публичную сферу в 80-годах очевидно ещё не настало и многообещающая программа, инициированная Киппенбергом, была постепенно свёрнута[9].

Импульс, заданный Киппенбергом в Голландии, был подхвачен в Германии, получив своё воплощение в подходе, вошедшем в религиоведческий обиход под именем «эстетика религии» (Religionsästhetik). Первые шаги к этой новой религиоведческой

субдисциплине были сделаны ещё в 1988 году в обширной статье двух немецких религиоведов Хуберта Канцика и Хуберта Мора, опубликованной в авторитетном немецком религиоведческом издании – «Справочнике религиоведческих понятий»[10].

Авторы нового подхода исходили из определения «эстетики», данного Александром Готтлибом Баумгартеном (1714–1762) в его книге «Aesthetica» (1750/58), в первом параграфе которой он определяет эстетику как *науку о чувственном познании*[11]. Исходя из этого определения эстетики, «эстетика религии» определяется Канциком и Мором как «*исследование того, как восприятие и видимые знаки формируются через религию*»[12].

«Понятие эстетика религии, – так формулируют цель и предметную область новой дисциплины Канцик и Мор, – вводится для наиболее полноценного описания и теоретического осмысления того, *что чувственно воспринимается в религиях, как религия активирует, управляет и ограничивает тело и различные органы чувств человека*. […] Эстетика религии рассматривает в религии: а) знаки, предметы и действия, если они воспринимаемы в процессе религиозной коммуникации; сюда относятся объекты искусства, которые используются религией или выступают вместо неё; б) работу органов чувств и процесс восприятия визуальных знаков, цвета, запаха и звуков или отсутствие знаков или их восприятия; особенно важными являются виды восприятия, развитые или не развитые в результате молитвенных практик, посредством наблюдения за небесными светилами (а также птицами, молниями, животными, внутренностями; шумами), под влиянием сакральных внутренних или внешних помещений; в) ощущения и реакции воспринимающих [людей], т. е. (внутренние) эмоции и их выражение в жестах, ужимках, в производстве (установлении) знаков, символических действий, рассказов (мифов) и произведениях искусства»[13].

Подход эстетики религии, как следует из приведённых цитат, применяет очень широкое понятие медиа, в которое входит помимо различных видов «знаков» также *человеческое тело*. Здесь возможно имеет место известная эпистемологическая проблема: уменьшение необходимой дистанции между исследователем и объектом исследования, что может привести в результате к невыполнению требования интерсубъективности, а, стало быть, и научности данного подхода. Иными словами, здесь вновь может иметь место проблема, от которой теоретическое религиоведение всеми силами дистанцировалось в процессе отмежевания от феноменологической парадигмы, а именно от излишнего субъективизма и требования эмпатического погружения в предмет своего исследования[14].

С другой стороны, эстетика религии стремится всеми силами преодолеть недостатки классической феноменологии религии и даже стать её последовательницей, сохранив или модифицировав при этом феноменологические вопросы при полном или частичном отвержении её методологии. Швейцарский религиовед Юрген Мон сформулировал задачу эстетики религии как смену парадигмы в религиоведении в четырёх пунктах. 1) Религиоведение не должно понимать религию как интеллектуальную, ориентированную на теологическую рефлексию систему мысли или вероучительных положений, а как систему процессов восприятия и знаковой коммуникации. 2) Религиоведение должно стремиться к изучению религии не в статике, а в динамике, т. е. ставить в центр рассмотрения временность и историческую обусловленность религиозных смысловых систем. 3) Религиоведение должно развиваться не изолированно, а стремиться к междисплинарным альянсам с культурологическими подходами семиотики, теории медиа, антропологии восприятия, эстетики и искусствоведения. 4) Отправной точкой такого религиоведения должны быть не самоманифестации священного, а эстетические (т. е. ориентированные на восприятие) конструкции священного в его различных проявлениях (т. е. не только в его благообразных, но и в его чудовищных, безобразных, дьявольских и т. п. формах)[15].

Религиоведение как эстетика религии призвано, таким образом, концентрироваться на производстве и рецепции чувственных знаков в процессах религиозно оформленного восприятия. Например, на процессах транслирования информации о священном и самом различении сфер сакрального и профанного, то есть на знаках транслирующих религиозное содержание; – иными словами, на различных видах медийной репрезентации религиозного. Такое религиоведение

должно исходить из факта чувственной, телесной обусловленности воспринимающего субъекта и обращать большее внимание на особенности религиозной образности и символизации в процессах коммуникации между актерами религиозного поля, генерирующими и реципирующими религиозные смысловые структуры.

Согласно основным положениям этого нового религиоведческого подхода, сформулированным Юргеном Моном в его программной статье 2004 года, эстетика религии: 1) имеет в качестве своего объекта сферу медийной репрезентации религии, то есть исследует религию как процесс производства и рецепции религиозных ориентаций, который через процессы религиозной социализации определяет структуры восприятия и интерпретации действительности; 2) исходит из понятия эстетики как науки о чувственном восприятии и опирается на «антропологию чувств» как основание для описания человеческой культуры. Религия понимается при этом как эстетически оформленный и исторически обусловленный коммуникативный процесс; 3) понимает термин «эстетика» не как учение о прекрасном и рассматривает тему «искусство и религия» лишь как одну из возможных тем. Эстетика религии не является реконструкцией различных религиозных эстетик, а претендует на роль программы фундаментальных исследований различных религий как семиотических систем, т. е. процессуальных медийно оформленных структур религиозных ориентаций[16].

Эстетика религии формирует, таким образом, методологически контролируемую область сравнительного изучения религий, которая исходит не из эссенциалистских или функциональных определений религии, а из чувственно-обусловленной рецепции религиозной информации человеческим телом как актёром в многоплановом поле современной и исторической религиозности. Такая постановка вопроса и смена акцентов, при дальнейшей теоретической разработке может в будущем, как это утверждает Юрген Мон, привести к созданию новой религиоведческой парадигмы, ориентированной на анализ медийной конструкции религиозного сообщения, которая смогла бы претендовать на интегрирующую роль в ряду прочих религиоведческих дисциплин, – роль, которая в прошлом, как известно, принадлежала феноменологии религии. Это даёт право некоторым немецким религиоведам уже сегодня говорить о возможности писать историю религии как историю медиа[17].

Интерес к медийному измерению религии в современном западном религиоведении на сегодняшний день очень широк. Регулярно проводятся конференции, затрагивающие различные аспекты данной тематики, выпускаются тематические научные журналы[18]. При этом эстетика религии как религиоведческая субдисциплина, пришедшая на смену феноменологической парадигме в религиоведении, разрабатывается почти исключительно немецкими учёными. В 2007 году при немецкой ассоциации религиоведов (DVRW)[19] для этого была создана специальная рабочая группа под названием «Religionsästhetik»[20], которая с тех пор стимулирует развитие исследований в этой области, главным образом посредством проводимых ею регулярных мероприятий, рабочих встреч и конференций[21]. Интересы объединившихся в эту группу учёных весьма различны, столь же разнообразна и широка тематика исследований[22]. При этом термин «эстетика религии» существует в двух плоскостях и употребляется в узком и широком смысле. В узком значении термина эстетика религии сосредоточена на *системе восприятия и органах чувств* человеческого тела; она исследует их использование, функции, активность или неактивность в религиозной практике, а также занимаемое ими в ней место, черпая свой исследовательский материал как в естественном, так и в медийно-опосредованном бытовании различных религиозных традиций.

В расширительном же значении термин эстетика религии употребляется как своего рода зонтичное понятие и распространяется на такие направления и предметные области религиоведения и смежных с ним дисциплин как: *семиотика религии* (символы и знаки как когнитивная основа коммуникации в развитых религиозных системах), *performance studies*[23], *театроведение* (культ и ритуал); *религиозные эстетики*, *теория искусства*, *теория музыки* (исторические и современные формы художественного самовыражения религиозных традиций и представителей религиозного искусства, музыки и литературы); *material religion*, *визуальная культура*,

cultural studies (материальная культура религий в том виде, в котором она выражается в литургико-ритуальном контексте и религиозной повседневности с её культовыми принадлежностями, девоционалиями, убранством помещений и украшениями), *психология религии*, *когнитивистика*/*неврология*, *эмические эстетики*, *культурная антропология* (стимулирование ощущений и настроений чувственно воспринимаемыми предметами)[24].

Столь широкое предметное поле эстетики религии, а также её пристальное внимание к художественным артефактам побудило Юргена Мона к новым попыткам кодификации этого термина, которое в частности коснулось и его орфографии. Вместо *эстетики* Мон предлагает использовать термин *аистетика*, который фонетически точно передаёт греческое αἴσθησις – *восприятие*. Сфера интересов *аистетики религии* в его понимании отличается от *эстетики религии* в том, что первая охватывает в отличие от последней все *процессы восприятия*, а не только те, которые связаны с искусством и феноменом прекрасного. Согласно Мону, *аистетика религии* прежде всего призвана показать то, как воспроизводятся религиозные системы знаков, и исходит из того, что знаки создаются для их *восприятия* в коммуникативном пространстве, т. е. для передачи сообщений, и привносятся в процесс коммуникации для того, чтобы убеждать его участников, быть принятыми и в итоге перенятыми ими[25].

Религия в понимании Юргена Мона суть «*сообщённая религия*»[26]. Знаки, используемые в религиозной коммуникации, необходимо использовать для религиоведческой реконструкции религиозных знаковых систем, не забывая при этом о том, что основой и условием их существования является процесс человеческого восприятия[27]. Религиозные знаковые системы являются мировоззрениями, предлагающими своим адептам (единственно) истинные ориентиры, которые в своей совокупности образуют некою абсолютную систему координат.

Такая трактовка религии, близкая к герменевтическим подходам Жака Варденбурга и Гевина Флада, а также положениям дискурсивного религиоведения[28], разделяется сегодня многими учёными, работающими в русле культурологически ориентированного религиоведения. Совершенно закономерным представляется поэтому предложение Аннетте Вилке рассматривать эстетику религии в частности и религиоведение в целом как герменевтику культуры[29]. Как и каким образом выработанные различными религиозными традициями на протяжении их истории формы визуального, аудиального, кинетического, тактильного, вкусового и т. п. кодирования религиозной информации воздействуют на своих адептов; как и в какой мере задействованы или блокированы те или иные органы чувств верующих; каким образом сформировано религиозное *пространство восприятия* в различных религиозных культурах в истории и современности – всё это есть сфера интересов эстетики, или, в терминологии Юргена Мона, аистетики религии. Этой обширной теме посвящена вышедшая в 2015 году под редакцией Лусиа Траут и Аннетте Вилке коллективная монография «Религия – воображение – эстетика: миры представлений и чувств в религии и культуре»[30].

Эстетика чувственного восприятия долгое время была и в известной мере всё ещё остаётся недостаточно разработанной сферой современного религиоведения. Это, по меньшей мере, странно, ибо мир человеческой фантазии и воображения, пожалуй, с наибольшей силой проявился именно в религиозном и мифологическом творчестве человека. Учёным хорошо известны тексты самых разнообразных религиозных традиций, изучены их ритуалы, собраны коллекции духовной музыки, живописи, скульптуры и пр. Однако то, как те или иные визуальные, аудиальные, ольфакторные и пр. раздражители влияют на человеческое восприятие, долгое время оставалось за пределами религиоведческих исследований. Религиоведение, которое стремится адекватно описать и осмыслить данные процессы, пересекается здесь с культурологией, этнологией и культурной антропологией, и оно неизбежно вынуждено обращаться к культурологическим методикам, заимствуя понятийный аппарат и подходы из разных областей *cultural studies*. *Тело, пространство, взгляд, норма, власть, перформанс* и т. п. – термины и темы, постепенно набирающие популярность и в религиоведческом дискурсе.

Особенно продуктивной представляется постановка вопроса о том, как в религиозных знаковых системах продуцируется и реципируется специфическое *пространство восприятия*[31], реальное место или воображаемая область, в которую через работу органов чувств и/или фантазии погружается сознание верующего. С одной стороны, это пространство является результатом его оформления религиозными знаковыми системами и протекающими через их посредство коммуникативными процессами. В этом смысле оно является предметом восприятия верующего. С другой стороны, участники религиозной коммуникации вступают в неё, будучи преформированными собственными топографическими представлениями. Эти два вида пространств восприятия можно условно обозначить как продуктивную и рецептивную стороны коммуникативных процессов. При этом каждый коммуникативный процесс протекает во времени и в определённых условиях, которые необходимо учитывать при религиоведческой реконструкции. С точки зрения культурологически ориентированных подходов в религиоведении, одним из которых, безусловно, является эстетика религии, для адекватной реконструкции религиозных знаковых систем недостаточно лишь анализа системы вероучительных положений, – необходимо учесть, *кто* демонстрирует, *что*, в каком, как и чем конкретно обусловленном контексте, т. е. *где*, *как* и *когда*, происходит транслирование религиозного сообщения. Голос, визуальный ряд, время и место действия могут играть важную роль для успешного восприятия сообщения реципиентом.

Для этого пространство, преимущественно предназначенное для религиозной коммуникации, может быть соответствующим образом оформлено. Существенную роль при этом играет то, что при передаче религиозного сообщения продуктивная и рецептивная стороны пространства восприятия могут, а для успеха религиозной коммуникации и должны, взаимопересекаться. Иными словами на обыденные, т. е. религиозно нейтральные топографические представления воспринимающего может накладываться религиозный контент.

Так, например, алтарь христианского храма ориентирован на восток, поскольку там по преданию был расположен рай. Алтарная часть отделена от основного помещения храма границей иконостаса с райскими вратами. Через них должен войти в этот мир Христос, царь славы, поэтому другое название этих врат – царские. Западная стена храма нередко расписана сценами страшного суда. Пространство восприятия делится, таким образом, надвое: на востоке – добро, на западе – зло, а участник религиозной коммуникации, реципиент сообщения, т. е. прихожанин, располагается во время богослужения лицом к востоку, а спиной к западу, обозначая этим своё устремление к Богу и отвержение мира греха. Такое преформирование пространства восприятия верующего призвано служить целям религиозной коммуникации, что с точки зрения эстетики религии не должно ускользнуть от внимания исследователя, наблюдающего за этим процессом, и должно быть использовано им при религиоведческой реконструкции, т. е. корректном описании религиозных знаковых систем[32].

Библиографический список

1. Cancik H., Mohr H. Religionsästhetik / In: Cancik H., Gladigow B., Laubscher M. (Hg.). Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe: Systematischer Teil. Alphabetischer Teil: Aberglaube – Antisemitismus. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer, 1988. – S. 121–156.
2. Mohn J. Von der Religionsphänomenologie zur Religionsästhetik: Neue Wege systematischer Religionswissenschaft // MThZ (Themenheft: Ästhetik – Religion – Kunst). – 55, Nr. 4 (2004). – S. 300–309.
3. Mohn J. Religionsaisthetik: Religion(en) als Wahrnehmungsräume / In: Michael Stausberg (Hg.) Religionswissenschaft. – Berlin/Boston: De Gruyter, 2012.
4. Traut L., Wilke A. (Hg.). Religion – Imagination – Ästhetik: Vorstellungs- und Sinneswelten in Religion und Kultur. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ, тема «Концептуализация религиозности в академическом философском религиоведении: социально-философские, историко-культурологические и социологические аспекты»), проект №13-03-00532а.

[1] Ср., напр., Berger P.L. The desecularization of the world: a global overview // Berger P.L. (Hg.). The desecularization of the world: resurgent religions and world politics. Wachington, D.C., 1999. P. 1–18.
[2] Pollack D. Wiederkehr der Religion oder Säkularisierung: Zum religiösen Wandel in Deutschland // Zur Debatte. 36, № 2 (2006). S. 4–5; Pollack D. Säkularisierung – Konzept und empirische Befunde // Kippenberg H.G. / Rüpke J., Stuckrad K.v. (Hg.). Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus. Stuttgart, 2009. S. 61–86.
[3] Luckmann T. Die unsichtbare Religion. Frankfurt am Main, 1991.
[4] Knoblauch H. Populäre Religion: auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft. Frankfurt, M. [u.a.], 2009; Böhm N. Sakrales Sehen: Strategien der Sakralisierung im Kino der Jahrtausendwende. Bielefeld, 2009; Pezzoli-Olgiati D. Film und Religion. Blick auf Kommunikationssysteme und ihre vielfältigen Wechselwirkungen // Nehring, Andreas / Valentin Joachim (Hg.). Religious Turns – Turning Religions: Veränderte kulturelle Diskurse – neue religiöse Wissensformen. Stuttgart, 2008. S. 45–66.
[5] Riesebrodt M. Zur Politisierung von Religion: Überlegungen ain Beispiel fundamentalistischer Bewegungen // Kallscheuer, Otto (Hg.): Das Europa der Religionen: ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus. Frankfurt am Main, 1996. S. 247–275; Riesebrodt M. Die Rückkehr der Religionen: Fundamentalismus und der Kampf der Kulturen. München, 2000; Casanova J. Public religions in the modern world. Chicago [u.a.], 1994; Casanova J. Europas Angst vor der Religion. Berlin, 2009.
[6] Martin D. On Secularization: Towards a Revised General Theory. Aldershot, Burlington, 2005.
[7] Stark R, Iannaccone L.R. A Supply-Side Reinterpretation of the 'Secularization' of Europe // Scientific Study of Religion. 33. Nr. 3 (1994). P. 230–252.
[8] Visible Religion. Annual for Religious Iconography. Vol. I–VII, Leiden 1982, 1983, 1984, 1986, 1988, 1990.
[9] Uehlinger C. Visible Religion und die Sichtbarkeit von Religion(en): Voraussetzungen, Anknüpfungsprobleme, Wiederaufnahme eines religionswissenschaftlichen Forschungsprogramms // Berliner theologische Zeitschrift (BThZ). 23. Nr. 2 (2006). S. 165–184.
[10] Hubert C. et al. (Hg.): Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, in 5 Bänden. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, 1988–2001.
[11] Cancik H, Mohr H. Religionsästhetik // Cancik H., Gladigow B., Laubscher M. (Hg.): Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe: Systematischer Teil. Alphabetischer Teil: Aberglaube – Antisemitismus. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, 1988. S. 121–156. S. 121.
[12] Cancik H, Mohr H. Religionsästhetik // Cancik H., Gladigow B., Laubscher M. (Hg.): Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe: Systematischer Teil. Alphabetischer Teil: Aberglaube – Antisemitismus. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, 1988. S. 121–156. S. 152.
[13] Cancik H, Mohr H. Religionsästhetik // Cancik H., Gladigow B., Laubscher M. (Hg.): Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe: Systematischer Teil. Alphabetischer Teil: Aberglaube – Antisemitismus. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, 1988. S. 121–156. S. 121–122. [Курсив мой В.Ж.].
[14] Критику феноменологии религии см., напр., в Michaels A., Pezzoli-Olgiati D., Stolz F. (Hg.). Noch eine Chance für die Religionsphänomenologie? Bern [u.a.], 2001; Cox J.L. A guide to the phenomenology of religion: key figures, formative influences and subsequent debates. London, New York, 2006; Flood G. Beyond phenomenology: rethinking the study of religion. London, New York, 1999.
[15] Mohn J. Von der Religionsphänomenologie zur Religionsästhetik: Neue Wege systematischer Religionswissenschaft // MThZ (Themenheft: Ästhetik – Religion – Kunst). 55. Nr. 4 (2004). 300–309. S. 304.
[16] Mohn J. Von der Religionsphänomenologie zur Religionsästhetik: Neue Wege systematischer Religionswissenschaft // MThZ (Themenheft: Ästhetik – Religion – Kunst). 55. Nr. 4 (2004). 300–309.
[17] Bräunlein P. Religionsgeschichte als Mediengeschichte: Eine Skizze // MThZ (Themenheft: Ästhetik – Religion – Kunst). 55. Nr. 4 (2004). 325–329.
[18] Напр., Material Religion. The Journal of Objects, Art and Belief / ed. by David Goa, David Morgan, Crispin Paine, S. Brent Plate. Oxford: Berg Publishers.
[19] Deutsche Vereinigung für Religionswissenschaft.
[20] http://www.dvrw.uni-hannover.de/rae.html.
[21] http://www.religionsaesthetik.de/tagungen.
[22] См., напр., список литературы вопроса, представленный на сайте рабочей группы «эстетика религии»: http://www.religionsaesthetik.de/literatur.
[23] В русском языке, как и во многих европейских языках, зачастую отсутствует устоявшийся перевод названий некоторых относительно новых дисциплин или исследовательских направлений, возникших и развивающихся преимущественно в странах Северной Америки; в таком случае их принято давать без перевода (ср., напр., http://www.tdv.uni-bremen.de). Следуя этой практике, некоторые понятия, например, такие как performance studies или material religion, в этой статье оставлены на языке оригинала. Как правило, у читателя не возникает затруднений с интуитивным пониманием того, что подразумевается под такими терминами, автору же позволяет избежать неточностей, неизбежно возникающих при переводе. Так, например, переводить дисциплину cultural studies как культурологию было бы некорректно, а передача её русским неологизмом-калькой «культуральные исследования» способна, пожалуй, ввести в ещё большие заблуждения.
[24] http://www.dvrw.uni-hannover.de/rae.html.
[25] Mohn J. Religionsaisthetik: Religion(en) als Wahrnehmungsräume // Michael Stausberg (Hg.) Religionswissenschaft. Berlin/Boston, 2012. S. 329–342. S. 332.
[2]

[26] Mohn J. Religionsaisthetik: Religion(en) als Wahrnehmungsräume // Michael Stausberg (Hg.) Religionswissenschaft. Berlin/Boston, 2012. S. 329–342. S. 331. [Курсив мой В.Ж.]. На языке оригинала «сообщённая религия» звучит как die «kommunizierte Religion» – «коммуницированная религия».
[27] Mohn J. Religionsaisthetik: Religion(en) als Wahrnehmungsräume // Michael Stausberg (Hg.) Religionswissenschaft. Berlin/Boston, 2012. S. 329–342. S. 333.
[28] Ср. Жданов В.В. Герменевтика религии и современное религиоведение: подходы к религиоведческой герменевтике культуры // Религиоведение. 2014. № 1. С. 123–139 и Zhdanov V. Zwischen Religionsphänomenologie und Kulturhermeneutik: Eine methodenkritische Reflexion // Franke E., Maske V. (Hg.): Religionswissenschaft zwischen Sozialwissenschaften, Geschichtswissenschaften und Kognitionsforschung: Ein Autoren-Workshop mit Hubert Seiwert. Marburg, 2014. S. 99–118.
[29] Wilke A. Text, Klang und Ritual. Plädoyer für Religionswissenschaft als Kulturhermeneutik // Stausberg Michael (Hg.): Religionswissenschaft. Berlin, 2012. 407–420. О герменевтике культуры и религиоведении см. помимо указанных в предыдущей сноске работ, также: Zhdanov V. Ansätze zu einer religionswissenschaftlichen Kulturhermeneutik // Ernst Christoph, Sparn Walter, Wagner, Hedwig (Hg.): Kulturhermeneutik: interdisziplinäre Beiträge zum Umgang mit kultureller Differenz. München, 2008. S. 473–487.
[30] Traut L., Wilke A. (Hg.). Religion – Imagination – Ästhetik: Vorstellungs- und Sinneswelten in Religion und Kultur. Göttingen, 2015.
[31] Mohn J. Religionsaisthetik: Religion(en) als Wahrnehmungsräume // Michael Stausberg (Hg.) Religionswissenschaft. Berlin/Boston, 2012. S. 329–342.
[32] В качестве другой иллюстрации сферы приложения эстетики религии и понятия религиозного пространства восприятия можно воспользоваться образом бхавачакры – колеса бытия или колеса сансары, которая представляет собой, согласно трактовке Юргена Мона, «материализацию буддийской знаковой системы» и может способствовать формированию структур восприятия практикующего буддиста через процесс медитации. Mohn J. Religionsaisthetik: Religion(en) als Wahrnehmungsräume // Michael Stausberg (Hg.) Religionswissenschaft. Berlin/Boston, 2012. S.. 338–340.

References

1. Berger P.L. The Desecularization of the World: A Global Overview. The Desecularization of the World: Resurgent Religions and World Politics. Wachington, D.C., 1999, pp. 1–18.
2. Pollack D. Debates [Zur Debatte]. 36, no. 2 (2006), pp. 4–5.
3. Pollack D. European Religious History. A Multiple Pluralism [Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus]. Stuttgart, 2009, pp. 61–86.
4. Luckmann T. The Invisible Religion [Die unsichtbare Religion]. Frankfurt am Main, 1991.
5. Knoblauch H. Popular Religion: On the Way to a Spiritual Society [Populäre Religion: auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft]. Frankfurt, M. [u.a.], 2009.
6. Böhm N. Sacred Seeing: Strategies of Sacralization in Cinema of the New Millennium [Sakrales Sehen: Strategien der Sakralisierung im Kino der Jahrtausendwende]. Bielefeld, 2009.
7. Pezzoli-Olgiati D. Changing Cultural Discourses – New Religious Forms of Knowledge [Religious Turns – Turning Religions: Veränderte kulturelle Diskurse – neue religiöse Wissensformen]. Stuttgart, 2008, pp. 45–66.
8. Riesebrodt M. The Europe of Religions: A Continent Between Secularism and Fundamentalism [Das Europa der Religionen: ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus]. Frankfurt am Main, 1996, pp. 247–275.
9. Riesebrodt M. The Return of Religion: Fundamentalism and the Clash of Civilizations [Die Rückkehr der Religionen: Fundamentalismus und der Kampf der Kulturen]. München, 2000.
10. Casanova J. Public religions in the modern world. Chicago [u.a.], 1994.
11. Casanova J. European Fear of Religion [Europas Angst vor der Religion]. Berlin, 2009.
12. Martin D. On Secularization: Towards a Revised General Theory. Aldershot, Burlington, 2005.
13. Stark R., Iannaccone L.R. A Supply-Side Reinterpretation of the 'Secularization' of Europe. Scientific Study of Religion. 33, no. 3 (1994), pp. 230–252.
14. Visible Religion. Annual for Religious Iconography. Vol. I–VII, Leiden, 1982.
15. Visible Religion. Annual for Religious Iconography. Vol. I–VII, Leiden, 1983.
16. Visible Religion. Annual for Religious Iconography. Vol. I–VII, Leiden, 1984.
17. Visible Religion. Annual for Religious Iconography. Vol. I–VII, Leiden, 1986.
18. Visible Religion. Annual for Religious Iconography. Vol. I–VII, Leiden, 1988.
19. Visible Religion. Annual for Religious Iconography. Vol. I–VII, Leiden, 1990.
20. Uehlinger C. Berlin Theological Journal [Berliner theologische Zeitschrift (BThZ)]. 23, no 2 (2006), pp. 165–184.
21. Hubert Cancik et al. (Hg.): Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe. In 5 Bänden [Study of Religion Guide: Basic Concepts. In 5 volumes]. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, 1988–2001.
22. Cancik H., Mohr H. Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe. In 5 Bänden [Study of Religion Guide: Basic Concepts. In 5 volumes]. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, 1988, p. 121.
23. Cancik H., Mohr H. Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe. In 5 Bänden [Study of Religion Guide: Basic Concepts. In 5 volumes]. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, 1988, p. 152.
24. Cancik H., Mohr H. Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe. In 5 Bänden [Study of Religion Guide: Basic Concepts. In 5 volumes]. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, 1988, pp. 121–122.
25. Michaels A., Pezzoli-Olgiati D., Stolz F. (Hg.). Another Opportunity for the Phenomenology of Religion? [Noch eine Chance für die Religionsphänomenologie?]. Bern [u.a.], 2001.

26. Cox J.L. A Guide to the Phenomenology of Religion: Key Figures, Formative Influences and Subsequent Debates. London, New York, 2006.
27. Flood G. Beyond Phenomenology: Rethinking the Study of Religion. London, New York, 1999.
28. Mohn J. Munich Theological Journal (Special Issue: Aesthetics – Religion – Arts) [Münchener theologische Zeitschrift. (Themenheft: Ästhetik – Religion – Kunst)]. 55, no. 4 (2004), p. 304.
29. Mohn J. Munich Theological Journal (Special Issue: Aesthetics – Religion – Arts) [Münchener theologische Zeitschrift. (Themenheft: Ästhetik – Religion – Kunst)]. 55, no. 4 (2004), pp. 300–309.
30. Bräunlein P. Munich Theological Journal (Special Issue: Aesthetics – Religion – Arts) [Münchener theologische Zeitschrift. (Themenheft: Ästhetik – Religion – Kunst)]. 55, no. 4 (2004), pp. 325–329.
31. Material Religion. The Journal of Objects, Art and Belief. Oxford.
32. Mohn J. Study of Religion [Religionswissenschaft]. Berlin/Boston, 2012, p. 332.
33. Mohn J. Study of Religion [Religionswissenschaft]. Berlin/Boston, 2012, p. 331.
34. Mohn J. Study of Religion [Religionswissenschaft]. Berlin/Boston, 2012, p. 333.
35. Zhdanov V.V. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2014, no. 1, pp. 123–139.
36. Zhdanov V. Study of Religion Between Social Sciences, Historical Sciences and Cognitive Science: Authors' Workshop with Hubert Seiwert [Religionswissenschaft zwischen Sozialwissenschaften, Geschichtswissenschaften und Kognitionsforschung: Ein Autoren-Workshop mit Hubert Seiwert]. Marburg, 2014, pp. 99–118.
37. Wilke A. Study of Religion [Religionswissenschaft]. Berlin, 2012, pp. 407–420.
38. Zhdanov V. Cultural Hermeneutics: Interdisciplinary Contributions to Cultural Difference [Kulturhermeneutik: interdisziplinäre Beiträge zum Umgang mit kultureller Differenz]. München, 2008, pp. 473–487.
39. Traut L., Wilke A. (Hg.). Religion – Imagination – Aesthetics: Perceptions and Sensory Worlds in Religion and Culture [Religion – Imagination – Ästhetik: Vorstellungs- und Sinneswelten in Religion und Kultur]. Göttingen, 2015.
40. Mohn J. Study of Religion [Religionswissenschaft]. Berlin/Boston, 2012.
41. Study of Religion [Religionswissenschaft]. Berlin/Boston, 2012, pp. 338–340.

Пивоваров Д.В.

О проблеме истины в гносеологии религии

Д.В. Пивоваров

Аннотация. Обсуждаются вопросы, что есть религиозная истина, в какой степени познаваема абсолютная реальность. Описывается взаимосвязь истинности с такими свойствами знания, как операциональность, ценность, эффективность. Автор вводит в гносеологию религии следующие новые понятия: 1) отчуждающее познание (типичное, прежде всего, для естествознания) и осваивающее познание (характерное для религиозного мироотношения); 2) эпистемическая истина естествознания и экзистенциальная истина религии.

Ключевые слова: истина, опосредованное знание, операциональный подход в гносеологии религии, неверифицируемый образ, отчуждающее научное познание и осваивающее религиозное познание, эпистемическая истина в естествознании и экзистенциальная истина в религии

1. Что есть истина и возможно ли истинноерелигиозное знание?

Начнём рассуждение с напоминания о неустранимой многозначности термина «истина», о многообразии дефиниций истины в религиозных и философских учениях, а также об альтернативных решениях проблемы познаваемости Абсолюта и связи с ним человека. Проблема истины – центральный вопрос любой гносеологии, в том числе гносеологии религии, изучающей особенности познания человеком своей сакральной связи с Абсолютом. Познаваема ли абсолютная реальность в принципе? Возможно ли истинное религиозное знание? Если homo sapiens всё же в какой-то мере способен познавать абсолютное и свою связь с ним, то какими способами и средствами? С этих вопросов начинается философская теория религиозного познания. Научный разум предполагает, что самую главную истину нашим потомкам ещё предстоит открыть в неопределённом будущем, тогда как религиозный разум убеждён, что безусловная истина уже дана человечеству. Но что есть истина?

Древнееврейское *amen* означает: противоположное лжи или неправде; надёжность, доверие, верность. Древнегреческое ἀλήφεια (алетейя) переводят как: истинное; открытое и честное; подлинная реальность; реальный предмет, а не его копия. Переводы латинского *verus*: истинный; правдивый; *a veritas* – истина. В индуизме, буддизме, даосизме истина трактуется как спасительное знание: слово Учителя, указывающее верный путь к спасению; преодоление иллюзии в пользу подлинного образа действительности; путь восстановления мировой гармонии (например, через почитание традиций в конфуцианстве, законов Империи в легизме и др.). В монотеистических вероучениях истина определяется как соответствие некоторого высказывания божественному откровению. Так, в иудаизме и исламе истина – это спасительный Закон, верность заповедям Бога, переданным людям через Моисея или Мухаммада. Для христиан истина есть не некая универсальная абстракция, а живая и спасительная личность Иисуса Христа; знание Бога – это не «копирование» Бога в его самобытии, а образ данной всем тварям благодати Божьей. Религиозная истина есть правда, понимаемая как бытийственное соответствие нашей эмпирической жизни вероисповедным требованиям праведной жизни.

Платон в диалоге «Теэтет» говорит, что можно владеть истиной, не владея рациональным знанием. Не будучи познанной, истина как-то присутствует в мышлении. Но знание невозможно без логоса, без разумно-словесного отчёта. Предельные истины должны быть истинами осознаваемыми и обозначенными именами.

Изречённые мысли, по Платону, неполны и лживы, а высшие истины о бытии невыразимы. Тем не менее бытие нельзя не мыслить, даже если оно непостижимо. По Декарту, ясные истины – от Бога, по Спинозе, истина – это то, как Бог видит мир; отсюда, подлинная истина есть признак полного и точного знания. Б. Рассел пишет, что «…понятие "истинный" шире, чем "верифицируемый" и фактически не может быть определено в терминах верифицируемости»[1].

Антипод истины, правды и честности – ложь. В философских и религиозных текстах ложь и лукавство отличают от ошибок и заблуждений и определяют их как намеренное искажение сути дела. С религиозной точки зрения, ложь есть грех, моральное зло, тщетная попытка обмануть Бога. Лгущий прежде всего наносит вред самому себе, поскольку портит свои отношения с Богом. «Отцом лжи» христиане считают самого отъявленного лжеца – дьявола, искушающего людей и побуждающего лгать тех, кто слаб духом. Ж. Бодрийяр показал, что современная цивилизация наполнена симулякрами – лукавыми подделками лжи под истину, безобразия под красоту.

Различают три основных толкования истины как соответствия знания действительности: 1) *эссенциалистская доктрина* опирается на принцип соответствия предметов их нематериальным оригиналам – трансцендентным идеям (Платон) или имманентным сущностям (Гегель); 2) *теория корреспонденции* исходит из принципа соответствия знания материальному миру (Аристотель); 3) *теория когеренции* основывается на принципе соответствия знания какой-либо форме человеческого сознания:

– врождённым когнитивным структурам (Р. Декарт);
– ощущениям (Д. Юм).
– априорным формам мышления (И. Кант);
– целевым установкам личности (У. Джемс);
– конвенциям социальных групп (А. Пуанкаре);
– самоочевидности интуиции (А. Бергсон).

Вместе с тем, любая «теория соответствия» спотыкается о вопрос «соответствие чему?», то есть не может точно эксплицировать тот объект, которому знание предположительно ставят в соответствие. Какому объекту соответствует, например, утверждение «У меня болит рука»? Ведь боль субъективна, не регистрируется приборами, а актёр умеет вполне правдоподобно имитировать её на сцене. У религии иной объект, чем у естествознания. Как справедливо отмечает Д.А.Цыплакова, в отличие от равнодушных истин науки, религиозные истины говорят о добре и красоте, нравственной правде[2].

В XX веке в западноевропейской философии усиливается иррационализм в истолковании понятия истины. Экзистенциализм противопоставляет объективной истине представление о личной истине как интуитивной явленности индивиду подлинного бытия. Ж.-П. Сартр усматривает сущность истины в свободе. Ж. Маритен и Н. Гартман объявляют истину особым идеальным объектом в составе трансцендентного бытия. Теоретики постмодернизма говорят о познании как процессе вечной и неудачной «погони» за истиной. По мнению М. Хайдеггера, чтобы узнать истину, её нужно вывести из потаённости при помощи техники; причём сама техника предстаёт видом истинствования. В неклассической философии истине уже не приписывается свойство объективности; её отождествляют либо со специфическими состояниями души (С. Кьеркегор), либо с ценностью (Г. Риккерт), либо с языковой интерпретацией (Г.-Г. Гадамер).

Предложено множество альтернативных решений проблемы религиозной истины. В языческой древности возникло учение о полной познаваемости богов человеческим умом, поскольку язычник думал о богах так же, как о самом себе в разных ситуациях собственной жизни. Гностики и пантеисты придерживаются воззрения о совершенной постижимости Божества специально обученными верующими. А вот религиозные агностики считают, что бытие Божества непостижимо, поскольку оно безмерно возвышается над всем видимым миром и человеческим разумом. Религиозный скептицизм менее категоричен – скептики высказывают всего лишьсомнение в познаваемости Божества.

Между крайностями наивного гносеологического оптимизма, агностицизма и скептицизма располагаются умеренные доктрины частичного богопознания,

адепты которых утверждают, что, когда люди пристально изучают мир, то они способны своим разумом познавать Бога, однако лишь в некоторой степени. По мнению сторонников «витгенштейнианского фидеизма» (Д.З. Филлипс, Н. Малколм, К. Нильсен и др.), осмысленность религиозных высказываний зиждется не на неких «свидетельствах» или «доказательствах», а на религиозных практиках; например, смысл суждения «Бог есть» синонимичен практике поиска людьми вечной любви.

На наш взгляд, во всех вариантах гносеологии религии отсутствует строгое и убедительное обоснование выбора среди массы конкурирующих определений наиболее точных дефиниций понятий религиозной истины и научной истины.

2. Многообразие атрибутов знания: сопряжение религиозной истины с иными свойствами религиозного знания

В гносеологии принято противопоставлять два полярных вида знания: 1) непосредственное знание (прямое, необразное, интуитивное, молчаливое, невыразимое в понятиях и знаках); 2) опосредованное знание (косвенное, картинно-образное, рациональное, вербализованное). Далее речь пойдёт только о втором виде знания, который в большей мере, чем первый вид, поддаётся философскому анализу. Под «опосредованным знанием» мы (вслед за Аристотелем и Гегелем, а также П.В. Копниным, М.Н. Руткевичем, В.П. Вединым и др.) понимаем специфический идеальный образ, представляющий собой относительно непротиворечивое единство чувств и разума, заключённый в языковую оболочку и соотнесённый с соответствующим объектом. Знание бывает относительно истинным, относительно ложным и крайне редко – абсолютно истинным. Опосредованное религиозное знание есть такой сакрализованный идеальный образ абсолютной реальности и связи с ней человека, который является продуктом взаимного отражения и гармонического синтеза эмоционально-чувственной и рациональной сторон религиозного познания. Этот образ вербализован при помощи религиозных терминов и символов, метафор, слов обыденного языка, культовых жестов. Наконец, этот религиозно-знаниевый образ непременно наделён свойством интенциональности, то есть субъективно направлен на сакрализуемый предмет, реальный либо вымышленный.

Одна из главных гносеологических проблем выражается вопросом: человеческое сознание зеркально копирует или, наоборот, творчески созидает свой объект? В гносеологии религии этот вопрос формулируется так: следует ли считать религиозные образы «зеркальными отображениями» (копиями, снимками, переводами) абсолютной реальности или же религиозное сознание само из себя порождает (придумывает) ценностные представления о безусловном бытии и о способах связи человека с Абсолютом?

По нашему мнению, теоретическое наделение опосредованного знания исключительно свойствами истинности и ложности в «чистом виде» – предельная и тощая абстракция. Кроме предикатов истинности и ложности, всякому знанию присущи: правильность и неправильность, эффективность и неэффективность, оценочность и безоценочность и др. Все они причудливо, как в ризоме, переплетены между собой, так или иначе влияют друг на друга, и друг без друга не существуют. По Гегелю, к основным моментам знания как идеальной формы бытия следует также отнести: 1) положенность объекта в субъект; 2) представленность объекта в субъекте; 3) признанность объекта субъектом. Все указанные признаки знания (включая свойства истинности и ложности), по-видимому, невозможно логически дедуцировать друг из друга. Поэтому их правомерно считать существенно различными и независимыми атрибутами знания; между ними нередки диалектические противоречия.

Графическая схема трёхчленного субъект-объектного отношения «субъект $S \leftrightarrow$ деятельность $D \leftrightarrow$ объект O» позволяет систематически обозревать множество аспектов знания. Проведём шесть стрелок: от S к O; от S к D; от D к O; от O к S; от O к D; от D к S. Назовём эти аспекты:

1) соответствие знания субъекта объективной действительности ($S \rightarrow O$) – это *истинность* (предметное содержание знания);

2) соответствие знания правилам деятельности субъекта ($S \rightarrow D$) – это *правильность* знания (операциональное содержание знания);

3) соответствие деятельности субъекта природе и сущности объекта ($D \rightarrow O$) – это *эффективность* самой деятельности и того знания, которое представлено в D в форме цели действия S;

4) соответствие объекта потребностям субъекта ($S \rightarrow D$), или значимость O для S, – это *ценность*, преломлённая в знании в форме оценки (оценочное содержание знания);

5) информационное снятие объекта в операциях субъекта ($O \rightarrow D$) есть начало процесса распредмечивания – по Гегелю, *положенности O* в S;

6) интериоризация операций в субъективные образы ($D \rightarrow S$) завершает репрезентирование O в S, и возникает *интенциональность*, то есть субъективное соотнесение знания с его O – по Гегелю, это *представленность* объекта в субъекте и *признанность* объекта субъектом[3].

Заметим, что религиозная рациональность существенно отличается, например, от технического или научного разума в таких аспектах, как способ связи субъекта и объекта, характер используемого языка, оценка истинности знания и др. Так, христианская теология исходит из тезиса, что Абсолют, по определению, не может быть «объектом», но всегда есть «абсолютный субъект», и что условием познания человеком своей священной связи с Богом является акт личного самораскрытия Бога внутри человека. Абсолют внутриположен верующему и познающему субъекту. Коль скоро человеческая личность – это «образ и подобие Божие», то познание человеком Бога (точнее, сакральной связи человека с Богом) есть, прежде всего, самопознание человека как опознавание внутри самого себя отпечатка (образа) Абсолюта и вступление во внутренний диалог с Богом. Из представления о принципиальной диалогичности религиозного познания следует, что его невозможно описать в духе жесткой дихотомии субъекта и объекта, но, скорее, следует говорить о диалектическом тождестве субъекта и объекта религиозного познания.

Подчеркнём, что не следует редуцировать содержание опосредованного знания к зеркальному отображению сопряженного с ним предмета-оригинала. И. Кант доказал: чтобы познавать, надо действовать, а действование преображает познаваемое; в итоге человек познает не то, что первозданно существовало, а то, что воссоздано им по схемам его понятий и творческого воображения. «В действительности в основе наших чувственных понятий – писал И. Кант, – лежат не образы предметов, а схемы <...> прежде всего благодаря схеме и сообразно ей становятся возможными образы...»[4]. Так, невозможно помыслить окружность, не проводя её мысленно. Начиная с 70-х годов XX века ряд отечественных философов (И.В. Бычко, В.А. Лекторский, Д.В. Пивоваров, В.С. Степин и др.) радикально преобразовали узкий операционализм американского физика и философа П. Бриджмена в расширенный операциональный подход в гносеологии. Они показали, что всякое развивающееся знание непременно заключает в себе в той или иной пропорции два компонента: операциональный (правильность знания) и предметный (истинность знания). Существуют дескриптивные знания с преимущественно предметной компонентой и бывают знания с операциональной доминантой (например, инструкции о проведении культовых церемоний, формально-логические алгоритмы, математическое знание).

Непосредственным содержанием и формой организации знания выступают выработанные обществом схемы материального и духовного производства. Но когда один и тот же предмет подвергается преобразованию посредством различных способов действий и в итоге субъект приближаемся к некоторому инвариантному его видению, тогда идеальный мыслеобраз начинает как-то соответствовать отображаемому предмету. Операциональность – необходимое средство достижения истинности (предметности) образа, истинность же обусловливает поиск успешных действий с предметами. Поскольку познание призвано обслуживать практику, вырабатывая план материального преобразования объекта, постольку человек стремится наполнить вновь полученное знание операциональным содержанием, оценочным по своей сути. С другой стороны, человек стремится устранить из создаваемого образа моменты, обусловленные способом действия с объектом, чтобы познать его сущность, независимую от нас. Обе эти тенденции относятся к общим закономерностям познавательного процесса[5].

В составе сложных знаний, бывает, обнаруживаются такие идеальные образы, у которых нет прямых предметно-чувственных аналогов (например, образы богов, ангелов, флюидов, мнимых чисел, абсолютной пустоты и пр.). Как они возникают? Наивный реалист зачислит их в разряд вольных или невольных заблуждений. В свете же операционального подхода удаётся более разумно объяснять происхождение такого рода якобы «ложных» образов, а именно предположить, что значительная часть неверифицируемых компонентов знания обусловлена не столько отображаемыми объектами, сколько особенностями схем действия с ними субъекта. Неверифицируемые образы могут сигнализировать как о неадекватности практики своему объекту, так и о правильности практики, о неудаче или наоборот успехе конкретного цикла познания.

Выделим три фактора, обусловливающих генезис неверифицируемых и нефальсифицируемых частей всякого знания. Первый фактор – это выбор идеализированного либо абстрактного объекта, второй – особенности способа действия с данным объектом, третий – специфика концептуального типа связи общего и отдельного, оказывающая влияние на взаимосвязь понятий, скажем, в рамках религиозного учения или научной теории.

Идеализированный либо абстрактный объект задаётся в виде некоторой связки знаков, обозначающих какое-нибудь одно из существенных свойств реального объекта. От того, какое именно свойство реального объекта положено в основу ментального объекта религиозного учения или научной теории и насколько это свойство идеализировано, во многом зависит содержание религиозного и научного знания в целом. Например, реальные объекты, как правило, мыслятся на определённом пространственно-временном фоне, а их свойства, становящиеся идеализированными или абстрактными предметами, так или иначе, видоизменяются в процессе их религиозного или научного описания в зависимости от принятой геометрии. Та или иная геометрия всегда детерминирована особенностями практического бытия человека.

Скажем, для православной иконы характерна обратная перспектива: точка схода не в глубине картинной плоскости, а в зрителе, предстоящем перед иконой. Параллельные линии не сходятся, а расширены в пространстве иконы. Отдалённые предметы не скрыты за воздушной пеленой, а, наоборот, выдвинуты на первый план. Передний и задний планы имеют не изобразительное, а смысловое значение. Обратная перспектива и сознательное нарушение привычных пропорций изображаемых фигур подчинены задаче выражения религиозной идеи изливания мира горнего в мир дольний. Аналогичный пример из области естествознания: принятие абсолютного пространства в физической теории Лоренца предполагает существование ненаблюдаемого эфира, а ненаблюдаемость сверхмалых пространственно-временных интервалов (вызванная условиями взаимодействия макроприбора с микрочастицами) в квантовой теории поля ведёт к выводу о ненаблюдаемости внутренней структуры элементарных частиц и к представлениям о не регистрируемых приборами виртуальных процессах.

Второй важный фактор, детерминирующий в знании моменты, не соответствующие содержанию познаваемого объекта, – особенность схемы действия субъекта с объектом. Операции со знаковыми комплексами в общих чертах повторяют практические операции с использованием орудий труда. К примеру, счёт произошёл из перекладывания сосчитываемых предметов, сложение или деление – из объединения или разъединения реальных предметов. Хотя схема действия имеет объективно-материальную детерминацию, она далеко не всегда совпадает по своему содержанию с отражаемым конкретным материальным объектом. Схема умственного экспериментирования с идеализированными и абстрактными объектами в общих чертах есть специфическое проявление практической технологии. Религиозные понятия (Бог, чудо, молитва и т. д.) суть, прежде всего, свёрнутые культовые действия клира и паствы с сакрализованными объектами – особыми книгами, изображениями, утварью и т. д.

С идеализированным или абстрактным объектом (равно как и с реальным) можно действовать по-разному. Например, богослов, исходя из христианской идеи грехопадения, создаёт неверифицируемый образ вселенной не как непрерывного

континуума, но как «надтреснутого» и прерывного мира. Наоборот, в классической механике к физическим величинам подходят как к имеющим непрерывный спектр собственных значений. В квантовой механике некоторые из этих величин образуют дискретный спектр собственных значений, и не все из них могут иметь одновременно определённые значения; в связи с этим возникает понятие «находиться везде и нигде», реальный смысл которого определить невозможно.

Третьим важнейшим фактором появления религиозных и научных образов, не имеющих предметно-чувственных значений, является тип связи общего и отдельного, который присущ концептуальной системе и интериоризуется из практики. Мысленное отдельное строится методом синтеза общих определений. Чтобы проникнуть в скрытую от непосредственного созерцания сущность объекта, познающий субъект изобретает мысленные звенья, связующие исходные положения доктрины или теории с опытными данными. Без промежуточных построений, не все из которых могут иметь объективно-реальный смысл, абстрактное мышление не способно отображать реальное отдельное.

Например, христианским богословам важно было доказать, что, несмотря на наличие в мире зла, Бог, сотворивший мир и управляющий универсумом, абсолютно добр. С этой целью они изобрели и встроили в учение о теодицее неверифицируемое понятие «эманация Блага», из которого логически вытекало, что зло в мире обусловлено иерархией уровней совершенства бытия. Каждый последующий уровень эманации менее совершенен, нежели предыдущий, и, отсюда, зло есть всего лишь естественный и закономерный дефицит Блага. В науке подобные случаи тоже нередки. Например, введение принципиально не регистрируемых в опыте виртуальных величин в уравнения, описывающие ядерные процессы, позволяет понять процесс превращения одной элементарной частицы в другую.

Вряд ли все неверифицируемые идеи, понятия, догматы или принципы нужно расценивать как инородные и ложные фрагменты в теле религиозного учения или научной теории. В конечном итоге неверифицируемые знания либо получают прямую или опосредованную предметную интерпретацию, либо от них всё же отказываются. Они возникают так же, как и любые другие знания, и вся их особенность, необычность состоит в том, что для них своевременно не находится подходящего предметного значения. Истинность или ложность неверифицируемых религиозных и научных образов, по-видимому, следует предварительно и объективно оценивать исходя из анализа операциональных значений этих образов.

3. Истина и правда: отчуждающее естествознание и осваивающее религиозное знание

Понятие утопической иллюзии вполне совместно с идеей реальной осуществимости. Так, в России в XX веке утопический идеал коммунизма опредметился в богатую советскую культуру. Материализоваться способно не только эпистемически-истинное знание, но также и знание субъективно-иллюзорное, содержание которого не отличается объективностью, не адекватно внешнему миру. Атеисты склонны рассматривать религию всего лишь как форму бессильного утопического заблуждения. Но разве справедливо признавать пустыми иллюзиями и заблуждениями такие материализованные воплощения веры в Абсолют, как культуры буддизма, христианства и ислама?! Любому из нас нетрудно убедиться в истинности, например, формулы буддизма, что жизнь – это страдание, а причина страданий коренится в наших непомерных желаниях. Хорошая религиозная доктрина доступна проверке опытом народных масс. О её эффективности свидетельствуют генерируемые ею культура и цивилизация. На протяжении тысячелетий миллиарды людей следовали наиболее убедительным, проверенным жизнью религиозным учениям, отказываясь от тех доктрин, которые не выдерживали испытания массовым опытом. Если бы та или иная из мировых религий обнаружила свою ложность, то она давно была бы отвергнута. Однако мировые религии живут неопределённо долго, постоянно подтверждаясь новой социальной практикой и поддерживая многообразие культурного прогресса человечества.

Стало быть, тезис атеистов о принципиальной неверифицируемости религиозных истин несостоятелен как в отношении возможности их проверки общественной

практикой, так и в отношении критерия индивидуальной интуиции. Вообще говоря, не так важно, адекватна или неадекватна исходная идея законам первозданной природы («реалистичен» ли именно такой портрет, тип мебели, фасад дома и т. п.?). Гораздо важнее способность идеи материализоваться, удовлетворять человеческие потребности, развивать социум. Косвенно судить о степени истинноститой или иной религии можно по продуктивности и эффективности культуры, выросшей на её фундаменте. В этом смысле степени истинности мировых религий и фундаментальных научных теорий вполне соизмеримы, если обращать внимание на вершины и отвлекаться от прозы этих форм общественного духа.

Там, где происходит взаимное отражение субъекта и объекта, для измерения силы творчества нужно особое понятие истины как меры соответствия реального идеальному. Например, построенный дом признаётся «истинным», когда отвечает ранее утверждённому архитектурному проекту. К процессу осваивающего познания логично применять не Стагиритову дефиницию истины как соответствия знания действительности, а Платонову – как соответствия вещи её идее. Мы предпочитаем именовать понятие истины, идущее от Платона и Гегеля, «экзистенциальной истиной» (по-русски – «правдой»).

Экзистенциальная истина есть соответствие человеческого существования потребному идеалу бытия. Критерием оправданности идей и идеалов человека служит полнота освоения жизненного пространства и степень удовлетворённости этим освоением. В знании, отображающем мир вкупе с человеческим мироотношением, не стоит с упорством наивного реалиста искать только эпистемическую истину. Понятие жизненной правды (экзистенциальной истины) применимо не столько к обозначению объективного содержания природных, социальных и психических процессов (хотя и предполагает частичное воспроизведение такого содержания в снятом виде), сколько сопряжено с уникальностью личностного переживания освоения мира, гармонией индивидуального мироотношения. Сколько людей, столько, вообще говоря, и жизненных правд. Столкновение взаимоисключающих жизненных правд может быть прекрасным и безобразным, трагичным и комичным, возвышенным или низменным.

Философия прагматизма отождествила истину со свойством идеи придавать нашей деятельности конструктивный характер, вести к практическому успеху, приносить жизненную пользу. Развенчивая претензии марксистов на обладание абсолютным критерием эпистемической истины (критерием практики), философы-прагматисты обратили философскую мысль к теме жизненной истины. Жизненная правда – синкретичный сплав снятого объективного (это роднит её с объективной истиной) и субъективно-личностного в мироотношении (это отличает её от эпистемической истины). Часто за её критерий берут сходство: доказать правду значит субъективно установить сходство между обсуждаемыми и ранее оценёнными ситуациями. Когда человек, мучительно решая свой конфликт с миром, ищет новые смысложизненные ориентиры, то он ищет для себя новую правду. Найдя её, он субъективно принимает её за универсальную эпистемическую истину, верную для всех людей, и подчас негодует, почему же другие не разделяют его жизненной позиции. Конфликт жизненных правд (как внутри индивида, так и между людьми) неизбежен. Между правдой и верой существует тесная связь (например, говорят: «Он верен своей правде»). Критерием сравнения и оценки многообразных жизненных правд является типическая жизненная правда, основанием для выделения которой служат общечеловеческие моменты мироотношения.

Мысль о любом бытии всегда содержит субъективно-антропный компонент. Материализуя свои идеи и идеалы, человек создаёт новую действительность, во многом не совпадающую и конфликтующую с миром дикой природы. Субстанцией этого нового мира выступает живая деятельность, расширенное воспроизводство и реализация идей и идеалов. Там, где эта живая деятельность прекращается, вторая природа спонтанно возвращается в состояние первозданной природы. (Разумеется, между дикой природой и миром человека есть не только различие, но и общность, иначе они бы не смогли физически сосуществовать и взаимодействовать).

С точки зрения философии операционализма, мы видим мир вовсе не таким, каков он сам по себе. Мы видим мир таким, каким хотим его видеть и понимать, а понимаем его в конечном счёте так, как умеем с ним действовать. Классический рационализм исходил из твёрдого убеждения, что: 1) мир один и един; 2) истина о нём одна и едина для всех людей; 3) научная истина универсальна, всеобща, необходима, непротиворечива, самоочевидна. Иррационализм и критический рационализм подвергли это убеждение радикальному сомнению. Если поверить христианам, что Бог способен творить любые возможные миры, а человек подобен Богу, то окружающий нас мир вовсе не один и един, и люди творят какие угодно оригинальные миры и образы-теории этих миров. Так, наука и техника искусно создают множество новых реальностей, которые подчинены особым автономным законам, придуманным учёными и инженерами. Следовательно, классическому принципу единственности, универсальности и непротиворечивости научной истины логично противополагать неклассическую концепцию плюрализма парадоксальных научных истин о возможных мирах. Учитывая плюрализм представлений об истине, целесообразно ввести в общую теорию познания два новых термина: «осваивающее познание» и «отчуждающее познание».

Осваивающее познание (*gnosis*) объединяет субъект и объект так, что познаваемое субъективируется, становится жизненно ценным для познающего человека. Причём объект может быть не только внешним (даже трансцендентным) по отношению к субъекту, но и имманентным (иногда трансцендентальным), поэтому в осваивающем познании, в свою очередь, надо выделять его внешне-трансцендентную и имманентно-трансцендентальную разновидности. Осваивающее познание есть эмоциональное, откровенное и интимное отношение человека к воспринимаемому бытию; его можно охарактеризовать как экзистенциальное притяжение субъекта к объекту в таких формах любви, как сторге, эрос, агапе, филео, мания. Осваивающее познание органически связано с аксиологией сердца, духовным фидеизмом и убеждениями, и истину можно узнать по её красоте. На заре христианства специфику осваивающего познания философы-гностики называли «гнозисом».

В осваивающем познании объект антропоморфизируется и космоунифицируется познающим субъектом. Антропоморфизм есть уподобление инобытия человеческому самобытию, наделение объекта свойствами человека. Термином «космоунификация» предлагаем обозначать умозрительное наделение всех возможных вселенных признаками только одного (нашего) универсума; при этом всякое «совершенно другое» стандартизируется и рассматривается только в рамках единой монистической точки зрения. Абсолютная реальность антропоморфизируется и космоунифицируется в процессе её религиозного освоения. Философов всегда привлекает «антропный парадокс»: мир огромен и стар, человечество же возникло недавно и созерцает мир из своего крошечного наблюдательного пункта; тем не менее, все известные нам свойства мира проявляются только через отношения универсума к человеческому закоулку. Этот же парадокс применим к теме возможного бытия Бога: божественные атрибуты так или иначе релятивны к человеческому существованию.

Отчуждающее познание (επιστεμη, *episteme*), наоборот, разъединяет познающее и познаваемое, превращает субъекта в отстранённого, бесстрастного и объективного наблюдателя, а объект – в нечто «совершенно иное». Объектом такого познания могут быть как внешние (в том числе трансцендентные) предметы, так и имманентные (иногда трансцендентальные) вещи; поэтому его можно подразделить на экстерьерное и интерьерное отчуждающее познание. Отчуждающее познание устремлено к «объективной истине», определяемой, по Стагириту, как соответствие знания действительности и проверяемой нейтральными критериями (внешнего опыта и разумной самоочевидности – экспериментами, «фигурами логики»). Это – внешняя истина.

Осваивающее же познание ориентировано на другое – на то, что в русском языке обозначают термином «правда», плохо переводимом, например, на английский язык. Интернациональным аналогом «правды» может быть «экзистенциальная истина» – внутренняя истина. Эпистемическая истина для всех одна, интерсубъективна и ценностно-нейтральна. Напротив, экзистенциальная истина у каждого своя, спаяна с принципами внутренней жизни индивида и имеет явно выраженный личностный

и ценностный характер. Правду трудно верифицировать критериями материальной практики или логической непротиворечивости. Её предпочитают проверять духовными мерилами – духовной верой, совестью, интуицией. Эпистемическая истина и жизненная правда по-разному сплетены друг с другом, равно как разнообразны взаимосвязи объективных знаний с субъективными убеждениями. Между ними (правдой и истиной, убеждением и знанием) нередки противоречия. Бывают: истинная правда и ложная правда; правдивая ложь и неправдивая истина; ложь во спасение и убийственная правда. Так, народная сказка выражает глубокую правду жизни, но противоречит истине факта (русская пословица гласит: «Сказка – ложь, да в ней намёк, добру молодцу урок!»). Разумеется, названные виды познания – осваивающее и отчуждающее – суть оторванные друг от друга абстракции. В реальном же когнитивном акте они сочленены в той или иной пропорции, и между ними возможны конфликты. В конечном счёте осваивающее и отчуждающее виды познания произрастают из одного и того же корня, а именно из процесса взаимодействия своего и иного, из противоречивого опыта освоения и отчуждения. Экзистенциализм являет собой течение современной философии, стремящееся воссоединить и уравновесить *gnosis* и *episteme* – осваивающее и отчуждающее познание.

Пример познания с доминантой отчуждающего начала – техническое и естественнонаучное познание. Напротив, религиозное и философское познание есть по преимуществу познание осваивающее, сопряжённое не столько с поиском эпистемической истины, сколько с постижением онтологической правды жизни. По этой причине религиозные и философские системы продолжают оказывать мощное воздействие на умы людей даже тогда, когда «рационально-научный критицизм» отвергает их посредством объективных критериев эпистемической истинности. В отличие от научных теорий ни одно из великих философских учений никогда не устаревает, и в этом, вероятно, коренное отличие мудрости (лат. *sapientia*) от научности (лат. *scientia*).

Разумеется, не всякое религиозное познание есть познание исключительно осваивающее, и не всякое религиозное знание потенциально обладает только свойством экзистенциальной истинности. Многие разделы теологии вполне могут быть отнесены к полноценным гуманитарно-научным дисциплинам и, соответственно, рассмотрены как отчуждающее и эпистемически истинное знание. Среди них – история церкви, история вероучения и богословия, патрология, библеистика, каноническое право, историческая литургика, история церковного искусства и др.

Подытожим свои суждения. Для уточнения особенностей опосредованного религиозного знания и его истинности рекомендуем попытаться ответить на следующие проблемные вопросы:

1) какова пропорция связи предметного и операционального компонентов в различных видах религиозного знания?

2) какие основные факторы обусловливают появление тех неверифицируемых религиозных образов, которые выдерживают испытание временем и не попадают в разряд ложных?

3) в каких случаях для определения понятия истинности религиозного знания подходит дефиниция Аристотеля, а в каких – дефиниция Платона?

4) какие виды религиозного знания в большей степени являются осваивающим знанием, а какие – знанием отчуждающим?

5) в каких случаях ту или иную религиозную истину можно считать преимущественно экзистенциальной истиной (гнозисом, правдой), а когда – эпистемической истиной?

Библиографический список

1. Ведин, Ю.П. Познание и знание / Ю.П. Ведин. – Рига: Лиесма, 1983. – 309 с.
2. Вейнгартнер, П. Фундаментальные проблемы теорий истины / П. Вейнгартнер. – М.: Росспэн, 2005. – 352 с.
3. Гадамер, Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики / Х.-Г. Гадамер. – М.: Прогресс, 1988. – 704 с.

4. Денисов, С.Ф. Жизненные и антропологические смыслы правды и неправды / С.Ф. Денисов. – Омск: Омск. гос. пед. ун-т, 2001. – 205 с.
5. Забияко, А.П. Религия // Религиоведение: Энциклопедический словарь / А.П. Забияко, А.Н. Красников, Е.С. Элбакян. – М.: Академический Проект, 2006. – С. 872–874.
6. Знание в современной культуре (материалы «круглого стола) // Вопросы философии. – 2012. –№ 9. – С. 3–45.
7. Касавин, И.Т. Истина // Новая философская энциклопедия. В 4 т. Т. 2. – М.: «Мысль», 2010. – С. 169–172.
8. Пивоваров, Д.В. Наука и религия / Д.В. Пивоваров. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2014. – 344 с.
9. Проблема истины в современной западной философии науки. – М.: ИФ АН СССР, 1987. – 146 с.
10. Рассел, Б. Исследование значения и истины / Б. Рассел. – М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 1999. – 400 с.
11. Хайдеггер, М. О сущности истины // Философские науки. – 1989. – № 4. – С. 88–105.
12. Хилл, Т.Н. Современные теории познания / Т.Н. Хилл. – М.: Прогресс, 1965. – 533 с.
13. Чудинов, Э.М. Природа научной истины / Э.М. Чудинов. – М.: Политиздат, 1977. – 312 с.
14. Шестакова, М.А. Истина как ценность // Вестник Московского ун-та. Сер. 7. Философия. – 2002. – № 5. – С. 52–67.

[1] Рассел Б. Исследование значения и истины. М., 1999. С. 253.
[2] Цыплакова Д.А. Религиозная и научная истина: аспекты секуляризации // Религиоведение. 2011. № 1. С. 71.
[3] Пивоваров Д.В. Гносеология религии. Екатеринбург, 2009. С. 7–8.
[4] Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Соч.в 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 223.
[5] См.: Пивоваров Д.В. Проблема носителя идеального образа: операционный аспект. Свердловск, 1986. 130 с.; он же: Операциональный подход в гносеологии // Пивоваров Д.В. Синтетическая парадигма в философии: избранные статьи. Екатеринбург, 2011. С. 476–499.

References

1. Russell B. *An Inquiry into Meaning and Truth*. New York. W. W. Norton & Company, 1940 (Russ. ed.: Rassel B. *Issledovanie znacheniya i istini*. Moscow, Ideya-Press, Dom intellectualnoy knigi, 1999, p. 253).
2. Tsyplakova D.A. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2011, no. 1, p. 71.
3. Pivovarov D.V. *Gnoseologiya religii* [Epistemology of Religion]. Ekaterinburg, Izdatelstvo Uralskogo Univer-siteta, 2009, pp. 7–8.
4. Kant I. *Kritika chistogo razuma* [Critique of Pure Reason]. Moscow, 1964, vol. 3, p. 223.
5. Pivovarov D.V. *Problema nositelya idealnogo obraza: operacionalnyi aspect* [The Problem of a Carrier of Ideal Image: Operational Aspect]. Sverdlovsk, Izdatelstvo Uralskogo Universiteta, 1986, 130 p.
6. *Sinteticheskaya paradigma v filosofii: izbranii statyi* [Synthetic Paradigm in Philosophy: Selected Papers]. Ekater-inburg, Izdatelstvo Uralskogo Universiteta, 2011, pp. 476–499.

Панин С.А., Козлов М.В.

Религиоведческая экспертиза в России: проблемы и перспективы

С.А. Панин

М.В. Козлов

Аннотация. Статья посвящена рассмотрению актуальной практики участия экспертов-религиоведов в судебных процессах в Российской Федерации. Авторы анализируют экспертизу, подготовленную доктором философских наук Л.С. Астаховой, профессором Казанского (Приволжского) федерального университета, в ходе процесса, приведшего к ликвидации регистрации «Саентологической церкви Москвы». В статье рассматриваются ключевые положения экспертизы, и приводится обзор критических публикаций, посвящённых её анализу. Авторы приходят к выводу, что данный пример высвечивает ряд важных проблем, связанных с институтом религиоведческой экспертизы в Российской Федерации, государственно-религиозными отношениями и общеметодологическими вопросами изучения новых религиозных движений.

Ключевые слова: религиоведческая экспертиза, новые религиозные движения, саентология

Многие религиоведы и юристы высказывали мнение, что в обществе, где урегулированы отношения между государством и религиозными объединениями, нет потребности в религиоведческой экспертизе. В идеале, это действительно так. Однако в реальной жизни религиоведческая экспертиза весьма востребована. С конца ноября по конец декабря 2015 года сравнительно спокойные будни отечественного религиоведения были нарушены дискуссией, развернувшейся вокруг религиоведческой экспертизы доктора философских наук Л.С. Астаховой, профессора и заведующей кафедрой религиоведения Казанского (Приволжского) госуниверситета, в рамках дела о лишении регистрации религиозной организации «Саентологическая церковь Москвы». Дискуссия, помимо прочего, оказалась примечательна тем, что в ней приняли участие эксперты: И.Я. Кантеров, Е.С. Элбакян, Н.В. Шабуров, В.В. Винокуров, С.В. Щербак, Р.Н. Лункин, Г.С. Широкалова, Ю.В. Тихонравов и ряд других специалистов в области религиоведения. Не заметить нетипичной для российского научного сообщества истории, когда сразу несколько авторитетных религиоведов сосредоточили своё внимание на анализе одной религиоведческой экспертизы, было сложно. Теперь, по прошествии некоторого времени, становится ясно, что этот прецедент оказался неслучайным и весьма полезным для всего религиоведческого сообщества, поскольку обратил внимание на ряд проблем, существующих в нашей стране с институтом религиоведческой экспертизы, а также способствовал содержательным дискуссиям и консолидации учёных в деле защиты научного подхода не только к экспертизе, но также и к определению объекта исследования. В данном случае интересна не столько специфика деятельности «Саентологической церкви Москвы», сколько указанный прецедент, который впоследствии может отразиться на деятельности иных религиозных организаций. Соответственно, ликвидация «Саентологической церкви Москвы» должна быть рассмотрена в качестве примера функционирования современной гражданской юстиции России.

Споры вокруг судебных решений о религиозной или светской деятельности Церкви саентологии не прекращаются с самого её основания в 1954 году. В настоящее

время организация представлена в более чем сотне стран мира и завоёвывает публичное пространство. Настоящими брендами саентологии стали актёры Том Круз и Джон Траволта, в России симпатии к саентологии не скрывают политики А.В. Руцкой и С.В. Кириенко. Несмотря на многочисленные уголовные дела, возбуждённые против членов Церкви саентологии, организация продолжает вполне легально осуществлять свою деятельность в ЕС и СНГ. Церковь саентологии признана и зарегистрирована в качестве религиозного объединения и пользуется на этой основе освобождением от уплаты налогов в США, Великобритании, Нидерландах, Швеции и иных странах. Вместе с тем, в Германии и Франции организации Церкви саентологии не имеют налоговых льгот, а в Греции – лишены юридического лица. В 2012 году в Казахстане Церковь саентологии не прошла перерегистрацию и с учётом выводов государственной религиоведческой экспертизы была лишена статуса религиозной организации.

В 2010 году Сургутский городской суд Ханты-Мансийского автономного округа – Югры постановил внести ряд публикаций Л.Р. Хаббарда в список экстремистских материалов. Уже через год в этот список по решению Щёлковского городского суда Московской области вошли ещё восемь работ этого автора. Знаковым днём для Церкви саентологии в России стало 23 ноября 2015 году, когда Московский городской суд удовлетворил иск Минюста России о ликвидации религиозной организации «Саентологическая церковь Москвы». Некоторые издания поспешили отметить, что, несмотря на это, в повседневной жизни московских саентологов после принятия данного решения произошло не так уж много изменений[1]. Связано это с тем, что, согласно действующему законодательству, религиозные объединения в России могут действовать и без государственной регистрации в форме религиозных групп. Таким образом, ликвидация религиозной организации не тождественна запрету соответствующего религиозного учения и связанных с ним практик: верующие по-прежнему могут осуществлять религиозную деятельность, а религиозное объединение – функционировать на территории Российской Федерации в качестве религиозной группы. Тем не менее, последствия такого решения весьма существенны. Например, официально находящаяся в стадии ликвидации религиозная организация «Саентологическая церковь Москвы» отныне не может выступать в качестве юридического лица, и, следовательно, не может, например, обладать собственным движимым и недвижимым имуществом. На первый взгляд, это не должно представлять слишком серьёзных трудностей, однако в юридической практике известны случаи, когда незарегистрированные религиозные объединения, использующие для проведения религиозных обрядов частные дома или арендованные помещения, подвергались преследованию на основании неправомерного использования помещения для религиозных собраний и даже на основании того, что, по мнению правоохранительных органов, собрания верующих нарушали Федеральный закон от 19 июня 2004 года № 54-ФЗ «О собраниях, митингах, демонстрациях, шествиях и пикетированиях». При этом сотрудники государственных органов используют отсутствие регистрации в качестве аргумента, санкционирующего ограничения деятельности религиозной группы: «Затем стали задавать вопросы по поводу церкви: как называется это общество, почему не регистрируетесь, сколько людей собирается и по каким дням, кто руководит и так далее. Настаивали на том, что это не частный дом, а культовое помещение»[2].

Конечно, в свете принятого судом решения, «Саентологическая церковь Москвы» могла бы зарегистрироваться в качестве организации другого, нерелигиозного, типа, однако стоит отметить, что только зарегистрированные религиозные организации свободно допускаются к работе, например, в тюрьмах и других учреждениях с ограниченным доступом. В частности, в статье 14 части 4 Уголовно-исполнительного кодекса Российской Федерации указывается, что «…к осуждённым к принудительным работам, аресту, содержанию в дисциплинарной воинской части или лишению свободы по их просьбе приглашаются священнослужители, принадлежащие к зарегистрированным в установленном порядке религиозным объединениям, по выбору осуждённых»[3].

Стоит ли говорить, что неофициально, в повседневной практике, отношение к незарегистрированным религиозным объединениям разительно отличается от

отношения к религиозным организациям? Религия может рассматриваться в системе права только как социальный феномен. Как справедливо отмечает профессор Е.С. Элбакян при ответе на третий вопрос в «Заключении специалиста» (см. здесь *Приложение*), «религиозная деятельность в широком смысле слова является одной из разновидностей социальной деятельности, ибо она осуществляется в рамках социальной группы верующих, является многоаспектной и направленной на достижение как культовых, так и внекультовых целей»[4]. Таким образом, следует признать, что решение суда значительно ограничило права московских саентологов на осуществление религиозной деятельности на территории Российской Федерации.

Нашумевший процесс длился более года, а решение о ликвидации религиозной организации, по мнению ряда экспертов, было вынесено по сомнительным основаниям. Одним из аргументов стало, например, то, что название «саентология» зарегистрировано как товарный знак, права на который принадлежат организации «Центр религиозной технологии», зарегистрированной в США[5]. Несмотря на то, что проведение религиоведческой экспертизы одним экспертом противоречит постановлению Правительства Российской Федерации от 3 июня 1998 г. № 565 «О порядке проведения государственной религиоведческой экспертизы» и приказу Минюста России от 18 февраля 2009 № 53 «О государственной религиоведческой экспертизе», важным документом, использованным в рамках данного процесса, стало экспертное заключение Л.С. Астаховой (кандидат социологических наук по специальности 22.00.06 – социология культуры, доктор философских наук по специальности 09.00.14 – философия религии и религиоведение), которое и будет основным объектом анализа в данной статье.

Не останавливаясь на формальных недостатках этого экспертного заключения, остановимся на рассмотрении его понятийно-категориальной базы.

Перед экспертом были поставлены следующие вопросы:

– «Осуществляет ли религиозное объединение “Саентологическая церковь Москвы” религиозную деятельность?»,

– «Имеются ли в деятельности религиозного объединения “Саентологическая церковь Москвы” признаки религиозного объединения, а именно: вероисповедание; совершение богослужений, других религиозных обрядов и церемоний; обучение религии и религиозное воспитание своих последователей?»,

– «Соответствует ли фактическая деятельность религиозного объединения “Саентологическая церковь Москвы” формам и методам, сведениям об основах вероучения, заявленным при его религиозной регистрации?»[6].

На поставленные вопросы эксперт дала соответствующие ответы, которые были приняты во внимание судом первой инстанции (Измайловский районный суд города Москвы) при вынесении решения о ликвидации «Саентологической церкви Москвы»[7]:

1. «Нет, не осуществляет. Деятельность организации носит явно выраженный социальный характер, то есть, направлена на повышение социального статуса и общественную реализованность членов объединения. По представленным на исследование эксперту материалам выявить информацию, позволяющую утверждать о фактах осуществления “Саентологической церковью Москвы” религиозной деятельности, не представляется возможным».

2. «В деятельности “Саентологической церкви г. Москвы” … есть то, что в организации считается религиозным обучением, наличествует то, что позиционируется как вероисповедание; ряд действий, совершаемых в организации, называются богослужениями, религиозными обрядами и церемониями. Однако сущностно все признаки религиозного объединения не свидетельствуют о религиозном характере деятельности, и носят не религиозный, а социальный характер. Аналогичные признаки присутствуют и в социальных организациях. Отсутствует чёткая корреляция между всеми указанными признаками и основами вероучения».

3. «В рамках религиоведческих компетенций эксперта можно отметить несоответствие фактической деятельности религиозного объединения “Саентологической церкви г. Москвы” формам и методам, сведениям об основах вероучения, в связи с ограничением конституционных прав и свобод граждан РФ».

Особого внимания, на наш взгляд, заслуживает ответ эксперта на первый вопрос. Л.С. Астахова делает вывод о том, что «Саентологическая церковь Москвы» не осуществляет религиозную деятельность, аргументируя это тем, что деятельность Церкви саентологии не соответствует определению религии и производному от него определению религиозной деятельности, которое предложено самим экспертом. Это определение выглядит следующим образом: «Религиозная деятельность – это совокупность религиозных действий или системы социальных актов, отражающих возникшие у людей интенсивные и универсальные мотивации и установки, опирающиеся на переживания, определяемые актором как религиозные в связи с их направленностью и ориентацией на Божественное как объект, выполняющий функции Значимого Другого, вследствие которых формируются универсальные представления об общем порядке бытия»[8].

Проблематичность данного определения для специалиста очевидна. Например, такие религии как буддизм или даосизм, в принципе, не подходят под это определение в той же мере, что и саентология. В частности, согласно буддистскому учению, каждое живое существо обладает «природой Будды»: «…утоление жажды осознания божественного подобия здесь мыслится естественным, поскольку считается, что божественное уже изначально присутствует в основании всего живого и в его памяти о себе, и даже собака в буддийском космосе наделена природой Будды»[9]. Следовательно, к буддизму едва ли применимо определение религиозной деятельности как деятельности, характеризующейся «ориентацией на Божественное как объект, выполняющий функции Значимого Другого». Принципиальная «инаковость» божества относительно природы и человека, в целом, выступает как характеристика, присущая в большей степени авраамическим религиям и в значительно меньшей – другим формам религиозности от древних политеистических религий до целого ряда новых религиозных движений. Само по себе это не является проблемой, поскольку вопрос о религиозном характере, например, буддизма является дискуссионным и в религиоведческих, и даже в буддийских кругах. Тем не менее, вопроса о лишении буддийских организаций государственной регистрации в России и перерегистрации их в качестве организаций другого типа не стоит и вряд ли когда-нибудь будет поставлен. Подобная ситуация демонстрирует существование важной границы: неоднозначные выводы и оригинальные научные теории, введение которых в оборот уместно и даже желательно в рамках научной дискуссии, как правило, не уместны в качестве оснований для экспертиз и экспертных заключений, выводы которых влияют на судебные решения, в результате которого граждане могут быть ущемлены в своих правах, включая и фундаментальные права и свободы, как это случилось в данном случае с последователями Церкви саентологии.

Речь, конечно, не идёт о сокрытии каких-то фактов, известных эксперту. Дело в том, что существует множество определений религии[10], и по некоторым из них Церковь саентологии является религией, а по другим – нет. Такова реальность, и эксперт, пишущий заключение для суда, не может себе позволить субъективно выбирать одно из известных в научной практике определений, чтобы получать требуемый результат. Составляя экспертизу, исследователь выступает не как частное лицо. Занимая позицию эксперта, он, фактически, говорит от имени всего религиоведческого сообщества, и в этом разговоре он должен стремиться к объективности, то есть, в данном случае, к тому, чтобы отразить многообразие точек зрения, существующих по тому или иному вопросу. С точки зрения логики, в данном конкретном случае корректным был бы вывод, представленный в форме частноутвердительного суждения, а именно: существуют такие принятые в науке определения религии, в соответствии с которыми «Саентологическая церковь Москвы» осуществляет религиозную деятельность и является религиозной организацией. Вместо этого эксперт пошёл по другому пути и, опираясь на собственное определение религии, сформулировал вывод следующим образом: «…сущностно все признаки религиозного объединения не свидетельствуют о религиозном характере деятельности, и носят не религиозный, а социальный характер»[11]. Сформулированное таким образом утверждение может ввести читателя в заблуждение, поскольку воспринимается как общеотрицательное суждение: не существует таких принятых в науке определений,

в соответствии с которыми «Саентологическая церковь Москвы» осуществляет религиозную деятельность. Однако это, конечно, неверно.

В целом, данная ситуация демонстрирует наличие более серьёзной методологической проблемы в изучении новых религиозных движений, связанной с тем, что исследователям часто не хватает эмпатии и готовности серьёзно и уважительно относиться к объекту изучения. В результате исследователи нередко транслируют на новые религиозные движения распространённые стереотипы или страхи, в то время как более продуктивным было бы не навязывать анализируемому явлению своё понимание «религиозности» или «религиозной деятельности», а посмотреть на субъективное восприятие последователями той или иной религии собственной деятельности – на их повседневные практики, пообщаться с представителями изучаемого религиозного движения, чтобы понять, чем они живут и как воспринимают своё учение. Это, конечно, требует некоторой эмпатии по отношению к объекту исследования, но другого пути здесь и быть не может.

Справедливости ради, всё вышесказанное относится не только к написанию экспертных заключений, но и к исследованию религии (религиозных традиций и практик) в целом. Если исследователь действительно стремится изучать религию, а не конструировать какую-то религиозность в соответствии со своими целями, он должен ориентироваться на то, как воспринимают учение собственно последователи этого учения. Если восприятие адептом некой религиозной доктрины не соответствует пониманию религии, выработанному исследователем, т. е. если факты не соответствуют теории, это скорее должно приводить к изменению теории, чем быть поводом к тому, чтобы пытаться изменить факты. Иными словами, есть понимание «религиозности» (и напрямую связанное с ним понимание «религиозной деятельности») Л.С. Астаховой – это объяснительный конструкт. И есть реальная религиозная организация – Церковь саентологии, деятельность которой довольно подробно рассматривалась в религиоведческой литературе, в том числе с достаточно критических позиций[12]. Её последователи говорят о том, что они исповедуют религию, и субъективно переживают саентологию как религию. Как научную религию, если угодно, что может казаться противоречием для носителей некоторых форм религиозности и для тех, кто понимает религиозность, полагая в качестве образца некие «традиционные» (исторические) формы религии, но для НРД это вполне типичная ситуация, и это тот факт, с которым работает религиовед.

Если теория не соответствует фактам, это свидетельствует о необходимости изменить или доработать теорию, однако, в данном случае эксперт стремится изменить социальную реальность с тем, чтобы как бы «заставить» её верифицировать теорию, лишив определённую организацию статуса религиозной. Такая позиция, однако, порождает реальную проблему, вплоть до возможной социальной напряжённости в случаях, если подобные судебные практики будут распространены на религиозные организации, представляющие более крупные религиозные направления. Так, например, не только в отношении буддизма ведётся активная дискуссия, следует ли считать его религией или философским учением[13], но и некоторые христианские богословы высказывали точку зрения, что христианство не следует считать религией (имея в виду свои специфические определения религии). В частности, такая позиция выражена в работах американского богослова Т. Альтицера, назвавшего своё программное произведение ни много ни мало «Евангелием христианского атеизма»[14]. Становится очевидным, что если мы будем произвольно выбирать определения религии, подходящие к рассматриваемому нами случаю, то, лишая регистрации Церковь саентологии, для того, чтобы быть последовательными в своих выводах, этот же принцип придётся распространить и на всю сферу и, следовательно, выступить за лишение регистрации христианских и буддийских религиозных организаций.

Отвечая на возражения оппонентов, Л.С. Астахова выдвинула аргумент, в соответствии с которым перед автором экспертизы не стояло вопроса, является ли саентология религией: «И хочу особо подчеркнуть, – отмечает она в интервью ИА “Regnum”, – суд не запрашивал моего мнения о том, является ли саентология религией. Вопросы касались моей специализации – вопросов соотношения религиозного

и социального в практиках саентологической церкви Москвы, а также отдельных позиций заключения Минюста, в границах моей компетентности»[15]. Однако подобные суждения выглядят как софизм: в конце концов, религия существует в форме религиозных объединений, а религиозные объединения характеризуются тем, что осуществляют религиозную деятельность, иными словами, не существует религии вне религиозной деятельности, как и нет религиозной деятельности вне религиозной установки (религии). Следовательно, утверждение о том, что деятельность «Саентологической церкви Москвы» не является религиозной, предполагает или то, что саентология не является религией, или, что было бы вовсе абсурдно, что деятельность «Саентологической церкви Москвы» не связана с саентологией. Однако, учитывая контекст, в котором указанный тезис приводится в рамках экспертизы, становится очевидным, что автор имеет в виду именно первый вариант.

Решение суда вызвало закономерный резонанс в экспертном сообществе. На следующий день после вынесения решения судом Информационно-аналитический центр «Сова» обратился за комментарием по поводу ситуации в целом и, в частности, по поводу религиоведческой экспертизы Л.С. Астаховой к религиоведу, доктору философских наук Е.С. Элбакян. В комментарии эксперт отметила предвзятость отношения государственных органов к новым религиозным движениям, сомнительность оснований для ликвидации конкретного НРД и наличие существенных недостатков в указанной религиоведческой экспертизе. В частности, Е.С. Элбакян подчеркнула, что ключевым недостатком экспертизы является «…недопустимая в религиоведении оценка одной религии с позиции другой или, шире, одного типа религий с позиции другого. Такая оценка никак не может быть объективной и научной, потому что всегда носит конфессионально ограниченный характер»[16]. Опубликованный 24 ноября «Совой» комментарий привлёк внимание не только СМИ: практически моментально он стал предметом активных обсуждений пользователей Интернета, включая и представителей религиоведческого сообщества. Уже на следующий день комментарий Е.С. Элбакян был опубликован в сетевом сообществе «Религиоведение: вчера и сегодня» в социальной сети «Facebook» (https://facebook.com/groups/religioved/), где вызвал бурную реакцию со стороны его отдельных участников. Между тем, представляется, что профессору Элбакян удалось указать на достаточно значимые проблемные места, присутствующие в тексте рассматриваемой экспертизы.

Критическому отзыву Е.С. Элбакян предшествовала статья кандидата философских наук, ведущего научного сотрудника Института Европы РАН Р.Н. Лункина, опубликованная в журнале «Религия и право» № 4 / 2015, в которой автор, наряду с другими вопросами, рассматривал и экспертизу Л.С. Астаховой. В частности, Лункин обратил внимание на «…ряд таких очевидных недостатков, как нарушение типологического метода; присутствие признаков конфессионального, а не религиоведческого подхода; нарушение метода качественного религиоведческого анализа; отсутствие объективного и беспристрастного описания религиозных феноменов; противоречие принципу историчности; интерпретация фактов вне культурной и цивилизационной обусловленности феноменов; неверное использование герменевтического метода»[17].

За этим последовала публикация целой серии критических отзывов на экспертизу Л.С. Астаховой. Так, в заключении доктора философских наук, профессора МГУ им. М.В. Ломоносова И.Я. Кантерова, являвшегося в 1997–2008 гг. заместителем председателя Экспертного Совета по проведению религиоведческой экспертизы при Минюсте России, отмечалось: «…Автор экспертизы полностью игнорирует факт принадлежности Московской саентологической церкви к разновидности новых религиозных движений». Согласно выводу И.Я. Кантерова, сделанному на основании ряда указанных им недостатков, текст экспертизы не содержит «квалифицированного ответа на вопросы, поставленные перед экспертом»[18]. В рецензии кандидата культурологии, директора Центра изучения религий РГГУ профессора Н.В. Шабурова были отмечены такие недостатки экспертизы, как опора в понимании религиозности на модель теистических религий, «…игнорирование специфики новых религиозных движений, хорошо изученных современной религиоведческой

наукой… и …отказ эксперта от личного посещения религиозной организации», при этом отмечалось, что «аргументы, приводимые экспертом в обосновании этого отказа, представляются несостоятельными»[19]. В публикации коллективного отзыва кандидата философских наук, доцента, заместителя заведующего кафедрой философии религии и религиоведения философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова по научной работе В.В. Винокурова и старшего преподавателя кафедры религиоведения Свято-Филаретовского института С.В. Щербака авторы заостряют внимание на том, что «…эксперт доказывает, что саентология не является религией определённого исторического типа, представленной Ветхим Заветом, но не доказывает, что это не религия», отмечая, что в ряде выводов экспертного заключения «… наблюдается нарушение принципа качественного религиоведческого анализа, также нарушен принцип рассмотрения религии внутри культурного и цивилизационного контекста»[20]. Наконец, доктор философских наук, профессор, заведующая кафедрой философии, социологии и политологии Нижегородской государственной сельскохозяйственной академии Г.С. Широкалова в выводах своего отзыва о данной судебной экспертизе прямо указывает: «…Подобный подход не признаётся ни научным, ни религиоведческим сообществом России и мира в целом в качестве правильного и обоснованного. Экспертиза Астаховой свидетельствует о мировоззренчески-конфессиональной ангажированности автора, а потому не может быть признана квалифицированной (профессиональной)»[21].

Отдельный интерес представляет анализ экспертизы, предпринятый доктором юридических наук, профессором, заведующим кафедрой правовой психологии и судебных экспертиз Уральского государственного юридического университета, заслуженным юристом России И.Н. Сорокотягиным, поскольку в нём, в отличие от остальных отзывов, предметом анализа являлась, в первую очередь, не религиоведческая, а правовая сторона экспертизы. Результатом анализа стал вывод, что «…в заключении религиоведческой экспертизы… допущены правовые (процессуальные) и экспертные ошибки», вследствие чего «заключение эксперта по гражданскому делу № 2-5387/14 не может быть допущено в качестве доказательства»[22]. В отзыве также отмечалось, что «религиоведческая экспертиза должна проводиться созданными экспертными советами при Минюсте РФ» и что в данном случае было бы целесообразно назначить комиссионную экспертизу или комплексную религиоведческую экспертизу, пригласив в качестве экспертов нескольких специалистов-религиоведов или специалистов различных специальностей[23]. Это замечание представляется соответствующим не только действующему законодательству Российской Федерации, но и здравому смыслу, поскольку ликвидация религиозной организации на основании отзыва одного эксперта представляется сомнительным решением. Напротив, привлечение нескольких независимых экспертов позволило бы более ясно продемонстрировать сложность поставленной проблемы и неоднозначность её решения, однако суд, очевидно, предпочёл пойти более лёгким путём и, не вникая в тонкости религиоведческих проблем, ограничиться единственной экспертизой.

Представляется, что за возникшей вокруг этого процесса дискуссией намечается ряд более серьёзных и системных проблем, выходящих за рамки анализа отдельной религиоведческой экспертизы. В частности, видится сомнительным способ подбора судами экспертов, методы оценки их квалификации и избирательность судов в принятии «правильных» экспертных заключений. В данном процессе, например, суду было представлено несколько экспертиз, большинство из которых содержали выводы о религиозном характере деятельности Саентологической церкви Москвы, однако суд отдал предпочтение единственной «правильной» экспертизе, выводы в которой были сделаны не в пользу «Саентологической церкви Москвы»[24].

Особую парадоксальность ситуации придаёт то, что в 2004 году в другом деле, связанном с Церковью саентологии, суд использовал для вынесения обвинительного приговора религиоведческую экспертизу, подготовленную доктором философских наук, профессором, заведующим кафедрой религиоведения Амурского государственного университета А.П. Забияко и старшим преподавателем той же кафедры Р.А. Кобызовым, в выводах которой говорилось, что саентология

является религией, а деятельность саентологических организаций, осуществляемая на территории Российской Федерации, является религиозной. Эксперты, в частности, отмечали, что «Административные технологии Хаббарда» «…являются видом религиозной деятельности и входят в религиозную систему, получившую название саентология». Иными словами, выводы этой экспертизы были буквально противоположны выводам, сделанным в экспертизе Л.С. Астаховой. Основные положения религиоведческой экспертизы и характеристики саентологии как религии были представлены авторами в статье, опубликованной в 2004 году в профильном журнале «Религиоведение»[25]. Очевидно, основные положения этой экспертизы и статьи не известны или проигнорированы Л.С. Астаховой, а вслед за ней и судебной инстанцией, имевшей дело с заключением эксперта. Такая ситуация свидетельствует либо об уровне компетентности экспертизы Л.А. Астаховой и судебных решений, либо о степени их конъюнктурности.

Получается, что судебная практика выстраивается таким образом, что суды как бы подбирают экспертизы, подходящие для принятия заведомо известного решения: когда обвинению нужно, чтобы саентология была религией, она будет считаться религией, а когда обвинение строится на том, что саентология не является религией, суд охотно апеллирует к противоположной точке зрения. Всё это говорит, прежде всего, о предубеждениях, существующих в российском обществе относительно новых религиозных движений.

Но если суд считает возможным выбирать те экспертизы, которые ему нравятся, и отклонять те, которые не симпатичны, встаёт вопрос: в чём же тогда состоит ценность экспертного мнения? Если четыре эксперта выступают с одним мнением, а пятый – с противоположным, не должны ли четыре экспертных мнения перевесить одно? На наш взгляд, указанная проблема выходит далеко за пределы данного частного случая.

Например, схожая ситуация имела место в резонансном процессе по делу «Тангейзера», когда прокурор выступал против проведения комплексной религиоведческой и искусствоведческой экспертизы, выстраивая обвинение на основе экспертизы доктора богословия Бориса Пивоварова[26]. Степень «доктора богословия» Пивоваров получил в Московской духовной академии, однако следует отметить, что эта степень в настоящее время является исключительно церковным званием, поскольку «диссертационный совет», присуждающий её, не имеет отношения к государственным органам в сфере аттестации научных кадров – Высшей аттестационной комиссии Минобрнауки России. Учитывая, что выступавший в качестве эксперта г-н Пивоваров не имеет светского высшего образования, основания для привлечения его в качестве эксперта по делу представляются весьма сомнительными. К сожалению, данный случай не является единичным: на основании судебной практики может сложиться впечатление, что разного рода «православные активисты», а в особенности священники Русской православной церкви, рассматриваются государственными органами и судами как универсальные эксперты по вопросам религии и нравственности, систематически вытесняя из этого пространства светских религиоведов, философов, культурологов и искусствоведов. Законодательство в области государственно-религиозных отношений в полной мере соответствует интересам РПЦ, а иные религиозные организации, несмотря на то, что в рамках соблюдения принципа светскости государства они формально приравнены к её статусу и соблюдается декларативный принцип равенства в отношениях с государством, на практике продолжают подвергаться известным ограничениям в своей деятельности.

В свете этого, не приходиться удивляться, что практика предоставления в суды неквалифицированных и ангажированных заключений по делам, связанным с религиозной проблематикой, распространена в России очень широко. Среди «экспертных» заключений попадались даже такие, как сделанное в 2010 году по запросу Люблинской межрайонной прокуратуры Москвы, когда «экспертом» выступила учитель математики, которая защищала диссертацию по моделированию математических задач в начальных классах общеобразовательной школы»[27]. Опасность подобных экспертиз состоит в том, что их авторы, руководствуясь собственными соображениями, нередко склонны к «охоте на ведьм» и оказываются не способны

отделить личное отношение или мировоззренческую позицию, позицию своей религиозной традиции (конфессии) от объективных фактов.

Возвращаясь к вопросу о Церкви саентологии, следует отметить, что противоречия в оценках деятельности саентологов присутствуют не только в текстах разных авторов, но и в работах самой Л.С. Астаховой. Например, в своём учебном пособии, опубликованном в 2009 году, она указывает: «Сайентологи на первых этапах выставляют своё учение как науку. Некоторые считают, что данная организация представляется как религиозная исключительно с целью уклонения от налогов. С другой стороны, если религию рассматривать, как "совокупность верований и практик", то сайентология действительно относится к религии»[28]. Там же автор, в подтверждение своих слов, указывает, что в Церкви саентологии существует своя обрядность в форме одитинга и священные писания, представленные работами Л.Р. Хаббарда. Все эти аргументы используются для того, чтобы продемонстрировать неправомерность притязаний саентологов на «научный» характер их учения. Однако в экспертизе 2015 года Л.С. Астахова, воспроизводя схожие аргументы, делает противоположный вывод. Подобная неоднозначность выводов, на наш взгляд, как нельзя лучше демонстрирует сложность проблемы и неправомочность сведения её решения к простому сопоставлению саентологии с единственным определением религии, которое сформулировал автор, пусть и апробировав на уровне докторской диссертации[29].

Ещё одна проблема, актуализированная в ходе данной дискуссии, относится к статусу религиозных организаций. Ведь, в сущности, проблема коренится именно в особом статусе, которым наделяются религиозные организации. Учитывая размытость понятия «религия» и многообразие религий, представленных в современном мире, а также светский характер государства, представляется, что сама идея наделять религиозные организации особым статусом порочна, и все проблемы проистекают из неё не только в России, но и в других странах: религиоведам хорошо известны примеры и «Церкви копимизма», последователи которой в ряде стран объявили своей религиозной деятельностью распространение пиратского контента[30], и совсем недавний случай исландского «зуизма», созданного с откровенно экономической целью – помочь гражданам избежать существующего в Исландии «церковного налога»[31]. Таким образом, проблема носит системный характер и могла бы быть решена в корне, если бы религиозные организации регистрировались наравне с другими НКО. Но пока этого не произошло, и религиозные организации наделены особым статусом, религиоведам приходится решать, какие организации являются религиозными, а какие – нет. Представляется, что здесь следует быть предельно внимательными в части атрибуции исследуемого объекта и ориентироваться на факты, стремиться к эмпатии по отношению к объекту исследования, а спорные случаи решать, опираясь на самоопределение той или иной организации.

Подводя итоги, можно отметить, что дискуссия вокруг экспертизы Л.С. Астаховой, несомненно, стала одним из наиболее заметных событий в жизни религиоведческого сообщества за последние годы. В ходе этой дискуссии был поставлен ряд важных проблем, которые религиоведческому сообществу, очевидно, ещё только предстоит решить. Не в последнюю очередь вопросы, возникшие в ходе обсуждения экспертизы, связаны с этикой ведения научных дискуссий и проведения религиоведческой экспертизы, а также с осознанием исследователями своей ответственности перед обществом и коллегами. В то же время, достаточно очевидно, что среди отечественных религиоведов наметился определённый «раскол»: большая часть исследователей в ходе дискуссий продемонстрировала свою приверженность классическим принципам академической нейтральности, в то время как в аргументах их оппонентов наметилась тенденция к восприятию новых религиозных движений, подразумевающему оценку НРД с позиций теистических религий. Во втором случае религиоведческое исследование частично замещается «мягким» вариантом «сектоведения» – богословской дисциплины, являющейся разновидностью христианской апологетики. Это наталкивает на размышления о сдвигах в общественном сознании, обусловленных, в том числе, политикой государства в области государственно-церковных отношений. Вполне вероятно, что в дальнейшем наметившиеся

противоречия внутри религиоведческого сообщества будут только усиливаться, а будущий облик российского религиоведения во многом зависит от того, какая из сторон этого спора одержит верх.

Библиографический список

1. Астахова, Л.С. Нетрадиционные религиозные движения и культы: кризис идентичности / Л.С. Астахова. – Казань: РИЦ «Школа», 2009. – 156 с.
2. Бурьянов, С.А. Свобода совести и светскость государства в Российской Федерации / С.А. Бурьянов. – М., 2010. – 173 с.
3. Винокуров, В. Рецензия на судебно-религиоведческую экспертизу Астаховой Л.С. по гражданскому делу номер 2-5387-14 от 19.05.2015 года / В. Винокуров. С. Щербак // ИАЦ «Сова» [Электронный ресурс]. – URL: http://sova-center.ru/religion/publications/2015/12/d33441 (дата обращения: 17.01.2016).
4. Забияко, А.П. Церковь сайентологии: краткая характеристика / А.П. Забияко, Р.А. Кобызов // Религиоведение. – 2004. – № 2. – С. 131–135.
5. Загребина, И. От невежества к мнимому экстремизму: проблемы религиоведческой экспертизы в России / И. Загребина // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2013. – № 2 (31). – С. 159–176.
6. Заключение судебной религиоведческой экспертизы (эксперта Л.С. Астаховой) по делу Саентологической Церкви г. Москвы // Религия и право [Электронный ресурс]. – URL: http://sclj.ru/news/detail.php?SECTION_ID=434&ELEMENT_ID=6532 (дата обращения: 17.01.2016).
7. Кантеров, И. Заключение специалиста о судебно-религиоведческой экспертизе Астаховой Л.С. / И. Кантеров // ИАЦ «Сова» [Электронный ресурс]. – URL: http://sova-center.ru/religion/publications/2015/12/d33422 (дата обращения: 17.01.2016).
8. Лункин, Р. Аргументы против религии: эпидемия недоверия к вере / Р. Лункин // ИАЦ «Сова» [Электронный ресурс]. – URL: http://sova-center.ru/religion/publications/2015/11/d33326 (дата обращения: 17.01.2016).
9. «Нет суда над верой – был суд о нарушении закона церковью саентологии». Интервью с автором религиоведческой экспертизы, «закрывшей» церковь саентологии Москвы Ларисой Астаховой // ИА Regnum [Электронный ресурс]. – URL: http://regnum.ru/news/society/2031048.html (дата обращения: 17.01.2016).
10. Сорокотягин, И. Рецензия специалиста в области теории и практики назначения и производства судебных экспертиз по гражданскому делу о соответствии религиозного объединения «Саентологическая церковь Москвы» религиозной деятельности / И. Сорокотягин // ИАЦ «Сова» [Электронный ресурс]. – URL: http://sova-center.ru/religion/publications/2015/12/d33462 (дата обращения: 17.01.2016).
11. Шабуров, Н. Заключение специалиста об экспертизе Л.С. Астаховой относительно религиозного статуса Саентологической церкви Москвы / Н. Шабуров // ИАЦ «Сова» [Электронный ресурс]. – URL: http://sova-center.ru/religion/publications/2015/12/d33427 (дата обращения: 17.01.2016).
12. Широкалова, Г. Заключение специалиста об экспертизе Л.С. Астаховой относительно религиозного статуса Саентологической церкви Москвы / Г. Широкалова // ИАЦ «Сова» [Электронный ресурс]. – URL: http://sova-center.ru/religion/publications/2015/12/d33449 (дата обращения: 17.01.2016).
13. Элбакян, Е. О ликвидации Саентологической церкви Москвы и основаниях для такого решения / Е. Элбакян // ИАЦ «Сова» [Электронный ресурс]. – URL: http://sova-center.ru/religion/publications/2015/11/d33300 (дата обращения: 17.01.2016).
14. Urban, H.B. The Church of Scientology: a History of a New Religion / H.B. Urban. – Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2013. – 280 p.

[1] К чему привёл запрет саентологии. Репортаж Игоря Залюбовина // m24.ru. URL: http://m24.ru/m/articles/92939 (дата обращения: 17.01.2016).
[2] Бурьянов С.А. Свобода совести и светскость государства в Российской Федерации. М., 2010. С. 80.
[3] Федеральный закон Российской Федерации от 20 апреля 2015 г. N 103-ФЗ «О внесении изменений в статью 14 Уголовно-исполнительного кодекса Российской Федерации и отдельные законодательные акты Российской Федерации» // Российская газета. URL: http://rg.ru/2015/04/22/izmeneniya-dok.html (дата обращения: 17.01.2016).
[4] Элбакян Е. О ликвидации Саентологической церкви Москвы и основаниях для такого решения // ИАЦ«Сова».URL:http://sova-center.ru/religion/publications/2015/11/d33300(датаобращения:17.01.2016).

[5] Заключение судебной религиоведческой экспертизы (эксперта Л.С. Астаховой) по делу Саентологической Церкви г. Москвы // Религия и право. URL: http://sclj.ru/news/detail.php?SECTION_ID=434&ELEMENT_ID=6532 (дата обращения: 17.01.2016).
[6] Там же.
[7] Там же.
[8] Там же.
[9] Четыре благородных истины / ред. Я.В. Боцман. М., 2002. С. 5.
[10] 750 определений религии: история символизаций и интерпретаций: монография / ред. Е.И. Аринин. Владимир, 2014. 460 с.
[11] Заключение судебной религиоведческой экспертизы (эксперта Л.С. Астаховой) по делу Саентологической Церкви г. Москвы // Религия и право. URL: http://sclj.ru/news/detail.php?SECTION_ID=434&ELEMENT_ID=6532 (дата обращения: 17.01.2016).
[12] Urban H.B. The Church of Scientology: a History of a New Religion. Princeton and Oxford, 2013. 280 p.
[13] McGhee M. Is Buddhism a Religion? // The Guardian. URL: http://theguardian.com/commentisfree/belief/2013/oct/07/is-buddhism-a-religion (дата обращения: 17.01.2016).
[14] Альтицер Т. Смерть Бога. Евангелие христианского атеизма / пер. с англ. Ю.Р. Селиванова. М., 2010. 224 с.
[15] «Нет суда над верой – был суд о нарушении закона церковью саентологии». Интервью с автором религиоведческой экспертизы, «закрывшей» церковь саентологии Москвы Ларисой Астаховой // ИА Regnum. URL: http://regnum.ru/news/society/2031048.html (дата обращения: 17.01.2016).
[16] Элбакян Е. О ликвидации Саентологической церкви Москвы и основаниях для такого решения // ИАЦ «Сова». URL: http://sova-center.ru/religion/publications/2015/11/d33300 (дата обращения: 17.01.2016).
[17] Лункин Р. Аргументы против религии: эпидемия недоверия к вере // ИАЦ «Сова». URL: http://sova-center.ru/religion/publications/2015/11/d33326 (дата обращения: 17.01.2016).
[18] Кантеров И. Заключение специалиста о судебно-религиоведческой экспертизе Астаховой Л.С. // ИАЦ «Сова». URL: http://sova-center.ru/religion/publications/2015/12/d33422 (дата обращения: 17.01.2016).
[19] Шабуров Н. Заключение специалиста об экспертизе Л.С. Астаховой относительно религиозного статуса Саентологической церкви Москвы // ИАЦ «Сова». URL: http://sova-center.ru/religion/publications/2015/12/d33427 (дата обращения: 17.01.2016).
[20] Винокуров В., Щербак С. Рецензия на судебно-религиоведческую экспертизу Астаховой Л.С. по гражданскому делу номер 2-5387-14 от 19.05.2015 года // ИАЦ «Сова». URL: http://sova-center.ru/religion/publications/2015/12/d33441 (дата обращения: 17.01.2016).
[21] Широкалова Г. Заключение специалиста об экспертизе Л.С. Астаховой относительно религиозного статуса Саентологической церкви Москвы // ИАЦ «Сова». URL: http://sova-center.ru/religion/publications/2015/12/d33449 (дата обращения: 17.01.2016).
[22] Сорокотягин И. Рецензия специалиста в области теории и практики назначения и производства судебных экспертиз по гражданскому делу о соответствии религиозного объединения «Саентологическая церковь Москвы» религиозной деятельности // ИАЦ «Сова». URL: http://sova-center.ru/religion/publications/2015/12/d33462 (дата обращения: 17.01.2016).
[23] Там же.
[24] Винокуров В., Щербак С. Рецензия на судебно-религиоведческую экспертизу Астаховой Л.С. по гражданскому делу номер 2-5387-14 от 19.05.2015 года // ИАЦ «Сова». URL: http://sova-center.ru/religion/publications/2015/12/d33441 (дата обращения: 17.01.2016).
[25] Забияко А.П., Кобызов Р.А. Церковь сайентологии: краткая характеристика // Религиоведение. 2004. № 2. С. 131–135.
[26] Прокурор выступил против экспертизы по делу постановки «Тангейзера» // Новая газета. URL: http://novayagazeta.ru/news/1692119.html (дата обращения: 17.01.2016).
[27] Загребина И. От невежества к мнимому экстремизму: проблемы религиоведческой экспертизы в России // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2013. № 2 (31). С. 159–176.
[28] Астахова Л.С. Нетрадиционные религиозные движения и культы: кризис идентичности. Казань, 2009. С. 76.
[29] См.: Астахова Л.С. Динамика современных религиозных практик в структурах повседневности: дисс. докт. филос. наук: 09.00.14 / Астахова Л.С.; ЛГУ им. А. С. Пушкина. СПб., 2013. 152 с.
[30] Религия копимизма получила признание в Швеции // Информационно-аналитический канал ANSAR. URL: http://www.ansar.ru/world/religiya-kopimizma-poluchila-priznanie-v-shvecii (дата обращения: 17.01.2016).
[31] Приверженцы новой религии в Исландии добиваются отмены церковного налога // Древо. Открытая православная энциклопедия. URL: http://drevo-info.ru/news/19918.html (дата обращения 17.01.2016).

References

1. *K chemu privyel zapret saentologii. Reportazh Igorya Zalyubovina* [What Has the Ban of Scientology Led To. Report by Igor Zalyubovin]. Available at: http://m24.ru/m/articles/92939 (accessed 17.01.2016).
2. *Bur'yanov S.A. Svoboda sovesti i svetskost' gosudarstva v Rossiyskoy Federatsii* [Fredom of Conscience and State Secularism in the Russian Federation]. Moscow, 2010, p. 80.
3. *Federal'nyy zakon Rossiyskoy Federatsii ot 20 aprelya 2015 g. N 103-FZ «O vnesenii izmeneniy v stat'yu 14 Ugolovno-ispolnitel'nogo kodeksa Rossiyskoy Federatsii i otdel'nye zakonodatel'nye akty*

Rossiyskoy Federatsii» [Federal Law of the Russian Federation dated April 20, 2015 No. 103-FZ "On Amendments to Article 14 of the Criminal Executive Code of the Russian Federation and Certain Legislative Acts of the Russian Federation"]. Available at: http://rg.ru/2015/04/22/izmeneniya-dok.html (accessed 17.01.2016).
4. Elbakyan E. SOVA Center for Information and Analysis. Available at: http://sova-center.ru/religion/publications/2015/11/d33300 (accessed 17.01.2016).
5. *Zaklyuchenie sudebnoy religiovedcheskoy ekspertizy (eksperta L.S. Astakhovoy) po delu Saentologicheskoy Tserkvi g. Moskvy* [Conclusion of Legal Religious Enquiry (Expert Astakhova L.S.) in the Case of the Moscow Church of Scientology]. Religion and Law. Available at: http://sclj.ru/news/detail.php?SECTION_ID=434&ELEMENT_ID=6532 (accessed 17.01.2016).
6. *Zaklyuchenie sudebnoy religiovedcheskoy ekspertizy (eksperta L.S. Astakhovoy) po delu Saentologicheskoy Tserkvi g. Moskvy* [Conclusion of Legal Religious Enquiry (Expert Astakhova L.S.) in the Case of the Moscow Church of Scientology]. Religion and Law. Available at: http://sclj.ru/news/detail.php?SECTION_ID=434&ELEMENT_ID=6532 (accessed 17.01.2016).
7. *Zaklyuchenie sudebnoy religiovedcheskoy ekspertizy (eksperta L.S. Astakhovoy) po delu Saentologicheskoy Tserkvi g. Moskvy* [Conclusion of Legal Religious Enquiry (Expert Astakhova L.S.) in the Case of the Moscow Church of Scientology]. Religion and Law. Available at: http://sclj.ru/news/detail.php?SECTION_ID=434&ELEMENT_ID=6532 (accessed 17.01.2016).
8. *Zaklyuchenie sudebnoy religiovedcheskoy ekspertizy (eksperta L.S. Astakhovoy) po delu Saentologicheskoy Tserkvi g. Moskvy* [Conclusion of Legal Religious Enquiry (Expert Astakhova L.S.) in the Case of the Moscow Church of Scientology]. Religion and Law. Available at: http://sclj.ru/news/detail.php?SECTION_ID=434&ELEMENT_ID=6532 (accessed 17.01.2016).
9. *Chetyre blagorodnykh istiny* [Four Noble Truths]. Ed. by Ya.V. Botsman. Moscow, 2002, p. 5.
10. *750 opredeleniy religii: istoriya simvolizatsiy i interpretatsiy: monografiya* [750 Definitions of Religion: The History of Symbolization and Interpretation: Monograph]. E.I. Arinin. Vladimir, 2014, 460 p.
11. *Zaklyuchenie sudebnoy religiovedcheskoy ekspertizy (eksperta L.S. Astakhovoy) po delu Saentologicheskoy Tserkvi g. Moskvy* [Conclusion of Legal Religious Enquiry (Expert Astakhova L.S.) in the Case of the Moscow Church of Scientology]. Religion and Law. Available at: http://sclj.ru/news/detail.php?SECTION_ID=434&ELEMENT_ID=6532 (accessed 17.01.2016).
12. Urban H.B. The Church of Scientology: A History of a New Religion. Princeton and Oxford, 2013, 280 p.
13. McGhee M. Is Buddhism a Religion? The Guardian. Available at: http://theguardian.com/commentisfree/belief/2013/oct/07/is-buddhism-a-religion (accessed 17.01.2016).
14. Altitzer Th. J.J. *The Gospel of Christian Atheism*. Philadelphia, Westminster, 1966 (Russ. ed.: Al'titser T. *Smert' Boga. Evangelie khristianskogo ateizma*. Moscow, 2010, 224 p.).
15. *«Net suda nad veroy – byl sud o narushenii zakona tserkov'yu saentologii». Interv'yu s avtorom religiovedcheskoy ekspertizy, «zakryvshey» tserkov' saentologii Moskvy Larisoy Astakhovoy* ["There Is No Trial of Faith at All – It Was the Trial of Breaking the Law by the Church of Scientology". Interview with the author of Religious Enquiry Larisa Astakhova Who "Has Closed" the Church of Scientology]. Available at: http://regnum.ru/news/society/2031048.html (accessed 17.01.2016).
16. Elbakyan E. SOVA Center for Information and Analysis. Available at: http://sova-center.ru/religion/publications/2015/11/d33300 (accessed 17.01.2016).
17. Lunkin R. SOVA Center for Information and Analysis. Available at: http://sova-center.ru/religion/publications/2015/11/d33326 (accessed 17.01.2016).
18. Kanterov I. SOVA Center for Information and Analysis. Available at: http://sova-center.ru/religion/publications/2015/12/d33422 (accessed 17.01.2016).
19. Shaburov N. SOVA Center for Information and Analysis. Available at: http://sova-center.ru/religion/publications/2015/12/d33427 (accessed 17.01.2016).
20. Vinokurov V., Shcherbak S. SOVA Center for Information and Analysis. Available at: http://sova-center.ru/religion/publications/2015/12/d33441 (accessed 17.01.2016).
21. Shirokalova G. SOVA Center for Information and Analysis. Available at: http://sova-center.ru/religion/publications/2015/12/d33449 (accessed 17.01.2016).
22. Sorokotyagin I. SOVA Center for Information and Analysis. Available at: http://sova-center.ru/religion/publications/2015/12/d33462 (accessed 17.01.2016).
23. Sorokotyagin I. SOVA Center for Information and Analysis. Available at: http://sova-center.ru/religion/publications/2015/12/d33462 (accessed 17.01.2016).
24. Vinokurov V., Shcherbak S. SOVA Center for Information and Analysis. Available at: http://sova-center.ru/religion/publications/2015/12/d33441 (accessed 17.01.2016).
25. Zabiyako A.P., Kobyzov R.A. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2004, no. 2, pp. 131–135.
26. *Prokuror vystupil protiv ekspertizy po delu postanovki «Tangeyzera»* [The Prosecutor Oopposed the Expertase in the Case of Production of "Tannhäuser"]. Novaya gazeta. Available at: http://novayagazeta.ru/news/1692119.html (accessed 17.01.2016).
27. Zagrebina I. *Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom* [State, Religion and Church in Russia and Abroad]. 2013, no. 2 (31), pp. 159–176.
28. Astakhova L.S. *Netraditsionnye religioznye dvizheniya i kul'ty: krizis identichnosti* [Nontraditional Religious Movements and Cults: The Crisis of Identity]. Kazan, 2009, p. 76.
29. Astakhova L.S. *Dinamika sovremennykh religioznykh praktik v strukturakh povsednevnosti: diss. dokt. filos. nauk: 09.00.14* [The Dynamics of Contemporary Religious Practices in Modern Structures: PhD Thesis in Philosophy]. Pushkin Leningrad State University. Saint Petersburg, 2013, 152 p.
30. *Religiya kopimizma poluchila priznanie v Shvetsii* [Religion of Copymism Gain Acceptance in Sweden]. ANSAR Informational and Analytical Channel. Available at: http://www.ansar.ru/world/religiya-kopimizma-poluchila-priznanie-v-shvecii (accessed 17.01.2016).
31. *Priverzhentsy novoy religii v Islandii dobivayutsya otmeny tserkovnogo naloga* [New Religion Adherents in Island Are Struggling for the Abolition of Church Tax]. Drevo. Open Orthodox Encyclopedia. Available at: http://drevo-info.ru/news/19918.html (accessed 17.01.2016).

Приложение 1

Министерство образования Российской Федерации
Государственное образовательное учреждение
высшего профессионального образования
АМУРСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

ЗАКЛЮЧЕНИЕ КОМИССИОННОЙ РЕЛИГИОВЕДЧЕСКОЙ СУДЕБНОЙ ЭКСПЕРТИЗЫ

На основании постановления следователя по особо важным делам прокуратуры Амурской области юриста 2 класса Л.Д.А. от 9 августа 2004 года о назначении комиссионной религиоведческой судебной экспертизы по материалам уголовного дела № …, в помещении Амурского государственного университета была проведена настоящая экспертиза. Экспертиза начата: 9 августа 2004 г. в 11 часов. Экспертиза окончена: 23 августа 2004 г. в 16 часов. Заключение изложено на семи листах. В проведении экспертизы принимали участие:

Забияко Андрей Павлович, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой религиоведения Амурского государственного университета, главный соредактор научно-теоретического журнала «Религиоведение». Стаж работы по специальности 20 лет.

Кобызов Роман Александрович, старший преподаватель кафедры религиоведения Амурского государственного университета, стаж работы по специальности 5 лет. […]

ВОПРОСЫ, ПОСТАВЛЕНЫЕ НА РАЗРЕШЕНИЕ ЭКСПЕРТИЗЫ

1. Является ли саентология религией?

2. Имеют ли общество с ограниченной ответственностью (ООО) «Перформия» и автономная некоммерческая организация (АНО) по распространению административных технологий Хаббарда «ВАЙС СНГ» непосредственное отношение к религиозным организациям? Выступают ли АНО по распространению административных технологий Хаббарда «ВАЙС СНГ» и ООО «Перформия» в части своей деятельности по распространению административных технологий Л. Рона Хаббарда религиозными организациями?

3. Являются ли административные технологии Л. Рона Хаббарда формой религиозной деятельности, видом религиозной практики?

ОБСТОЯТЕЛЬСТВА ДЕЛА

Из постановления известно, что в течение 2003 года работники администрации Сковородинского района Амурской области проходили обучение в ООО «Перформия» и автономной некоммерческой организации (АНО) по распространению административных технологий Хаббарда «ВАЙС СНГ», с выездом в г. Москву. Средства для оплаты за обучение в нарушение законодательства РФ выделялись из бюджета Сковородинского района, что было установлено проверкой КРУ МФ РФ в Амурской области. В ходе указанной проверки было выявлено необоснованное расходование средств бюджета Сковородинского района, чем был причинён ущерб государству. Допрошенные в качестве свидетелей К.М.Н., Г.В.В., И.В.А. и Т.Л.С. показали, что обучение, проводимое в ООО «Перформия», строилось на основании административных технологий Л. Рона Хаббарда, а также учений дианетики и саентологии.

ИССЛЕДУЕМЫЕ МАТЕРИАЛЫ

В распоряжение экспертов предоставлены материалы уголовного дела № …: [20 документов, другие материалы].

ИССЛЕДОВАНИЕ

1. Исходя из представленных следствием материалов эксперты установили, что сайентология или саентология («знание о том, как знать»), Церковь саентологии – международная религиозная организация, основанная в начале 50-х годов в США Лафайетом Роном Хаббардом (1911–1986 гг.). По данным саентологических источников, в настоящее время насчитывается более 8 млн. последователей в 156 странах, 3 700 церквей, миссий и религиозных групп.

Саентология была институциализирована в 1954 г. в США именно как религиозная организация (Церковь саентологии). Однако на протяжении всей истории

своего существования саентология сталкивалась с проблемой правового признания её религиозного статуса. Из-за активной коммерческой деятельности на рынке образовательных, медицинских (психотерапевтических) услуг в разных странах государственные органы неоднократно предъявляли саентологическим организациям обвинения в фиктивном использовании религиозного статуса и уклонении от налогов. Во многих странах (США, Германия, Италия, др.) в ходе многочисленных судебных разбирательств сайентологам пришлось доказывать право называться религиозной организацией.

В России представители саентологии чётко осознают религиозный характер саентологического учения и деятельности. Управлением юстиции г. Москвы 25 января 1994 г. зарегистрирована как религиозная организация Саентологическая церковь Москвы. Это единственное в России официально зарегистрированное учреждение Саентологической церкви. Однако реально в России более чем в 50 регионах действуют на правах «общественных организаций», «некоммерческих организаций» саентологические учреждения («Гуманитарный центр Хаббарда», «Хаббард-колледж», «ВАЙС СНГ» и др.), стоящие на позициях созданного Роном Хаббардом вероучения и распространяющие это вероучение посредством разных форм религиозной деятельности. Связь этих организаций с религиозным учением Л. Рона Хаббарда, в других случаях особо оговаривается (например, Лицензионное соглашение между ООО «Перформия» и Автономной некоммерческой организацией по распространению административных технологий Хаббарда «ВАЙС СНГ»). В представленном на экспертизу Лицензионном соглашении Л. Рон Хаббард квалифицируется «основателем религии Саентологии», а процедура лицензирования предполагает отношения с организациями, «связанных с религией Саентология».

Представленные на экспертизу материалы дела (протоколы допросов свидетеля Ш.Б.В. от 6 и 17 мая 2004 г.) свидетельствуют о том, что Ш.Б.В. знал о религиозном характере саентологии.

2. Церковь саентологии имеет развитую сеть действующих под её началом организаций и программ, которые служат инструментом распространения влияния саентологии и укрепления финансового потенциала церкви: Хаббард-колледжи, которые обучают организации управления предприятием на основе методов Хаббарда; центры детоксикации и «Нарконон» – организации, которые, используя методики Хаббарда, берутся лечить наркоманов; программа «Криминон», внедряющая методики Хаббарда в процесс перевоспитания правонарушителей; «Административные технологии» и др.

Действующие в разных странах или в отдельной стране саентологические организации как правило имеют независимый юридический статус, что позволяет Церкви сайентологии более эффективно решать возникающие правовые или финансовые проблемы. Ряд созданных Церковью саентологии образовательных и иных организаций действует формально независимо от саентологических религиозных центров и религиозные аспекты деятельности таких организаций в официальных документах не акцентированы. Однако в представленных на экспертизу документах принадлежность ООО «Перформия» к религиозной организации и саентологической религии очевидна.

1 января 2003 г. между ООО «Перформия» и Автономной некоммерческой организацией по распространению административных технологий Хаббарда «ВАЙС СНГ», входящей во «Всемирный институт саентологических предприятий» (WISE, World Institute Scientologic Enterprise) было заключено лицензионное соглашение.

Данный документ определяет (Декларативная часть, п. В), что «ВАЙС СНГ» (WISE) – «это некоммерческая религиозная организация, сформированная с целью объединения всех деловых кругов, отдельных лиц, занимающихся профессиональной деятельностью, и любых других организаций, которые используют административную технологию ЛРХ» (Лафайета Рона Хаббарда). «ВАЙС СНГ», как следует из документа, является составной частью «саентологических предприятий», т. е. входит в систему саентологических организаций, занимающихся распространением разных аспектов «саентологической религии».

В этом лицензионном соглашении ООО «Перформия» представлена как «Член ВАЙС». Следовательно, ООО «Перформия», действующая на основании данного лицензионного соглашения как член религиозной организации, выступает в части своего статуса и деятельности, определённых лицензионным соглашением, религиозной организацией. Кроме того, лицензионное соглашение оговаривает, что процедура лицензирования, предусматривающая использование «продуктов, ...которые имеют отношение к саентологической религии», предусматривает установление отношений с организациями, «связанными с религией Саентология».

3. Являются ли Административные технологии Хаббарда формой религиозной деятельности, видом религиозной практики?

С позиций современного научного подхода к религиозной деятельности выделяется два основных вида религиозной деятельности – 1) культовая деятельность (например, отправление таинств, молитва, паломничество к святым местам и т. п.); 2) внекультовая деятельность. К внекультовой религиозной деятельности относятся различные виды деятельности религиозного индивида или религиозной группы (организации), в которых реализуются религиозные идеи, цели индивида или группы (организации). Внекультовая религиозная деятельность может вовлекать в свою сферу и наполнять религиозным содержанием разные формы человеческой деятельности – политическую (пример: исламское государство Иран), правовую (пример: исламское право, шариат), хозяйственную (примеры: экономическая деятельность протестантов в 17–18 вв. в Англии; современные православные ярмарки), художественную (примеры: живопись М.В. Нестерова, Н.К. Рериха), сексуальную (пример: сексуальные практики в тантре, течении индуизма) и иные.

Такое понимание религиозной деятельности соответствует не только религиоведческой трактовке, но и правовому толкованию.

«Административные технологии», т. е. виды деятельности по управлению группами, организациями, также могут быть вовлечены в сферу религиозной деятельности и наполнены религиозным содержанием. Фактически ни одна религиозная группа, организация не может существовать, не разработав и не внедрив в свою практику соответствующих данной религии «административных технологий», которые регулируют внутригрупповое поведение членов и общие принципы деятельности индивидов. Так, например, православные монашеские общины строят свою деятельность на основе детально разработанных «уставов». В религиозной практике совершенно типична ситуация, когда религиозная группа стремится внедрить разработанные внутри группы «административные технологии», принципы организации поведения в деятельность нерелигиозных групп.

Административные технологии Хаббарда вполне вписываются в типичную схему возникновения и эволюции таких видов религиозной внекультовой деятельности, которые направлены на регулирование поведения индивида и группы.

Первоначально Л. Рон Хаббард разработал философию и технологию управления (т. е. административные технологии) для саентологических церквей. Позднее они получили широкое применение в различных учреждениях, структурах и предприятиях, организационно не связанных с Церковью саентологии. Однако их первоначальный характер технологий по управлению церковью свидетельствует об их исходном религиозном, а не светском характере и направленности. Одной из целей их распространения являлось ознакомление с вероучением Л. Рона Хаббарда различных слоев общества, прежде всего, тех, что связаны с администрированием и бизнесом. Административные технологии использовались как привлекательное для бизнес-сообщества, менеджеров средство продвижения религиозного учения. Такое понимание направленности Административных технологий Хаббарда подтверждается материалами, представленными на экспертизу (см., например, «Административная шкала», «Замыслы», п. 3).

Труды Л. Рона Хаббарда по Административным технологиям являются составной частью Священного Писания саентологической религии. Подтверждение этому можно найти в официальных изданиях церкви саентологии. (См.: Саентология. Теория и практика современной религии. Справочная работа, представленная Международной Церковью Саентологии. Копенгаген: Нью Эра Пабликейшенс, 1998. С. 49–50.).

Труды Л. Рона Хаббарда по Административным технологиям входящие в канон саентологии являются тем самым религиозной литературой, носят религиозный характер и направленность, ориентированы на популяризацию саентологической религиозной идеологии. В соответствии с религиозным характером Священное Писание является догмой и непререкаемым авторитетом, служащим для подтверждения вероучения и действия. Цитаты из произведений и ссылки на произведения Л. Рона Хаббарда присутствуют в конспектах и брошюрах ООО «Перформии».

В основе административной технологии Л. Рона Хаббарда лежит саентологическая доктрина «динамического принципа существования» живых существ, делящаяся на восемь составных частей («восемь динамик»). Административная технология Л. Рона Хаббарда является руководством к постижению третьей динамики. В соответствии с официальной трактовкой саентологической церкви «Третья динамика – это группы. Это – стремление к существованию и выживанию в группе индивидуумов, где группа стремится обрести свои собственные жизнь и существование. Группой может быть клуб, друзья, община, учреждение, социальный слой, государство, народ и даже раса» (Цит. по: Саентология. Теория и практика современной религии. Справочная работа, представленная Международной Церковью Саентологии. Копенгаген: Нью Эра Пабликейшенс, 1998. С. 23. См. также документ «Мост к полной свободе» из материалов, представленных на экспертизу). Групповая динамика управляет общественной жизнью. Она стимулирует поведение, направленное на поддержание выживания группы, в которую входит индивидуум. Лицензированный консультант WISE – всемирной организации, объединяющей предпринимателей и организации использующих административную технологию Л. Рона Хаббарда (в том числе и ООО «Перформию») считается одитором по третьей динамике. (См.: Технология успеха. Газета Института Хаббарда по управлению г. Москва. № 1. С. 3.). Одитор в официальном глоссарии терминов церкви саентологии обозначает – «священник или тот, кто учится на священника саентологической церкви». «Одитор» означает «тот, кто слушает», от латинского audire, что значит «слышать» или «слушать». Одитор обучен и квалифицирован для того, чтобы проводить одитинг другим людям с целью их улучшения. Одитор ничего не делает преклиру, он работает вместе с преклиром, чтобы помочь ему побороть реактивный банк». Таким образом, Административные технологии Л. Рон Хаббарда основываются на фундаментальных принципах саентологической религии и являются её составной частью.

Административные технологии преподаются лицензированными консультантами, супервайзерами, имеющими определённый багаж знаний и умений по практической и теоретической саентологии, являющиеся носителями религиозной идеологии саентологии, ведущими учебный и образовательный процесс на основе религиозных идей Л. Рона Хаббарда. Исходя из этого, курсы Административной технологии Л. Рона Хаббарда мотивированы религиозными основаниями, заключёнными в саентологии.

Административные технологии Л. Рона Хаббарда включают символы, знаки, доктрины, принципы, этику, культовые практики, методики, оборудование и терминологию религии саентологии и дианетики. Основные: треугольники АРО и ЗОК, Оксфордский тест, шкала тонов, Е-метр, одитинг, ПИН, ПЛ, оверт, шляпа, ошляпивание и др. (см. приложение 1). Данный факт демонстрирует тесную взаимосвязь и однородность Административных технологий с религиозной идеологией саентологии, вскрывает религиозный характер теоретической и практической частей Административных технологий Л. Рона Хаббарда. Подтверждение этому можно найти в материалах, представленных на экспертизу (допросы свидетелей, конспекты, брошюры, журналы). Так, понятийный аппарат саентологии содержательно использовался при преподавании курсов Административных технологий ООО «Перформии» (см., например, «Шкала эмоциональных тонов», многое другое).

Учебные материалы по Административным технологиям, принадлежащие ООО «Перформия» и представленные на экспертизу, содержат ссылки на то, что их содержание защищено авторскими правами работ Л. Рона Хаббарда, права на которые принадлежат организации, именуемой «Центр религиозных технологий», что является ещё одним свидетельством не только содержательного родства,

но и организационно-правовой связи между Административными технологиями и религиозными технологиями Саентологической церкви. Эта связь чётко осознаётся последователями саентологии и закрепляется на правовом уровне (уровне авторских прав).

Представленные на экспертизу документы Лицензионных соглашений свидетельствуют о присутствии в «административных технологиях» религиозных аспектов. Так, Лицензионное соглашение между ООО «Перформия» и «ВАЙС СНГ» оговаривает (с. 16–18, Приложение В, п. Е), что «административные технологии» включают такие курсы и печатные издания, как «Введение в саентологическую этику» (т. е., введение в особую религиозную этику), «Руководство добровольного священника» и ряд других. Религиозный характер этих составляющих частей «административных технологий» очевиден. Комплект литературы, рекомендованной по курсу Административных технологий Хаббарда ООО «Перформии», включает все основные труды по вероучению Саентологической церкви (см. материалы, представленные на экспертизу).

Т. о., «Административные технологии Хаббарда» 1) представляют собой обоснованную религиозным учением методику организации работы предприятия или любой другой административной системы; 2) они являются видом религиозной деятельности и входят в религиозную систему, получившую название саентология.

Данные технологии, не будучи лицензированными, подтверждёнными проверенным положительным опытом внедрения, не должны внедряться в государственных учреждениях. Попытки внедрения религиозных административных технология в деятельность госучреждений, администраций любого уровня неправомерны.

ВЫВОДЫ

По существу заданных вопросов на основании представленных на исследование следствием материалов получены следующие результаты:

1. Саентология является религией.

2. Автономная некоммерческая организация по распространению административных технологий Хаббарда «ВАЙС СНГ» и ООО «Перформия» являются религиозными организациями, занимающимися распространением административных технологий Л. Р. Хаббарда.

3. Административные технологии Хаббарда являются составной частью саентологии как религиозной системы и представляют собой вид религиозной деятельности, направленной на разработку и внедрение принципов управления группами или организациями (как религиозными, так и нерелигиозными).

Эксперты: А. П. Забияко
Р. А. Кобызов

Приложение 2

ЗАКЛЮЧЕНИЕ СПЕЦИАЛИСТА

г. Москва «11» июня 2015 года

Данное заключение выполнено профессором кафедры социологии и управления социальными процессами Академии труда и социальных отношений, доктором философских наук Элбакян Екатериной Сергеевной в качестве специалиста-религиоведа.

В соответствии с требованиями ч. 3 ст. 80 УПК РФ заключение представлено по вопросам, поставленным перед специалистом в адвокатском запросе адвоката Ершова Ю.Л. от 1 июня 2015 года.

Мне, Элбакян Екатерине Сергеевне, разъяснены права и ответственность, предусмотренные ст. 58 УПК РФ, и я предупреждена об уголовной ответственности за дачу заведомо ложного заключения и заведомо ложных показаний по ст. 307 УК РФ.

Данное заключение выполнено в период с 1 по 11 июня 2015 г. **Элбакян Екатериной Сергеевной** по адвокатскому запросу адвоката Ершова Юрия Львовича от 1 июня 2015, направленному в порядке ст. 6 Федерального закона «Об адвокатской деятельности и адвокатуре в Российской Федерации». […]

Ответы на вопросы, поставленные в адвокатском запросе Ю.Л. Ершова

1. Как определить понятие «вероучение»? Существует ли в науке о религии тождество между понятиями «вероучение» и «религиозное объединение»?

Вероучение – это основные догматические положения той или иной религии, в совокупности выступающие главным критерием, в соответствии с которым проводится различие между религиозными направлениями и устанавливается вероисповедание. Собственно, отдельно этот вопрос – определения того, что представляет собой вероучение – в религиоведческих трудах не рассматривается, ибо он имплицитно понятен религиоведам. Основное внимание уделяется термину «вероисповедание», поскольку именно он указывает на наличие специфических особенностей того или иного религиозного направления и является определяющим при типологизации и классификации религий.

Вероисповедание или исповедание веры указывает на принадлежность человека к какой-либо религии, церкви, деноминации; а также означает само религиозное направление в совокупности его основных элементов (религиозное сознание, религиозная деятельность, религиозные отношения и религиозные организации), в первую очередь, вероучительно-культовой системы, и религиозной организации, функционирующей в обществе, объединяющее всех верующих, придерживающихся конкретного религиозного направления.

В рамках христианства понятие «вероисповедание» эквивалентно понятию «конфессия» (лат. *confessio* – исповедание), означающее одно из христианских направлений, имеющее свою вероучительную специфику и представленное всей совокупностью исповедующих его людей. Поскольку практически все исторические религии не являются однородными, постольку в их составе функционирует ряд вероисповеданий. Например, в христианстве, это православие (в свою очередь разделённое на 15 автокефальных и ряд автономных церквей), католицизм, протестантизм, представленный многочисленными направлениями, наконец, ориентальные христианские церкви, которые также имеют в своём составе несколько независимых нехалкидонских или монофизитских церквей.

В исламе обычно выделяются такие направления (вероисповедания) как суннизм, шиизм, суфизм, ваххабизм. В свою очередь, в суннизме имеется 4 мазхаба, в суфизме – свыше 12 тарикатов. Неоднороден и шиизм.

В буддизме – хинаяна, махаяна, варджаяна, чань- (дзен-) буддизм и др. Также в рамках махаяны и дзен можно обнаружить массу направлений.

Индуизм также не является однородным и представлен рядом вероисповеданий – вишнуизм, шиваизм, шактизм, вайшнавизм и др.

Не является однородным и иудаизм, включающий в себя консервативный, ортодоксальный, реформистский и другие направления.

Помимо исторических религий имеются новые религии или, как их часто называют, новые религиозные движения (НРД), которые обладают своей спецификой.

Таким образом, практически любая из существующих ныне религий состоит из того иди иного количества отдельных вероисповеданий, имеющих свои особенности.

Понятие «религиозное объединение» является не столько религиоведческим, сколько юридическим. В России в соответствии с Федеральным законом «О свободе совести и о религиозных объединениях» (№ 125-ФЗ от 26.09.1997, ст. 6), это добровольное объединение граждан Российской Федерации, иных лиц, постоянно и на законных основаниях проживающих на территории Российской Федерации, образованное в целях совместного исповедания и распространения религиозной веры и обладающее соответствующими этой цели признаками, а именно, наличием вероисповедания; совершения богослужений, других религиозных обрядов и церемоний; обучения религии и религиозного воспитания своих последователей.

Таким образом, очевидно, что понятие религиозное объединение не может быть сведено к понятию вероучение. Если же рассматривать соотношение понятий «вероисповедание» и «религиозное объединение», то получается, что религиозное объединение – понятие более широкое, включающее в себя в качестве своего признака не только вероисповедание.

Вместе с тем, само сравнение этих понятий, а тем более установка тождества между ними, являются совершенно некорректными, ибо, понятием «вероучение» именуется совокупность неких базовых принципов религиозной веры (её могут исповедовать люди, не состоящие вообще ни в каких группах, а тем более объединениях), «вероисповедание» – это религиозное направление, опять же, не обязательно функционирующее как религиозное объединение. Например, лютеранство – это вероисповедание в рамках протестантизма. Оно присутствует во многих странах, включая Россию, и в каждой стране оно функционирует в соответствии с законодательством этой страны. Но законодательство во всех странах разное и далеко не везде есть понятие религиозного объединения. Однако на вероучении лютеранства и на самом исповедании лютеранской веры это никак не сказывается (от страны функционирования они же не зависят). То же относится и к другим религиям и религиозным направлениям.

2. Как самоидентифицируют себя саентологические организации и последователи саентологии – религиозным либо нерелигиозным направлением?

Саентологи и саентологические организации позиционируют себя в качестве религиозных. Это видно уже даже из их самоназвания, в котором присутствует слово «Церковь». Министерством юстиции РФ Саентологическая церковь Москвы зарегистрирована в качестве религиозной организации. В других странах мира саентологические организации также имеют юридический статус религиозных организаций.

На мой взгляд, это абсолютно корректно, поскольку в саентологии имеются все признаки религии, а именно наличие четырёх основных элементов религиозного комплекса: религиозного сознания, религиозной деятельности, религиозных отношений и религиозных организаций.

Религиозные комплекс представляет собой совокупность элементов, присущих любой религии. В структуре религиозного комплекса обычно выделяются четыре основных элемента: религиозное сознание, религиозная деятельность, религиозные отношения и религиозные организации.

Ядром религиозного сознания является религиозная вера. Религиозное сознание имеет два уровня: обыденный и концептуальный. Обыденный уровень – это совокупность религиозных представлений, чувств, настроений, привычек, традиций, присущих верующим. Концептуальный уровень вмещает в себя систему религиозных идей, их теологическое и религиозно-философское обоснование.

Религиозная деятельность включает в себя культовую и внекультовую. Культовая религиозная деятельность состоит в отправлении религиозного культа, совершении обрядов, ритуалов, церемоний, таинств, богослужений, мистерий, жертвоприношений и др. К внекультовой религиозной деятельности относится

хозяйственно-экономическая, издательская, просветительско-образовательная, воспитательная, миссионерская, милосердно-благотворительная, управленческая и т. п. деятельность религиозных организаций.

Религиозные отношения также бывают как культовыми, складывающимися между верующими религиозной общины в процессе общего отправления культа, так и внекультовыми, возникающими в процессе их общения, напрямую не связанного с отправлением культа или отношениями между религиозными организациями, например: совместные мероприятии, межрелигиозные конференции, обмен информацией, совместные социальные проекты и др.

Помимо этого, религиозные отношения имеют ещё две стороны: объективную (общение верующих друг с другом) и субъективную (отношение верующего к Высшему Существу, к сверхъестественному существу).

Четвёртым элементом религиозного комплекса является религиозная организация, выполняющая как религиозные, так внерелигиозные функции. Исполнению религиозных функций служат культовые религиозные организации. Внекультовые религиозные организации занимаются внекультовой религиозной деятельностью. Культовые религиозные организации имеют определённую типологию, сводящую всё их множество к трём основным типам (неосновных насчитывается до пятнадцати): церковь, секту и деноминацию. Каждый из названных типов отвечает определённой группе признаков.

Так, церковь (от греч. Κυριακη – дом Господа) в христианстве понимается как тип религиозной организации, отвечающий определённым признакам:

– принадлежность к церкви определяется традицией;

– последователи в основном анонимны;

– верующие делятся на духовенство и мирян;

– священнослужители получают специальное образование и готовятся к принятию сана и осуществлению своей деятельности;

– церковь, как правило, сотрудничает с тем государством, на территории которого она действует.

Помимо социального аспекта, понятие «церковь» имеет вероучительный аспект и рассматривается как единство верующих прошлого, настоящего и будущего, прошедших через таинство крещения. Догматически церковь рассматривается как мистическое тело, возглавляемое Богом – Иисусом Христом, посредством которого для последователей становится возможным будущее спасение. Понятие «церковь» несколько переосмысливается в протестантизме. Появляется учение о видимой (сообщество всех крещённых) и невидимой церкви (сообщество только спасённых).

Секта (лат. *sekta* – школа, направление, учение, от лат. *sequor* – следую) – тип религиозной организации, отвечающий ряду религиозных признаков, например;

– претензии на избранничество (то есть данная секта существует лишь для избранных);

– неприятие мира;

– добровольное религиозное обращение и сознательное вступление в секту;

– прямое членство в ней;

– отсутствие жёсткого деления на клир и мирян;

– отсутствие разветвлённой бюрократической организации;

– в ряде случаев всеобщее священство;

– значительная роль харизматического лидера (как правило, основателя секты);

– менее формальное и более эмоционально-личностное богослужение;

– активная миссионерская деятельность;

– контроль за членством;

– склонность к социальному изоляционизму;

– замкнутость жизни;

– оппозиция по отношению к крупным историческим религиям, их вероучениям и культовой практике,

– зачастую, оппозиция по отношению к нормам и ценностям государства, на территории которого функционирует секта.

В зависимости от пространственно-временных характеристик и состава участников, совокупность признаков секты может варьироваться и в разной степени

быть присущей той или иной конкретной религиозной организации. Как правило, секта существует на протяжении жизни её харизматического лидера, а затем постепенно начинает утрачивать свои характерные черты и либо вообще исчезает, либо превращается в деноминацию. Помимо религиоведческого подхода, аксиологически нейтрально рассматривающего секту как один из типов религиозных организаций, наряду с церковью и деноминацией, термин «секта» на бытовом уровне (в повседневности) нередко используется с негативной коннотацией, что, по существу, является некорректным при именовании тех или иных религиозных организаций, так как формирует к ним заведомо негативное отношение.

В современном российском законодательстве юридическое понятие «секта» отсутствует и, следовательно, означающий его термин не может восприниматься критерием при оценке того или иного религиозного направления с правовой точки зрения. Деноминация (от лат. *denominatio* – перенаименование, обозначение, наделение специальным именем) – тип религиозной организации в христианстве. Специфика деноминации заключается в том, что этот тип религиозной организации занимает промежуточное положение между сектой и церковью. Критериями отнесения религиозной организации к деноминационному типу могут служить следующие, которые в зависимости от пространственно-временных рамок существования той или иной деноминации, могут либо превалировать, либо быть незначительными:

– синтез характеристик церкви и секты;

– институциализация в социально-правовом поле;

– определённая ограниченность распространения деноминации региональными или социальными рамками;

– численно больший, чем в секте, но меньший, чем в церкви, состав последователей;

– приток новых верующих за счёт членов семей деноминации;

– постоянное членство;

– принцип равенства всех членов;

– бюрократически-организационная структурированность;

– выборность руководителей общины;

– наличие административных и духовных должностей, занимаемых профессиональными администраторами и служителями культа при отсутствии деления на клир и мирян;

– регламентация жизни членов деноминации и контроль за выполнением принятых в деноминции правил поведения;

– наличие внутриобщинной этики, системы бытовых предписаний и др.;

– сочетание оппозиционности и компромиссности в отношении других религиозных направлений;

– забота о материальном благосостоянии членов деноминации и самой религиозной организации в целом;

– сотрудничество с внешним миром, отсутствие идей изоляционизма, возможность для приёма в деноминацию новых последователей (не членов их семей), сочетающееся с идеей собственного «богоизбранничества», наряду с открытостью для новых последователей;

– продолжающийся процесс формирования вероучения и культа, который носит ярко выраженный эмоционально-образный характер.

Деноминация может оставаться неизменной, но чаще всего, она постепенно эволюционирует в сторону церкви. Хотя при определённых обстоятельствах от неё могут отделяться небольшие группы, которые можно было бы именовать сектами (исключительно в религиоведческом аспекте).

Исходя из вышеназванных признаков, считаю, что саентология в качестве религиозной организации соответствует признакам деноминации.

3. Как понимается научным религиоведением соотношение таких категорий, как «религиозная деятельность» и «социальная деятельность»? Возможно ли их совмещение или противопоставление? Присутствуют ли признаки социальной деятельности в религиозных организациях таких религий, как христианство, иудаизм, ислам и т. д.?

В религиоведении религия рассматривается как социальный феномен. Соответственно религиозная деятельность в широком смысле слова является одной из разновидностей социальной деятельности, ибо она осуществляется в рамках социальной группы верующих, является многоаспектной и направленной на достижение как культовых, так и внекультовых целей.

Что касается культовой религиозной деятельности, то она включает в себя все моменты отправления культа и имеет две стороны – как объективную (общение верующих в процессе отправления культа, общение с клиром и т. д.) так и субъективную – отношение к некоему сверхъестественному началу, к которому могут быть обращены просьбы, молитвы и т. д.

В христианстве, например, во время отправления культа (как правило, имеющего пышный, театрализованный характер с привлечением различных видов искусства – музыки, изобразительного искусства (живописи, иконописи, скульптуры), архитектуры, витражного искусства и др., происходит так называемая «драматизация мифа», когда события, описанные в Библии, как бы вновь разворачиваются перед верующими в символической форме.

Однако это далеко не единственный способ отправления культа, ибо есть ещё и молчаливая медитация в буддизме, и праздничные мероприятия в исламе или иудаизме, и церемониал китайских религий, и масса других форм культовой религиозной деятельности.

Что касается внекультовой религиозной деятельности, то ею является та сторона религиозной деятельности, которая непосредственно связана с обществом. К внекультовой религиозной деятельности относятся, как уже упоминалось, хозяйственно-экономическая, издательская, просветительско-образовательная, воспитательная, миссионерская, милосердно-благотворительная, управленческая и т. п. деятельность религиозных организаций.

Естественно, что религиозная деятельность является частью социальной деятельности, причем не только внешняя (внекультовая), но и внутренняя (культовая), ибо она осуществляется в определённой социальной группе и силами этой группы (численность данной группы не имеет принципиального значения). Религиозный характер деятельности определяется тем объектом, на который она направлена, а не теми формами, в которых она существует.

Социальная деятельность присуща практически всем религиозным организациям. Собственно, это находит отражение, в том числе, и в разработанных и изданных в последние 15 лет в России социальных концепциях, позициях, программах различных религиозных объединений (организаций, направлений), таких, например, как Русская православная церковь (православие), Совет муфтиев России (ислам), Конгресс еврейских религиозных организаций и объединений в России (иудаизм), протестантских церквей России в целом («Социальная позиция протестантских церквей России») и отдельных протестантских конфессий: Церкви адвентистов седьмого дня (адвентизм), Евангелическо-Лютеранской церкви Аугсбургского исповедания (лютеранство), Российского объединенного Союза христиан веры Евангельской (пятидесятничество), Российского союза евангельских христиан-баптистов (баптизм) и др.

Словосочетание «социальная деятельность религиозных организаций» является устоявшимся[1], а потому противопоставление религиозной и социальной деятельности, по существу, безграмотно.

4. Является ли научно обоснованным применение к саентологии всех критериев, относящихся к теистическим религиям – в частности таких, как признание и описание Бога через личностные характеристики и др.? Соответствуют ли разные религии единым параметрам в описании сверхъестественного?

Теизм (греч. θεος – Бог) – это вера в единого Бога-творца, свойственная монотеистическим авраамическим религиям – иудаизму, христианству и исламу; религиозное учение, утверждающее существование единого Бога, сотворившего вселенную и продолжающего влиять на все происходящие в ней процессы (в этом отличие теизма от деизма, исходящего из того, что безличный Бог создал мир, но более никаким образом в его жизни не участвует), находясь за пределами «земного» и представляя

собой некое личное трансцендентное начало / бытие (в этом отличие теизма от пантеизма, рассматривающего мир, растворённым в безличном Боге – мистический пантеизм, или безличного Бога, растворённого в мире – натуралистический пантеизм).

Впервые термин «теизм» употребил Ральф Кедворт (1617–1688) в работе «Истинная интеллектуальная система универсума» (1643). В дальнейшем термин «теизм» получил разработку в теологических и религиозно-философских трудах европейских мыслителей.

Помимо теистических, существуют также и нетеистические религии, то есть религии, которым не свойственна вера в единого Бога-творца. К разряду нетеистических религий относятся буддизм, индуизм, религии Китая и Японии, древние религии Греции, Рима, славян, германцев, кельтов, славянское язычество, ряд новых религий (НРД), а также такие религиозные верования, как фетишизм, анимизм, магия, шаманизм, тотемизм.

Так, например, в южном буддизме (тхеравада) вообще нет представлений о Боге. В конфуцианстве «богом» предстаёт обычный человек Конфуций, который умер много столетий назад и воспринимается, одновременно, как культурный герой. Почти аналогичная ситуация с Лао-Цзы – основателем даосизма.

Отсутствие представлений о едином Боге и его личностных характеристик (в христианстве – антропоморфных) не является признаком отсутствия религиозной веры и религии вообще.

Главным признаком религии является наличие веры в реальное существование сверхъестественного начала. В какой форме или в каком виде предстаёт это сверхъестественное, значения не имеет.

Само по себе понятие «сверхъестественное» означает нечто, выпадающее из ряда вещей и явлений естественного мира, недоступное объяснению естественными причинами, то есть, теми, которыми располагает «земная реальность», в частности, наука (физика, химия, биология, психология, антропология и др.). В сфере религии под сверхъестественным понимается чудо как явление, событие или участвующий в них, либо продуцирующий их субъект (личность или начало), которые не поддаются причинно-следственному (логическому) объяснению и воспринимаются как нечто запредельное, сверхприродное, принципиально непознаваемое средствами науки или обыденного сознания, постигаемое лишь в процессе сверхчувственного, мистического, религиозного опыта человека.

К сфере сверхъестественного относятся, например, существа и сущности – духи, демоны, культурные и мифологические герои, боги, существа и сущности, также некие события и явления (например, переход души после смерти в новое тело, безусловно, является сверхъестественным событием).

В религиоведении считается недопустимой оценка одного типа религии с позиции другого типа религии, ибо такая оценка никогда не является объективной, научной, а всегда носит религиозно-(конфессионально)-ограниченный характер. Таким образом, объективно оценить нетеистическую религию с позиций теизма невозможно.

Среди принципов, указанных в утверждённом Министерством образования и науки РФ и рекомендованном в качестве учебника для студентов высших учебных заведений России учебнике «Основы религиоведения» под редакцией доктора философских наук, профессора, заведующего кафедрой философии религии и религиоведения философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова И.Н. Яблокова, в частности, назван: «исходный принцип – строгая объективность, конкретно-историческое рассмотрение предмета. Не приняты абстрактные стереотипы, согласно которым “темная” и “светлая” краски заранее предназначаются для живописания явлений религии или свободомыслия. Излагаются научно обоснованные положения, прочно установленные факты; используются результаты, полученные в мировом религиоведении, философии. Подбор и расстановка теоретического и фактического материала осуществляются с намерением как можно более точно воспроизвести историю, чтобы в ней искусственно не образовывались пустоты и “белые” пятна.

Другой принцип – рассмотрение религии, религиозной философии, свободомыслия в контексте развития духовной культуры. Религиоведение занимается

исследованием своеобразных её областей в их истории и современности, а значит, в своём аспекте решает ряд культурологических проблем. Выявляются особенности религии как феномена культуры, свойства религиозно-культурных образований, специфика религиозной философии, своеобразие различных выражений свободомыслия в духовной жизни общества и личности.

Ещё один принцип – анализ мировоззренческих вопросов под углом зрения проблем бытия человека, его сущности и существования, цели и смысла жизни, смерти и бессмертия, иначе говоря, в плане рассмотрения ряда вопросов философской антропологии. Принято понимание мировоззрения в широком смысле слова: мировоззрение образуют наиболее обобщённые взгляды на мир в целом и отдельные явления в нём, на человека и человечество, место их в мире, на общество и его отдельные сферы, на процесс познания, оно синтезирует экономические, социально-политические, правовые, нравственные, художественные, религиозные, философские и другие взгляды. Мировоззрение включает картину природы, систематизирующую достижения естествознания, картину общества, результирующую данные обществознания, картину человека, обобщающую содержание человековедения. Главное измерение решения мировоззренческих проблем проходит по линии "человек – природа", "человек – общество и история", "человек – человек".

Следующий принцип – изложение вопросов на языке толерантности, терпимости, диалога религиозных и нерелигиозных мировоззрений о человеке, обществе, мире. Мировоззрения – религиозные и нерелигиозные – имеют ряд слоёв: 1) совокупность исходных интегрирующих представлений, понятий, идей, образующих "фундамент" и "каркас" мироосознания, мирообъяснения, отношения к миру; 2) объяснение основ бытия отдельных областей природы, общества, человека – космоса, биосферы, экосистемы, экономики, политики, права, морали, искусства, психики, сознания и пр.; 3) представления и идеи, описывающие те или иные события, явления в природе, обществе, человеке; 4) общие элементы (объективно-истинные знания, нравственные представления, выражающие необходимые условия всякого человеческого совместного существования, общезначимые художественные ценности и пр.) и особенные, свойственные только некоторым культурам компоненты. Исходные базисы религиозных и нерелигиозных мировоззрений различны. Различны в этих мировоззрениях и принципы объяснения процессов и событий в природе, обществе, человеке. Но экономические, социально-политические, экологические, нравственные, эстетические и другие идеи, ценности могут быть близкими, а общие – совпадают.

Наконец, обозначим следующую принципиальную позицию: свобода совести интерпретируется с учётом истории становления данного понятия, мирового опыта (в том числе и в нашей стране), обеспечения прав человека в этой области. Осмысление свободы совести велось и ведётся на разных уровнях и в разных аспектах – общефилософском и теологическом, этическом и эстетическом, политологическом и правоведческом, логико-познавательном и пр. [...]

Содержание, дидактика и методика изложения сообразны с положениями о свободе мысли, совести, религии и убеждений в международных правовых документах, таких, как "Всеобщая декларация прав человека" ООН от 10 декабря 1948 г., "Международный пакт о гражданских и политических правах" от 16 декабря 1966 г., "Заключительный акт Совещания по безопасности и сотрудничеству в Европе" от 1 августа 1975 г., "Парижская хартия для новой Европы" от 21 ноября 1990 г., а также с соответствующими положениями Конституции России и Закона Российской Федерации "О свободе совести и о религиозных объединениях" от 19 сентября 1997 г. »[2].

5. Носят ли религиозный характер обряды и церемонии, проводимые в религиозном объединении «Саентологическая церковь Москвы»?

Саентологи являются верующими людьми. Осуществляя обряды в Саентологической церкви они, безусловно, следуют традициям своей религии. Поскольку саентология не является теистической религией, постольку обряды совершаются не от имени Бога, но от этого не утрачивают своей сверхъестественной (для религиозного сознания) силы. Обряды совершают только саентологические священники, облачённые в соответствующие одежды, по образцу и тексту, содержащемуся в Саентологических Писаниях. Процедура каждого обряда чётко отработана – регламентирована

и не может быть нарушена. Более того, имеется даже схема расположения клира и мирян во время церемонии (подробнее см.: Саентологическая религия: истоки, церемонии, проповеди и службы. Копенгаген: «New Era Publications International ApS», 1999. С. 51, 69, 112).

Обряды наречения и венчания имеют сходство с христианскими таинствами по форме своего проведения: например, такое же окропление водой младенца, близкая к христианскому браковенчанию церемония вступления брак. Церемония посвящения в духовный сан также отчасти напоминает христианскую (в других религиях такая церемония отсутствует).

А во время обряда похорон, проходившего в часовне Саентологической церкви Москвы в феврале 2014 г., на котором автор этих строк присутствовала лично, например, прямо говорится о переселении души умершего в новое тело, что, понятно, является представлением о сверхъестественном акте.

Таким образом, даже при отсутствии прямого обращения к божественной санкции того или иного события, в церемониях (обрядах) Саентологической церкви обнаруживает присутствие вера в сверхъестественный ход событий. Важно отметить, что каждая из четырёх названных церемоний сопровождается молитвой о полной свободе, которая начинается следующими словами:

«Да поможет творец этой Вселенной всем людям придти к пониманию своей духовной природы...» (см.: Саентологическая религия: истоки, церемонии, проповеди и службы. Копенгаген: «New Era Publications International ApS», 1999. С. 46). В молитве очевидно обращение людей за помощью к сверхъестественному источнику, характерному, кстати, для теистических религий – единому творцу.

6. Есть ли в саентологии примеры того, что понимается в религиозных направлениях и организациях как «сакральное пространство»?

Сакральное пространство – это особое состояние или локус пространства, обладающее качеством святости; место священнодействия, где совершаются религиозные обряды[3]. В Саентологической церкви Москвы целям совершения религиозных обрядов служит часовня, которая является сакральным местом, где происходит отправление религиозного культа – совершаются религиозные церемонии, произносится молитва о вечной свободе, обращённая к творцу Вселенной.

Пол часовни выложен в форме огромного саентологического креста. Имеется возвышение в центральной части (аналой), похожее на амвон или кафедру в христианских храмах и исполняющее ту же роль.

Сакрально-культурологический смысл для саентологов (в смысле священного места) имеет, кроме того, кабинет основателя саентологии Л. Рона Хаббарда. В каждом церковном здании по всему миру имеется одна комната, в которой находится мемориальный кабинет Хаббарда с присущими ему атрибутами – письменным столом, креслом, глобусом, книжным шкафом и т. д. Вход в кабинет запрещён, однако в открытую арку (заменяющую дверь) можно видеть его обстановку, в которой, по мнению саентологов, основатель их религии писал сочинения, закладывающие её основы.

7. Что в религиоведении понимается под новыми религиозными движениями (НРД)? Какие религиозные доктрины и религиозные организации и по каким признакам относит научное религиоведение к НРД?

Новые религиозные движения, НРД (англ. – New Religious Movement), которые иногда называют «нетрадиционными религиями и культами», «возникающими религиями», «внеконфессиональными, неканоническими верованиями», «альтернативными религиями», имеют ряд отличительных признаков.

Выделяя эти признаки, исследователи могут установить, является ли данная религия «новой», или она давно стала «старой», «традиционной» для данного социума или даже группы социумов.

Профессор МГУ им. М.В. Ломоносова, доктор философских наук И.Я. Кантеров полагает, что «…религиозные движения данного типа называются “новыми”, поскольку в настоящем виде большинство из них возникло сравнительно недавно. От традиционных верований НРД отличаются нововведениями, существенно расходящимися с вероучительными установками исторических религий. Последователи

НРД – верующие первого поколения. Их верования не укоренены в традиции народов страны, нации, региона. При этом, приобщение к вере чаще всего происходит не постепенно, эволюционно, а внезапно, сопровождаясь резким изменением взглядов, отношения к родителям, что нередко побуждает делать выводы о несамостоятельности выбора веры. НРД характеризуются наличием в них центральных фигур – основателей таких движений или их лидеров. Чаще всего они провозглашают себя божествами или их посланцами (мессиями), принёсшими в мир новое, единственно истинное учение»[4].

Итак, новые религии или НРД это:

– возникшие недавно и существующие на протяжении жизни одного поколения верующих;

– признающие вероучительные положения, существенно расходящиеся с вероучением «исторических религий»;

– не имеющие укоренённости в социокультурном пространстве региона нахождения;

– имеющие в числе последователей, как правило, неофитов, пришедших в НРД благодаря миссионерской деятельности последних, а не воспитанию в семье;

– имеющие харизматических лидеров, возвещающих истинное учение.

Существуют различные типологии новых религиозных движений. В данном случае мы предлагаем достаточно устоявшуюся типологию, в качестве критерия для классификации, в рамках которой выступает, в основном, «географический» признак. Данный признак (конкретнее, место возникновения религии) существенно дополняется ориентацией на некую «проторелигию» или наличие «полного» синкретизма, когда невозможно адекватно вычленить ту религию, опираясь на представления которой возникло то или иное новое религиозное движение.

Исходя из предлагаемой типологии все НРД можно разделить на:

I. Новые религиозные движения западного происхождения

1. С ориентацией на христианство (например, Церковь Христа и др.).

2. Синкретичные (например, Церковь саентологии).

II. Новые религии восточного происхождения

1. С ориентацией на восточные религии (например, «Международное общество сознания Кришны», Ананда-Марга и др.).

2. Синкретичные (например, вера Бахаи, Церковь объединения Муна).

III. Новые религиозные движения российского происхождения

1. С ориентацией на христианство (например, Православная церковь Божьей Матери «Державная»).

2. С ориентацией на язычество и неоязычество (например, Союз славянских общин славянской родной веры, Круг языческой традиции)

3. Синкретичные (например, ивановцы и др.).

IV. «Нью Эйдж» (религии нового века) – обобщённое наименование ряда мистико-оккультных религиозных направлений и групп, не имеющих единообразной организации и обрядовой практики.

1. Нью Эйдж западного происхождения (например, раэлиты).

2. Нью Эйдж российского происхождения (например, радастея, «космические коммунисты» и др.).

Необходимо отметить, что в той или иной степени, все новые религиозные движения неизбежно содержат элементы синкретизма. Однако выделение отдельных из них в качестве «синкретичных», в данном случае подразумевает, что регион их возникновения и первоначального распространения может располагаться в иной стране (за рубежом – часто в Европе или США), а вероучение ориентировано на восточные религии с тенденцией к организации искусственного симбиоза между ними и отдельными идеями христианства. Либо, напротив, новая религия может возникать и получать распространение в какой-либо из восточных стран, но быть ориентированной на нетрадиционное для этого региона вероучение и культовую практику (например, Церковь Объединения Муна, Поместная церковь).

Аналогичным образом можно говорить о критериях «подтипологизации» для того типа новых религиозных движений, которые возникли на российской почве.

Среди них присутствуют и ориентированные на христианство или язычество, но есть и синкретичные – в том смысле, что в них нет конкретной или преимущественной ориентации лишь на одну из «традиционных» религий, зато наблюдается причудливый набор признаков самых различных мистических учений, верований и культов.

Сам факт возникновения религиозных движений не является для истории чем-то исключительным. Как известно, по результатам изысканий в сфере археологии или источниковедения, процесс религиогенеза никогда не прекращался. Первоначально архаичные верования и культы развивались и обогащались новыми доктринальными и этическими элементами, либо вытеснялись более развитыми по сравнению с ними моделями религиозно ориентированных мировоззрений. Уже существующие религии становились объектами отделения от них нетрадиционных толкований их доктринальных основ, либо формирования альтернатив им самим из политических или социокультурных соображений.

Разумеется, в целом процесс образования новых религий нельзя представить в виде некоего равномерно распределённого по шкале времени непрерывного религиогенеза. Периоды бурного развития различных религий, как правило, сменялись периодами относительной стабильности и стагнации, а затем следовали кризисы, эпохи которых характеризовались всплесками возникновения новых религий. Это хорошо заметно на примерах и возникновения христианства на основе религии древних евреев, и формирования церкви и государственного христианства на почве языческой культуры Древнего Рима, и возникновения лютеранства в Европе, где во всех случаях образование и формирование новых религий совпадает с отчётливыми кризисными периодами истории в разных регионах.

Начало серьёзного всплеска в процессе образования новых религий приходится на XIX век. Это время возникновения тех из них, которые к началу XXI века было бы уже несправедливо квалифицировать как «новые». Самая старшая из таковых – Церковь Иисуса Христа Святых последних дней (мормонов), религия которых берёт своё начало в США в 1830 году. За ней следуют «Исследователи Библии», возникшие в США в конце 70-х гг. XIX века, известные сегодня, как «Свидетели Иеговы». Но более заметно к своему «пику» процесс образования новых религий начал приближаться, начиная с середины XX века, и этот процесс продолжается до сих пор.

Появление новых религиозных движений, заключающих в себе религиозность, альтернативную привычной и традиционной, воспринималась истеблишментом западного общества во второй половине XX века преимущественно крайне негативно. Объяснений такому жёсткому социальному скепсису можно предложить немало: это и нарушение привычного комфорта религиозно-культовой обыденности для различных верующих, и массовое повышение доверия к авторитету науки в среде основой части населения, и вполне объяснимый страх «традиционных» религиозных институций, в поле зрения которых объявились неожиданные и быстроразвивающиеся конкуренты на устоявшемся «религиозном рынке». Поэтому, наиболее заметные реакции на появление новых религий, по существу, хотя и с поправкой на условности цивилизованного гуманизма, полностью соответствовали тем, что известны науке из более ранних периодов обозримой истории.

8. Является ли «религиозный опыт» непременным атрибутом религиозности?

Религиозный опыт – субъективное ощущение связи человека с некоей потусторонней силой, которая открывается ему путём неких знаков, символов, голосов, видений и т. д. Религиозный опыт является важнейшей составляющей любой религии и может приобретать различные формы. Например, слияния с Божественным светом в хасидизме, освобождения от кармы и достижения состояний нирваны в буддизме или мокши – в джайнизме, индуизме, сикхизме, просветления (сатори) в дзэн (чань-буддизме), обожения – в христианстве, восхождения (тарикат) к Аллаху со стоянками (макам) для достижения таухида (признания Аллаха единственным и совершенным Творцом всего) – в суфизме. Большое значение религиозный опыт имеет в шаманизме, где экстатическое состояние шамана является основой культовой практики. Религиозный опыт может сопровождаться достижением состояния религиозного транса.

Как пишет доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой религиоведения Амурского государственного университета А.П. Забияко, «…многие религии возникли (например, ислам) или существенно реформировались (например, иудаизм) благодаря тем личностям, интенсивный религиозный опыт которых выступал источником и мощным стимулом духовных и социальных преобразований». А.П. Забияко предлагает структуру религиозного опыта, состоящую из двух элементов – когнитивного и аффективного: «Когнитивный компонент фиксирует непосредственно данное в религиозном опыте знание. Полученное в религиозном опыте знание может быть знанием о внешнем мире (о Боге, рае, людях, т. д.) или знанием о внутреннем мире носителя опыта (о прошлой жизни, атмане, т. д.). Содержательно такое знание во многом зависит от вероучительных, религиозно-мифологических, этических, эстетических, лингвистических и ряда других особенностей той культурной традиции, к которой принадлежит носитель религиозного опыта, а также от индивидуальных интеллектуальных качеств личности. [...] Аффективный компонент религиозного опыта – это совокупность пережитых в религиозном опыте эмоций. Одно из наиболее адекватных описаний структуры аффективного компонента дано Р. Отто в его учении о нуминозном. На уровне чувственных восприятий религиозного опыта может быть дан в форме визуальной (например, как видение божества), тактильной (например, как прикосновение "длани Господней"), слуховой (например, как "глас небесный", "пение ангельское"), одористической (например, как запах серы – признака присутствия "исчадий ада"), вкусовой (например, как вкус амброзии, "пищи богов"). По способу возникновения религиозный опыт может быть спонтанным и искусственно вызванным. В первом случае, религиозный опыт возникает без преднамеренных усилий человека под влиянием каких-либо сильных внешних воздействий (великолепия природного ландшафта, угрозы для жизни, т. д.) или без таковых – в состояниях сна, болезни, клинической смерти, др. При искусственном продуцировании, религиозный опыт вызывается особыми способами психологического или культового характера – напряжённой молитвенной практикой (например, повторением "умной", или Иисусовой, молитвы), медитацией, ритуальными танцами и музыкой (например, ритмическим звучанием бубна), иными религиозными психотехниками»[5].

Таким образом, религиозный опыт является обязательным атрибутом верующего человека или группы верующих людей. Он является важнейшей составляющей любой религии. Однако религиозный опыт проявляется в различных формах. Если речь идёт о религиозном опыте в саентологии, то он обнаруживает себя в форме глубокой убеждённости верующего саентолога в том, что он живёт много жизней, о чём свидетельствует часто встречающееся восприятие окружающих людей, особенно детей, как получивших в процессе реинкарнации душу от умершего родственника или другого близкого человека.

Так, по моим личным наблюдениям при посещении Саентологической группы Санкт-Петербурга в январе 2008 года, верующая, назовем её А., говорила мне, что у её мужа год назад умерла мама. Примерно в то же время у их друзей родилась дочь. Верующая и её муж уверены, что душа его мамы переродилась в теле этой новорождённой девочки. Такие случаи не единичны и свидетельствуют о достаточно интенсивном религиозном опыте саентологов.

9. Как определяет научное религиоведение понятие «религиозное сознание»? Является ли наличие религиозного сознания непременным условием, обязательным при определении религиозности? Наличествует ли религиозное сознание в саентологии?

Религиозное сознание – это сознание группы людей или индивида, центральным элементом которого выступает религиозная вера. Религиозная вера – это психологическая установка сознания на приятие без каких-либо доказательств существования некоей сверхъестественной силы или существа, находящихся вне естественной жизни и являющихся её творцами. Подобная вера может приобретать черты веры в духов (полидемонизм), в сверхъестественные свойства естественных предметов (фетишизм), в сверхъестественные связи между человеком и животными или растениями (тотемизм), в сверхъестественные отношения (магия), в существование

духов и душ (анимизм). В теистических религиях религиозная вера становится верой в Бога (монотеизм) или богов (политеизм).

Исходя из сказанного, наличие религиозного сознания является одним из весьма существенных индикаторов наличия религиозности. Как пишет доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии религии и религиоведения философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова, И.Н. Яблоков, «…религиозность фиксируется с помощью критериев (индикаторов); в качестве критериев выступают признаки сознания, поведения, включённости в религиозные отношения. Важно подчеркнуть, что о наличии религиозности можно судить, если обнаруживаются связи этих трёх признаков. **В разных религиях они различаются**... [выделено мной. – Е.Э.]»[6].

Конкретизируя понятие «религиозность», необходимо отметить, что это – одна из основных категорий социологии религии, отражающая состояние сознания верующих (как на уровне индивида, так и социальной группы).

Характерной чертой религиозности является вера в сверхъестественное, выступающее объектом поклонения.

Можно выделить такие критерии религиозности, как степень религиозности, т. е. влияние религии на отдельного человека и уровень религиозности, т. е. отношение к религии той или иной социальной группы. Характер религиозности выявляет качественные различия религиозности у представителей разных религиозных направлений и социальных групп.

Исходя из предложенных профессором И.Н. Яблоковым критериев религиозности, можно прийти к выводу, что саентологическое сообщество РФ является религиозным, поскольку у него наличествуют все три элемента, названные в качестве признаков религиозности – это 1) религиозное сознание (вера в то, что мир создан Высшим началом, что человеческой душе после смерти тела свойственен сверхъестественный переход в новое тело и т. д.), 2) религиозное поведение – следование саентологической этике в повседневной жизни, исполнение предписаний, заповедей, запретов, обрядов, и, наконец, 3) очевидная включённость в религиозные отношения, то есть в те отношения, которые складываются в духовной сфере «в соответствии с религиозным сознанием, реализуются и существуют посредством религиозной деятельности. Их носителями могут быть индивиды, группы, институты, организации»[7].

Эксперт, доктор философских наук,
профессор Академии труда
и социальных отношений Элбакян Е.С.

Приложение 3

Религиовед, доктор философских наук, профессор Академии труда и социальных отношений Екатерина Элбакян прокомментировала для Центра «Сова» решение о ликвидации Саентологической церкви Москвы и религиоведческой экспертизе, на основании которой было вынесено это решение.

То, что новые религии в России в последние годы чувствуют себя всё более неуютно, давно является очевидным. Религиозные организации стараются строго соблюдать законы, занимаются благотворительностью, осуществляют социальные программы, помогая обществу в решении насущных проблем, но всё равно преподносятся в СМИ чужими и даже «чуждыми российскому менталитету».

Одна из таких религий – саентология, представленная в России единственной централизованной организацией, зарегистрированной Министерством юстиции РФ 25 января 1994 года, – Саентологической церковью Москвы. В ряде других городов саентология имеет организационные структуры в виде религиозных групп, поскольку уже в течение ряда лет, несмотря на многочисленность этих групп, местные органы власти отказываются их регистрировать в качестве местных религиозных организаций. Наиболее крупная саентологическая религиозная группа функционирует в Санкт-Петербурге, где первые саентологи появились в далёком уже 1984 году. Всё было бы не так уж и плохо – ну, есть одна централизованная организация в Москве, функционируют религиозные группы в регионах, и ладно. Однако с некоторых пор и на эту единственную религиозную организацию началась атака – с целью снять саентологию с регистрации в Министерстве юстиции. Поскольку реальных претензий к ней не находилось, решили ударить сразу сильно и больно – лишить саентологию религиозного статуса. То есть доказать, что саентология вовсе не религия, а так, непонятно что... В августе 2014 года Минюст подал исковое заявление в суд для принятия решения о ликвидации Саентологической церкви Москвы. В ответ группа саентологов (частных лиц) подала встречный иск на действия Минюста в Измайловский районный суд. Не вдаваясь в детали всех перипетий судебного процесса, обращу внимание лишь на то, что в их результате для принятия решения суду, несмотря на наличие в деле ряда ранее подготовленных экспертиз известных российских религиоведов, потребовалась новая экспертиза, которую заказали Ларисе Сергеевне Астаховой. Получив нужную экспертизу, суд на её основании вынес решение в пользу Минюста, то есть саентологи процесс проиграли. Верующие подали жалобу в Мосгорсуд, который вынес постановление об оставлении решения Измайловского райсуда без изменений. 23 ноября 2015 года Мосгорсуд удовлетворил иск столичного управления Минюста РФ о ликвидации религиозного объединения «Саентологическая церковь Москвы».

Но что же такого могло содержаться в экспертизе Астаховой, чего могли «не учесть» высококвалифицированные религиоведы? Перед экспертом было поставлено три вопроса: 1. Осуществляет ли религиозное объединение «Саентологическая церковь Москвы» религиозную деятельность? 2. Имеются ли в деятельности религиозного объединения «Саентологическая церковь Москвы» признаки религиозного объединения, а именно: вероисповедание; совершение богослужений, других религиозных обрядов и церемоний; обучение религии и религиозное воспитание своих последователей? 3. Соответствует ли фактическая деятельность религиозного объединения «Саентологическая церковь Москвы» формам и методам, сведениям об основах вероучения, заявленным при его государственной регистрации? Ответы на них и предоставили суду формальную возможность оставить решение о ликвидации СЦМ и лишении саентологии религиозного статуса без изменений. Однако большинство специалистов, ознакомившихся с экспертизой Астаховой, пришли к однозначному выводу о грубом нарушении экспертом самих принципов подготовки экспертизы.

На мой взгляд, ключевым недостатком экспертизы Астаховой является недопустимая в религиоведении оценка одной религии с позиции другой или, шире, одного типа религий с позиции другого. Такая оценка никак не может быть объективной и научной, потому что всегда носит конфессионально-ограниченный характер.

Хочу отметить, что поскольку в своей экспертизе Астахова довольно широко и целенаправленно критиковала, в частности, мои заключения о деятельности

саентологов, я считала неэтичным отвечать ей в том же тоне, да и вообще вступать в дискуссию с автором, по всей вероятности, заказной экспертизы. Однако по прошествии времени и, кроме того, зная реальных верующих-саентологов и их религиозную практику, помня о принципе аксиологически нейтрального отношения религиоведа к объекту своего исследования, позволю себе дать некоторые оценки экспертизе г-жи Астаховой, обобщив при этом мнения по данному вопросу моих коллег-религиоведов.

Первый и самый существенный недостаток экспертизы Астаховой заключается в том, что автор имплицитно либо осознанно исходила из того, что религией является только теизм. Выстраивая своё заключение на этой посылке, автор давала соответствующую оценку саентологии, отталкиваясь исключительно от теистической картины мира, экстраполируемой на религиозную в целом. Однако всем, в том числе и начинающим религиоведам, известно, что кроме теистических (в которых наличествует личный Бог), существуют и нетеистические религии, в которых личный Бог отсутствует. Известно также, что существуют религии пистические (от греч. Πίστις – вера), основанные на вере, и гностические (от греч. γνώσις – «знание») – основанные на гнозисе, то есть знании. Религиоведению известно, что отсутствие представлений о едином Боге и его личностных (например, в христианстве – антропоморфных) характеристик ни в коем случае не является признаком отсутствия свойств религии вообще.

С позиции религиоведения, в плане типологии саентология может быть отнесена к типу новых религиозных движений (подтип – синкретические религии) в отличие от первобытных религиозных верований, народностно-национальных (или этнолокальных) и мировых (буддизм, христианство, ислам) религий. При оценке по другому основанию – к типу нетеистических и гностических религий, в отличие от теистических и мистических религий.

Уместно напомнить, что главным и неотъемлемым признаком религии является наличие в картине мира сверхъестественного начала. Причём вовсе не обязательно, чтобы такое начало воспринималось неким существом – обязателен лишь выход за пределы «естественного». Это, например, реинкарнация души – воплощение её в новом теле при последующем рождении в буддизме, индуизме, джайнизме, согласно закону кармы. В этом случае представления о высшем сверхъестественном существе отсутствуют, вместо этого имеет место сверхъестественный акт. Но буддизм, например, от этого не перестаёт быть мировой религией, хотя и не теистической, и не авраамической. Таким образом, в какой форме или в каком виде представляется верующим некое сверхъестественное, принципиального значения для определения мировоззрения в качестве религиозного не имеет. Зато объективно оценить нетеистическую религию с позиций теизма, в отличие от научной позиции, заведомо невозможно.

Второй, весьма существенный, недостаток представленного по заказу суда заключения Астаховой заключается в том, что автор (опять же, либо намеренно, либо по незнанию) игнорирует тот общеизвестный факт, что саентология относится к группе «новых религиозных движений» (НРД), имеющих свои специфические особенности, не исключающие НРД из ряда религий. И, разумеется, не исключающие организации их последователей из ряда религиозных организаций. Игнорирование Астаховой этого принципиально важного в контексте экспертного исследования факта сущностно искажает не только изложение сути учения и обрядовой практики саентологов, но и со всей очевидностью влияет на выводы, которые не могут быть признаны научно достоверными и обоснованными, что абсолютно ясно религиоведам и всем тем, кто «в теме».

Тем не менее, выявляя несоответствие между вероучительными положениями и элементами культовой практики саентологов с вероучениями и культами авраамических (теистических) религий, г-жа Астахова делает вывод о «нерелигиозной природе» саентологии. Но некорректность заключения этим далеко не исчерпывается. Аналогичным образом автор заказанной судом экспертизы рассуждает и о природе культовой и внекультовой деятельности Саентологической церкви Москвы, которые она отчего-то относит к социальной.

Строго говоря, любая деятельность любой социальной группы носит социальный характер, что, в этом смысле, не делает религиозную деятельность каким-то исключением. В религиоведении религия рассматривается как социальный феномен. В социологии она определяется как один из шести основных социальных институтов. Соответственно, религиозная деятельность в широком смысле слова является одной из разновидностей социальной деятельности, так как она осуществляется в рамках социальной группы верующих, является многоаспектной и направленной на достижение как культовых, так и внекультовых целей. Религиозный характер деятельности определяется тем объектом, на который она направлена, а не теми формами, в которых она существует.

Словосочетание «социальная деятельность религиозных организаций» является устоявшимся. Поэтому противопоставление религиозной и социальный деятельности, допущенное в заказанной судом экспертизе, по существу, безграмотно. В заключение, имеет смысл напомнить о давно известных религиоведению фактах. А именно о том, что саентологи являются верующими людьми. Осуществляя обряды в Саентологической церкви, они, безусловно, следуют традициям своей религии. Поскольку саентология не является теистической религией, её религиозные обряды совершаются не от имени Бога, но при этом никак не утрачивают своей сверхъестественной (для религиозного сознания) значимости. Обряды совершаются только саентологическими священниками, облачёнными для того в соответствующие одежды, совершаются по образцу и тексту, содержащемуся в Саентологических писаниях. Процедура каждого обряда чётко отработана и не может быть нарушена, как и в большинстве других религий мира.

Верующие саентологи имеют достаточно интенсивный, как свойственно всем НРД, религиозный опыт, который является обязательным атрибутом любого верующего человека или группы верующих людей. Религиозный опыт является важнейшей составляющей любой религии.

Однако религиозный опыт проявляется в различных формах. В саентологии он обнаруживает себя в форме глубокой убеждённости верующего в том, что он живёт много жизней, о чём свидетельствует часто встречающееся восприятие окружающих людей, особенно детей, как получивших в процессе реинкарнации душу от умершего родственника или другого близкого человека.

Из опыта моего личного исследования Саентологической группы Санкт-Петербурга, конкретная верующая, назовём её А., сообщила мне, что у её мужа год назад скончалась мама. Примерно в то же время у друзей А. родилась дочь, и по ряду признаков сама верующая и её муж уверены, что в теле этой новорождённой девочки переродилась душа его матери. Случай далеко не единичен, и подобные ему свидетельствуют о достаточно интенсивном религиозном опыте саентологов. Однако автор принятой судом во внимание экспертизы, вероятно, не посещавшая Саентологическую церковь и не знакомая с религиозной практикой этого НРД, придерживается иного взгляда на религиозный опыт саентологов.

На мой взгляд, с которым, насколько мне известно, согласны большинство ведущих российских учёных-религиоведов, заключению г-жи Астаховой присущ ряд таких очевидных недостатков, как нарушение типологического метода; присутствие признаков конфессионального, а не религиоведческого подхода; нарушение метода качественного религиоведческого анализа; отсутствие объективного и беспристрастного описания религиозных феноменов; противоречие принципу историчности; интерпретация фактов вне культурной и цивилизационной обусловленности феноменов; неверное использование герменевтического метода.

---

[1] См., например: Элбакян Е.С. Религии России: словарь-справочник. М., 2014. С. 255–259.

[2] См.: Основы религиоведения: учебник / Под ред. И.Н. Яблокова. М., 1998. С. 10–12; Введение в общее религиоведение: учебник / Под ред. И.Н. Яблокова. М., 2007. С. 13–14, др.

[3] Забияко А.П. Священное пространство // Религиоведение: энциклопедический словарь / Под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. М., 2006. С. 966–968.

[4] Кантеров И.Я. Новые религиозные движения // Энциклопедия религий / Ред. А.П. Забияко, А.Н. Красников, Е.С. Элбакян. М., 2008. С. 892.

[5] Забияко А.П. Религиозный опыт // Религиоведение: энциклопедический словарь / Под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. М., 2006. С. 866–867.
[6] Введение в общее религиоведение: учебник / Под ред. И.Н. Яблокова. М., 2001. С. 296.
[7] Введение в общее религиоведение: учебник / Под ред. И.Н. Яблокова. М., 2001. С. 281.

References

1. Elbakyan E.S. *Religii Rossii: slovar'-spravochnik* [Religions of Russia: Dictionary]. Moscow, 2014, pp. 255–259.
2. *Osnovy religiovedeniya: uchebnik* [Foundations of the Study of Religion: Textbook]. Ed. by I.N. Yablokov. Moscow, 1998, pp. 10–12.
3. *Vvedenie v obshchee religiovedenie: uchebnik* [Introduction to General Study of Religion: Textbook]. Ed. by I.N. Yablokov. Moscow, 2007, pp. 13–14.
4. Zabiyako A.P. *Religiovedenie: entsiklopedicheskiy slovar'* [Study of Religion: Encyclopedic Dictionary]. Moscow, 2006, pp. 966–968.
5. Kanterov I.Ya. *Entsiklopediya religiy* [Encyclopedia of Religions]. Moscow, 2008, pp. 892.
6. Zabiyako A.P. *Religiovedenie: entsiklopedicheskiy slovar'* [Study of Religion: Encyclopedic Dictionary]. Moscow, 2006, pp. 866–867.
7. *Vvedenie v obshchee religiovedenie: uchebnik* [Introduction to General Study of Religion: Textbook]. Ed. by I.N. Yablokov. Moscow, 2007, p. 296.
8. *Vvedenie v obshchee religiovedenie: uchebnik* [Introduction to General Study of Religion: Textbook]. Ed. by I.N. Yablokov. Moscow, 2007, p. 281.

Назаров И.Д.

И.Д. Назаров

Идеи правосудия и милосердия в трудах преподобного Исаака Сирина (этико-правоведческое исследование)

Аннотация. В статье рассматриваются вопросы, касающиеся учения преподобного Исаака Сирина о соотношении понятий «правосудие» и «милосердие». Большое внимание автор уделяет исследованию подходов к понятию правосудия со стороны языческой и христианской научной мысли. В рамках исследования поставленных вопросов автор указывает на приверженность преподобного Исаака Сирина учению о первенстве Божественного милосердия над Божественным воздаянием (правосудием) и создания на базе этого учения эсхатологической идеи о всеобщем спасении. В качестве основной причины расхождения в определении сущности правосудия у представителей античного и христианского мировоззрения автор указывает наличие в христианском учении идеи о безграничной любви Бога к своим созданиям, которая отсутствует в античной (языческой) мифологии. Эмпирический материал статьи представлен выдержками из Нового завета, дигестов Юстиниана и богословских сочинений преподобного Исаака Сирина.

Ключевые слова: правосудие, милосердие, справедливость, смирение, спасение, любовь Божия

Различные исторические периоды характеризуются существенным расхождением в представлениях людей о протекающих в природе и обществе процессах. Подобная ситуация является понятной и объяснимой, поскольку соответствует объективным законам развития научной мысли и знаний человека об окружающем его мире.

Не вызывает сомнений утверждение о том, что по мере накопления знаний об объективной реальности общество постепенно переходит на новый этап научного развития, причём исследуемые явления становятся наиболее понятными и доступными для процесса познания. Оптимальным, в данном случае, является эффект плавного перехода от одних представлений о конкретном природном или общественном явлении к другим. Тем не менее, существуют такие периоды, в рамках которых подходы к одним и тех же явлениям и процессам существенно отличаются. В исторической науке такие периоды принято называть переходными.

Один из важнейших в истории переходных периодов находится на рубеже смены двух длительных исторических эпох – античности и средневековья. Появление христианства и как следствие распространение христианского учения послужило импульсом к переосмыслению существовавших ранее представлений об окружающей действительности. Формируя христианское мировоззрение, религиозные проповедники, тем не менее, не отрекались от старого, придавая ему новую форму и изменяя его в соответствии с догмами христианского учения.

Мораль и право как важнейшие инструменты общественного воздействия также подвергались анализу со стороны христианских подвижников. Идеи греховности каждого человека, Страшного суда и воздаяния за совершённые поступки наполняли повседневную жизнь людей, заставляя их по-другому воспринимать и оценивать своё поведение.

Появление в IV веке н. э. монастырей способствовало не только духовному и нравственному развитию проживающих в них иноков но, так или иначе, создавало условия для религиозного просвещения людей через труды учёного монашества. Как бы ни был уединён монах в своей молитвенной жизни, его наставления всё равно достигали умов людей, ищущих путь к спасению.

Одним из ярких представителей христианских подвижников-аскетов церкви Востока, являлся живший в Ассирии и Сирии в VII веке н. э. Исаак Сирин Ниневийский, прославленный православной церковью в лике преподобного. В своих трудах, которые относятся к жанру «слова» (постановка вопроса или темы и развёрнутый ответ на него), он рассматривал различные аспекты жизни, уделяя особое внимание вопросам смирения, правосудия и милосердия.

Следует отметить, что проблемы, связанные с правосудием и справедливостью, рассматривались мыслителями и до него. Так, известный римский юрист Домиций Ульпиан (170–228 гг. н. э.), сочинениям которого была придана обязательная юридическая сила в Византийской империи (Corpus iuris civilis), давал следующее определение этому понятию: «Правосудие есть неизменная и постоянная воля предоставлять каждому его право» (Д.1.1.10)[1]. Данная деятельность, по его мнению, заключается во взвешивании «…понятия доброго и справедливого, отделяя справедливое от несправедливого, отличая дозволенное от недозволенного, желая, чтобы добрые совершенствовались не только путём страха наказания, но и путём поощрения наградами, стремясь к истинной, если я не заблуждаюсь, философии, а не к мнимой» (Д.1.1.1)[2].

Анализируя существовавшие ранее подходы к определению понятия «правосудие», Ульпиан попытался подчеркнуть неизменное и постоянное состояние не столько воли конкретного человека (правоприменителя), сколько существовавшего на тот момент права, под которым он вслед за римским философом Цельсом понимал «искусство доброго и справедливого» (Д.1.1.1). Таким образом, с точки зрения «античного правосознания» правосудие отождествляется с добром и справедливостью, основной целью которого является совершенствование общества и достижение истины.

Философский словарь даёт следующее определение слову «добро» – «…морально-этическая категория…то, что общество (данный класс) считает нравственным, достойным подражания»[3]. Принимая данное определение понятия «добро» в качестве рабочего, мы можем утверждать, что современное общество, безусловно, включает милосердие в перечень нравственных качеств, достойных подражания. Проще говоря, понятие «добро» включает в себя понятие «милосердие». Таким образом, если следовать логике «античного правосознания», правосудие по своей природе обязательно должно быть милосердным.

Иного подхода к соотношению понятий правосудие и милосердие придерживался преподобный Исаак Сирин. В сочинении «Слова подвижнические» он писал: «Милосердие и правосудие в одной душе – то же, что человек, который в одном доме поклоняется Богу и идолам. Милосердие противоположно правосудию. Правосудие есть уравнивание точной меры, потому что каждому даёт, чего он достоин, и при воздаянии не допускает склонения на одну сторону или лицеприятия. А милосердие есть печаль, возбуждаемая благодатью, и ко всем сострадательно преклоняется: кто достоин зла, тому не воздаст (злом), и кто достоин добра, того преисполняет (с избытком). И если в одном есть часть справедливости, то в другом есть часть злобы»[4]. На первый взгляд может показаться неверным довод о том, что в правосудии есть часть злобы, однако при детальном разборе этого общественно-правового явления мы можем осознать всю глубину указанной выше мысли. Лучше всего проиллюстрировать её содержание на конкретном примере. Человек занимался кражами в течении многих лет для того, чтобы прокормить свою семью, попавшую в трудную жизненную ситуацию (болезнь близкого родственника, отсутствие работы и т. д.). Судья, который не пожалеет этого человека, а применит в отношении его предусмотренную законом санкцию, будет справедливым, но не будет милосердным. Именно поэтому преподобный Исаак Сирин и утверждает, что милосердие противоположно правосудию. В свою очередь, если правосудие противоположно милосердию, это

значит, что в нём есть немилосердие, т. е. злоба. Этот вывод не надо понимать прямолинейно, наличие в природе правосудия части злобы не говорит о том, что правосудие есть зло. По мнению комментатора этого фрагмента богослова и проповедника архиепископа Никофора Феотокиса, правосудие должно приниматься людьми как «…добродетель и одно из свойств Божиих…», а соотношение его с милосердием осуществляться согласно завету апостола Иакова: «Милость превозносится над судом» (Иак. 2, 13)[5].

Приоритет милосердия над правосудием в христианской религии имеет большое значение и связан, прежде всего, с идеей безграничной любви Бога к своим созданиям. Обладая сознанием и возможностью понимать содержание и значение текстов Священного Писания, человека всегда волновал вопрос о возможных неблагоприятных последствиях совершённых им деяний. Правосудие Божие вызывало праведный трепет в сердцах верующих, заставляло их думать о неминуемой каре. В средние века в западной Европе подобные опасения были доведены до крайности. Католическая церковь, пытаясь подчинить своему контролю все сферы общественной жизни, нередко злоупотребляла идеей божественной кары и Страшного суда настолько, что некоторые реформационные движения, в частности лютеранство, начинались именно с попытки поиска «милосердного любящего Бога».

Тема Божией любви является центральным звеном в богословских трактатах преподобного Исаака Сирина. Бог, по его мнению, есть прежде всего любовь, вся его воля исполнена любви к своим творениям. Любовь Божья не поддаётся человеческому описанию, в ней нет «больше» или «меньше», нет «раньше» или «позже». В своей любви Бог никого не предпочитает, никого не отвергает. Милосердие Бога беспредельно, оно превышает всякое человеческое представление о его правосудии и справедливости: «Как песчинка не выдерживает равновесия с большим весом, золота, так требования правосудия Божия не выдерживают равновесия в сравнении с милосердием Божиим. Что горсть песку, брошенная в великое море, то же грехопадение всякой плоти в сравнении с Промыслом и Божией милостью. И как обильной водою источник не загораживается горстью пыли, так милосердие Создателя не препобеждается пороками тварей»[6].

Различия в соотношении понятий «милосердие» и «правосудие» в античную эпоху и средние века обуславливается, прежде всего, мировоззренческо-религиозными причинами. Языческой мифологии, отражающей этическо-мировоззренческую установку античного общества, не была присуща идея милосердного, любящего Бога. Существовавший на тот момент божественный пантеон отражал причастность высших сил человеческим слабостям и страстям. Боги могли любить и ненавидеть, прощать и мстить, мучить и освобождать от наказаний. Карательный характер языческого суда подчёркивается созданием образа божеств – Эриний, обладающих правом карать муками нарушившего закон преступника[7]. Христианская же религия, строящаяся на идеях любви, смирения и раскаяния предложила новые ответы на существовавшие издревле вопросы.

Непонятным и чуждым для человека эпохи античности был смысл последнего разговора Христа с раскаявшимся разбойником: «И мы осуждены справедливо, потому что достойное по делам нашим приняли; а Он ничего худого не сделал. И сказал Иисусу: помяни меня, Господи, когда придёшь в Царствие Твоё! И сказал ему Иисус: истинно говорю тебе, ныне же будешь со Мною в раю» (Лук. 23, 41–43).

Искренняя вера в Божественное милосердие преподобного Исаака Сирина преобразилась в конечном итоге в эсхатологическое учение о всеобщем спасении. Следует отметить, что данное учение не имеет ничего общего с осуждённым в VI веке н. э. учением Оригена, так как исходит из принципиально иных предпосылок. Основной идеей всех эсхатологических убеждений преподобного Исаака Сирина является любовь Божия, которая не имеет пределов и превосходит всякую идею воздаяния и возмездия. Ошибочным, по мнению преподобного Исаака Сирина, является мысль о том, будто Бог делает что-либо из мести или воздаяния. Ещё более ошибочной, по его мнению, является мысль о том, что Бог позволяет людям грешить в настоящем, чтобы вечно наказывать их в будущем. Учение преподобного Исаака Сирина о всеобщем спасении и Божией милости не может считаться догматическим выражением учения церкви, однако оно выражает те чаяния, которые были близки многим отцам церкви.

На сегодняшний день дискуссии о соотношении идей правосудия и милосердия не потеряли свою актуальность. Активное совершенствование процессуального и материального законодательства, ориентация на гуманизацию судебной системы, защита прав и свобод человека и гражданина – всё это позволяет по-иному взглянуть на проблему отправления правосудия на сегодняшний день. Однако, для того чтобы двигаться вперёд, мы должны иногда обращать свой взгляд назад, исследуя бесценный опыт древности.

Библиографический список

1. Дигесты Юстиниана / Перевод с латинского; Отв. ред. Л.Л. Кофанов. – М.: «Статут», 2002. – 583 с.
2. Исаак Сирин. О Божественных тайнах и о духовной жизни. – М.: Издательство Зачатьевского монастыря, 1998. – 111 с.
3. Исаак Сирин. Слова Подвижнические. – М.: Издательство Сретенского монастыря, 2002. – 204 с.
4. Мифы народов мира. Энциклопедия. В 2 томах / Гл. ред. С.А. Токарев. – М.: «Советская Энциклопедия», 1982. – Т. 2. К–Я. – 720 с.
5. Философский словарь / Под ред. И.Т. Фролова. – 4-е изд. – М.: Политиздат, 1980. – 444 с.

[1] Дигесты Юстиниана / Перевод с латинского; Отв. ред. Л.Л. Кофанов. М., 2002. С. 87.
[2] Дигесты Юстиниана / Перевод с латинского; Отв. ред. Л.Л. Кофанов. М., 2002. С. 83.
[3] Добро и зло // Философский словарь / Под ред. И. Т. Фролова. М., 1980. С. 100.
[4] Исаак Сирин. Слова Подвижнические. М., 2002. С. 197.
[5] Исаак Сирин. Слова Подвижнические. М., 2002. С. 197.
[6] Исаак Сирин. О Божественных тайнах и о духовной жизни. М., 1998. С. 105.
[7] Эринии // Мифы народов мира. Энциклопедия. (В 2 томах). Гл. ред. С.А. Токарев. М., 1982. Т. 2. К–Я. С. 666.

References

1. *Digesty Yustiniana* [The Digest of Justinian]. Ed. by L.L. Kofanov. Moscow, Izd-vo «Statut», 2002, p. 87.
2. *Digesty Yustiniana* [The Digest of Justinian]. Ed. by L.L. Kofanov. Moscow, Izd-vo «Statut», 2002, p. 83.
3. *Filosofskiy slovar* [Philosophical Dictionary]. Ed. by I.T. Frolov. Moscow, Politizdat, 1980, p. 100.
4. Isaac the Syrian. *Slova Podvizhnicheskie* [Ascetic Words]. Moscow, Izdatelstvo Sretenskogo monastyrya, 2002, p. 197.
5. Isaac the Syrian. *Slova Podvizhnicheskie* [Ascetic Words]. Moscow, Izdatelstvo Sretenskogo monastyrya, 2002, p. 197.
6. Isaac the Syrian. *O Bozhestvennykh taynakh i o dukhovnoy zhizni* [On Divine Mysteries and Spiritual Life]. Moscow, Izdatelstvo Zachatevskogo monastyrya, 1998, p. 105.
7. *Mify narodov mira. Entsiklopediya* [Myths of the Peoples of the World. Encyclopedia]. Ed. by S.A. Tokarev. Moscow, «Sovetskaya Entsiklopediya», 1982, vol. 2, p. 666.

Гаврилов С.С.

С.С. Гаврилов

Научное наследие С.М. Широкогорова: представления о душе в контексте космологии тунгусо-маньчжурской религии

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. Статья посвящена изучению научного наследия выдающегося антрополога, исследователя религий С.М. Широкогорова. Автор обращается к собранным Широкогоровым уникальным материалам по тунгусо-маньчжурской религиозной космологии. Эти материалы были получены антропологом в ходе полевых исследований в Забайкалье и Маньчжурии в первой четверти XX века. Целью статьи является выявление в научном наследии Широкогорова свойственных тунгусо-маньчжурским народам представлений о душе. Автор статьи обращает внимание на то, что согласно Широкогорову, невозможно исследовать представления о душе вне контекста космологии тунгусо-маньчжурских религий. В заключительной части статьи автор привлекает к исследованию труды известных этнографов, которые изучали тунгусо-маньчжурскую религию после Широкогорова. Автор приходит к заключению, что в своих основных выводах интерпретации Широкогорова и подходы других исследователей анимизма и космологии тунгусо-маньчжурской религии не противоречат друг другу.

Ключевые слова: космология, тунгусо-маньчжурская религия, анимистические представления, концепция трехчленного строения мира, этнические миграции, этнические контакты, С.М. Широкогоров

Научное наследие С.М. Широкогорова, выдающегося российского антрополога, этнографа и религиоведа, является одним из наиболее цитируемых при описании тунгусо-маньчжурской религии. В его трудах содержатся уникальные и детально проработанные сведения о верованиях, обрядах и социальных отношениях народов тунгусо-маньчжурской группы, в своей совокупности и представляющих религию[1].

Широкогоров одним из первых заговорил о сходстве религиозного мировоззрения тунгусов и маньчжуров, основу которого составляли анимистические представления. Согласно этим представлениям, все обитатели окружающего мира обладают душой. Поэтому, как считал С.М. Широкогоров, для понимания особенностей тунгусо-маньчжурской религии необходимо разобраться в её космологии и месте души в ней.

По мнению С.М. Широкогорова, понятие души в тунгусо-маньчжурской религии очень неоднозначно. Антрополог считает, что говорить о том, что душой в представлении тунгусо-маньчжурских народов обладают только люди, животные и растения было бы не верно. В своём труде «Опыт исследования основ шаманства у тунгусов» автор пишет: «Все тела, помимо своей телесной, физической сущности обладают также сущностью бестелесной, определяемой как душа вещей»[2]. В «Психоментальном комплексе тунгусов» («Psychomental Complex of the Tungus»)

Широкогоров приводит примеры того, как вроде бы неодушевленные предметы в одном случае описываются тунгусо-маньчжурами как лишённые души, а в другом – как наделённые ею[3].

Но, отмечает С.М. Широкогоров, в религиозном мировоззрении тунгусо-маньчжуров есть представление о том, что отличает душу человека от того, чем наделено всё, что его окружает. У маньчжуров – это *фаянга* (душа), у тунгусов – *суси сусэ*.

Широкогоров уточняет, что понимать под *фаянгой* то же, что понимается под душой в европейском комплексе, не вполне правильно. *Фаянга* состоит из трёх элементов: «истинной души» (*уненги фаянга*), которая, как считают маньчжуры, составляет основу *фаянги*; «души, которая предшествует» (*карги фаянга*), отождествляемой с силой продолжения рода; и «внешней души» (*олорги фаянга*). Эти три элемента представляются маньчжурами как единое целое. Душу, «которая предшествует», человек получает от Омоси мамы, покровительницы детей и потомства. После смерти эта душа ещё какое-то время остаётся у тела, а затем возвращается к Омоси маме, взамен на предоставленную ей другим детям. Третья душа даруется человеку владыкой нижнего мира Илмунь ханом и после смерти к нему же уходит, после чего она может воплотиться в других людях и животных или же остаться в нижнем мире. Если человек жил подобающим образом, его душа может быть передана ребёнку, или даже стать духом-хранителем рода. Но если он был плохим человеком, его душа может воплотиться в животное, принадлежащее тем людям, которым он причинил вред при жизни[4].

Тунгусская *суси сусэ*, отмечает Широкогоров, как и маньчжурская *фаянга* состоит из трёх элементов. *Оми* даётся духом ребёнку, когда он находится в утробе матери. Если она не будет дана духом, ребёнок не будет расти. Так же как без *оми* ребёнок не может расти, без ещё одной составляющей души – *эрга* – он не может жить. В этой концепции душа суси не зависит от *оми* и *эрга*. После смерти одна *суси* остаётся, чтобы заботится о детях, другая – переходит в животных, а третья остаётся в мире мёртвых людей. Одна из *суси* уходит к Умисме (соответствует Омоси маме маньчжуров) и в течение некоторого времени остается рядом с могилой (соответствует *карги фаянга*).

С.М. Широкогоров так описывает жизненный цикл души в представлении тунгусов. Ребёнок рождается с тем, что получил от родителей, а именно, *эрга* – жизненной силой и тем, что, получил от Омоси мамы, т.е. *оми* – душой самовоспроизводства и энергии роста. Душа *анян* у маленьких детей не является стабильной и в любой момент может оставить тело. Когда душа стабилизируется (ребёнок осознаёт себя), *суси*, состоящая из трёх частей, закрепляется в теле. Тем не менее, первая душа может ненадолго оставить тело, не причинив ему большого вреда, кроме потери сознания. Вторая душа также может ненадолго покидать тело. Длительное же отсутствие этой души может привести к смерти. Вторая душа после смерти переходит в мир мёртвых в распоряжении Илмунь хана и позже может быть возвращена в мир живых, чтобы воплотиться в мужчину или женщину, ребёнка или животного, или же остаться неприкаянной. Третья душа остаётся с телом, пока тело не начнёт разлагаться. Тогда она покидает тело и остаётся с членами семьи. По мнению Широкогорова, концепция тройственности души у тунгусов является заимствованной, поэтому в ней сочетаются несколько комплексов: старые представления об *анян*, новые об *оми*, и, наконец, о тройственной душе – *суси*[5].

Маньчжурское представление о душе существенно отличается от представления у тунгусов. Эргу получают от отца. Тройственная душа даётся духом Омоси мамой. Первая истинная душа не может покинуть тела, не приведя к смерти. Вторая душа может временно покидать тело, что и происходит во время сна или потери сознания. Третья душа так же может временно покидать тело, не вызывая смерти. Третья душа возвращается к духу нижнего мира Илмунь хану и может возродиться вновь. Первая или вторая душа возвращаются к Омоси маме. Не тунгусское происхождение этой концепции, по мнению С.М. Широкогорова, очевидно[6]. Антрополог в своих работах приводит интересные факты, которыми делятся тунгусы и маньчжуры для подтверждения существования трёх частей души. Описывая жизненный цикл души, они упоминают духов нижнего мира, составляющего часть тунгусо-маньчжурской космологии.

С.М. Широкогоров в труде «Psychomental Complex of the Tungus» придерживается концепции космологии тунгусо-маньчжуров, которой свойственно трёхчленное деление мироздания и многоярусность мира: верхний (небесный), средний (земной) и нижний (подземный) миры. Но при этом он подчёркивает, что это лишь одна из наиболее распространённых из принятых концепций мира, известная тунгусо-маньчжурам. Исходя из неё, мир – комплекс, который всегда существовал и не был создан. Тунгусы его называли *тур*. Мир делится на три мира: верхний мир (*угудунда*); средний мир (*дунда*), состоящий из земли (*яркэ*) и моря (*ламу*), посреди которого находится *яркэ*; и нижний мир (*хэргудунда* или *бунил*). Исследователь отмечает, что слово «*тур*» в различных диалектах имеет различные значения. Так, у борзинских кочевых и баргузинских тунгусов *тур* означает «мировую вселенную»; однако, у бираров, кумарчен и хинган *тур* используется для обозначения «земли – почвы». Термин *дунда*, как считает Широкогоров, связан с монгольским термином означающим «середина» и используется только в значении «среднего мира»; однако, то же самое слово в форме *дуннэ* используется для обозначения «почвы», «земли» в противоположность морю, а также «возвышенности» или даже «холма»; *яркэ* (у нерчинских и баргузинских тунгусов) – «земля», «почва»; *угу* и *хэргу* означают соответственно «верхний» и «нижний» в смысле отношения; *бунил* от *буни* – «мертвец», с основой *бу* – «умереть»; *л* – суффикс множественного числа, таким образом, целое означает – «мертвецы».

Верхний мир организован как система небес, где расположены солнце, луна, звезды и ряд духов *буркан* или *буя*: души некоторых людей могут также достигнуть этого мира. Фактически система небес не столь важна, и многие тунгусы полагают, что она заимствована у бурят.

Средний мир представляет также сложную систему. Согласно шаманским представлениям, есть две змеи (*кулин*), которые находятся в море и поддерживают землю (*яркэ*). Этот мир населён животными, людьми, а также духами.

Нижний мир тёмный и населён мёртвыми людьми (их душами) и группой духов. Жизнь организована там так же, как и в среднем мире. Вход в этот мир расположен на северо-западе среднего мира[7].

Среди этих же групп тунгусов, отмечает С.М. Широкогоров, есть и другая концепция – отрицающая существование *угудунда* и признающая только *дунда* и *бунил*. В этой концепции меняется расположение духов: духи, предположительно живущие в верхнем мире, приносятся ближе к земле и помещаются на высокие горные пики. Не вполне понятно в таком представлении, где располагаются солнце, луна и звезды.

Концепция «трёх миров», по мнению антрополога, не тунгусского происхождения, на что, как отмечает Широкогоров, указывают заимствование монгольской терминологии и некоторые из признаков верхнего мира[8].

Почти такая же концепция строения мира обнаружена С.М. Широкогоровым у тунгусов Маньчжурии и бираров. Однако у них верхний мир состоит из девяти небес: три первых слоя заняты духами *эндури*, четвёртый – солнцем, восьмой – всеми звездами (и планетами), и девятый – луной.

Согласно некоторым бирарам, нижний мир также состоит по крайней мере из двух слоёв: *буни* и ещё ниже *ела гурун*. Последний термин заимствован бирарами у дауров, которые в свою очередь позаимствовали его у маньчжуров. Он связан с представлением о судьбе души.

Средний мир располагается в океане и поддерживается змеёй, движения которой приводят к землетрясениям. Однако, как отмечает С.М. Широкогоров, не все тунгусы согласны с таким представлением. Часть тунгусов верят, что мир, несколько раз погибал в огне, после чего возрождался с новыми людьми и новыми духами[9].

Другие группы тунгусов придерживаются тех же самых концепций мира с незначительными изменениями в основном в зависимости от степени влияния соседних групп.

Маньчжуры, как и тунгусы, отмечает исследователь, тоже признают существование вселенной, состоящей из трёх миров. Но в маньчжурском представлении об устройстве мира чувствуется сильное влияние буддизма и даосизма[10]. Особенно

ярко это влияние представлено в книге «Нишан саман», описывающей подробнейшим образом мир мёртвых, куда отправился шаман с целью возвращения души умершего мальчика в мир людей. Данное произведение было впервые найдено в Северной Маньчжурии профессором маньчжурской словесности Владивостокского Восточного института А.П. Гребенщиковым. В 1916 году в ходе экспедиции по Северной Манчжурии С.М. Широкогорову удалось найти и перевести ещё один его вариант. Широкогоров собирался вместе с П. Шмидтом опубликовать текст[11]. Но стечение обстоятельств не позволило учёному этого сделать, а готовившийся материал, по всей видимости, был утерян.

Однако устройство нижнего мира, описанное в «Нишан саман», вошло в текст труда С.М. Широкогорова «Psychomental Complex of the Tungus». Из текста маньчжурского предания в переводе Широкогорова следует, что маньчжурский нижний мир находится на юго-западе среднего мира и по организации жизни ничем не отличается от мира, в котором живут маньчжуры. Мир населён множеством духов, чиновников поддержания ворот, писцов (духов хранителей книг), духов животных. Этих духов называются *эндури*, и они выполняют приказы Илмунь хана. Нижний мир отделён от среднего тремя реками, первой из которых является Красная река, через которую одноногий человек несёт души в своём каноэ. Маньчжуры называют этого человека Дохооло агэ. Вторая река – Жёлтая река, после пересечения которой душу встречал Монголдай Накчу, который знакомился с тем, как жил обладатель души, прежде чем позволить душе пересечь Чёрную реку, за которой находилось царство Илмунь хана[12].

Тройственность души в тунгусо-маньчжурской религии и концепцию трёхчленного строения мира, подробно описанные С.М. Широкогоровым, поддерживают в своих работах А.Ф. Анисимов, Г.М. Василевич, А.И. Мазин, С.В. Березницкий[13]. Так, по А.И. Мазину, после смерти эвенка в его теле на время поселяется новая душа – *мукды* (потом она уходит в мир мёртвых), а прежняя (*хэян*) улетает в небо и делится на две – *оми* и *хэян*. А.Ф. Анисимов же утверждает, что первоначальная душа живого человека состоит из трёх частей – «телесной души» *бэен*, «души-тени» *ханян* и «души-судьбы» *маин*. Первая мыслится неотделимой от тела при жизни и уходящей после смерти в мир мёртвых *буни*, вторая постоянно пребывает в верхнем мире аналогично «живой душе», третья же отбывает в небесные верховья мифической реки и получает новое название *оми*. В реконструкциях всех авторов оказывается, что одна из душ возвращается в мир живых, давая жизнь очередным поколениям людей.

Заметим, что некоторые этнографы не разделяют мнения С.М. Широкогорова о том, что концепция «трёх миров» проникла к тунгусам от соседних этносов. По мнению Г.М. Василевич, ещё в первобытных верованиях эвенков миры располагались по вертикали (верхний, средний и нижний)[14].

С другой стороны, утверждение Широкогорова, что на тунгусо-маньчжурскую религию оказали влияние религиозные культуры этносов, проживающих по соседству, и космологические представления тунгусо-маньчжуров видоизменялись по мере их знакомства с религиозными представлениями соседствующих народов, не подвергается сомнению современными авторами[15].

Сведения о космологии тунгусо-маньчжурской религии и представлении о душе, содержащиеся в научном наследии С.М. Широкогорова, остаются актуальными и востребованными современными религиоведами и этнографами. При этом, к сожалению, англоязычные труды учёного, в которых наиболее полно представлены данные сведения, являются библиографической редкостью и не переведены на русский язык.

Библиографический список

1. Анисимов, А.Ф. Религия эвенков в историко-генетическом изучении и проблемы происхождения первобытных верований / А.Ф. Анисимов. – М.–Л.: Изд-во АН СССР, 1958. – 238 с.
2. Василевич, Г.М. Дошаманские и шаманские верования эвенков / Г.М. Василевич // Советская этнография. – 1971. – № 5. – С. 53–60.
3. Забияко, А.П. «Маньчжурский клин»: история, народы, религии / С.Э. Аниховский,

Д.П. Болотин, А.П. Забияко, Т.А. Пан; под общ. ред. А.П. Забияко. – Благовещенск: Амурский гос. ун-т, 2005. – 315 с.
4. Забияко, А.П. Тунгусо-маньчжурская религия / А.П. Забияко // Энциклопедия религий / под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. – М.: Академический Проект, 2008. – С. 1283–1285.
5. Мазин, А.И. Традиционные верования и обряды эвенков-орочонов (конец XIX – начало XX вв.) / АН СССР, Сиб. отд-ние, Ин-т истории, филологии и философии / А.И. Мазин. – Новосибирск: Наука, 1984. – 200 с.
6. Широкогоров, С.М. Опыт исследования основ шаманства у тунгусов / С.М. Широкогоров. – Владивосток, 1919. – 55 с.
7. Shirokogoroff, S.M. Psychomental complex of the Tungus / S.M. Shirokogoroff. – L.: Kegan Paul, Trench, Trubner& Co, 1935. – 469 p.

[1] Забияко А.П. Тунгусо-маньчжурская религия // Энциклопедия религий / под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. М., 2008. С. 1283–1285.
[2] Широкогоров С.М. Опыт исследования основ шаманства у тунгусов. Владивосток, 1919. 55 с.
[3] Shirokogoroff S.M. Psychomental complex of the Tungus. L., 1935. 469 p.; Широкогоров С.М. Опыт исследования основ шаманства у тунгусов. Владивосток, 1919. 55 с.
[4] Shirokogoroff S.M. Psychomental complex of the Tungus. L., 1935. 469 p.
[5] Shirokogoroff S.M. Psychomental complex of the Tungus. L., 1935. 469 p.
[6] Shirokogoroff S.M. Psychomental complex of the Tungus. L., 1935. 469 p.
[7] Shirokogoroff S.M. Psychomental complex of the Tungus. L., 1935. 469 p.
[8] Shirokogoroff S.M. Psychomental complex of the Tungus. L., 1935. 469 p.
[9] Shirokogoroff S.M. Psychomental complex of the Tungus. L., 1935. 469 p.
[10] Shirokogoroff S.M. Psychomental complex of the Tungus. L., 1935. 469 p.
[11] Широкогоров С.М. Опыт исследования основ шаманства у тунгусов. Владивосток, 1919. 55 с.
[12] Shirokogoroff S.M. Psychomental complex of the Tungus. L., 1935. 469 p.
[13] Анисимов А.Ф. Религия эвенков в историко-генетическом изучении и проблемы происхождения первобытных верований. М.–Л., 1958. 238 с.; Василевич Г.М. Дошаманские и шаманские верования эвенков // Советская этнография. 1971. № 5. С. 53–60; Мазин А.И. Традиционные верования и обряды эвенков-орочонов (конец XIX–начало XX вв.). Новосибирск, 1984. 200 с.; Березницкий С.В. Верования и обряды Амурских эвенков // Россия и АТР. 2007. № 1. С. 67–75.
[14] Василевич Г.М. Дошаманские и шаманские верования эвенков // Советская этнография. 1971. № 5. С. 53–60.
[15] 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. 315 с.

References

1. Zabiyako A.P. *Entsiklopediya religiy* [Encyclopedia of Religions]. Moscow, Akademicheskiy proekt, Moskva M, 2008, pp. 1283–1285.
2. Shirokogoroff S.M. *Opyt issledovaniya osnov shamanstva u tungusov* [The Experience of Studying the Foundations of the Tungus Shamanism]. Vladivostok, 1919, 55 p.
3. Shirokogoroff S.M. Psychomental complex of the Tungus. L. Kegan Paul, Trench, Trubner&Co, 1935, 469 p.
4. Shirokogoroff S.M. *Opyt issledovaniya osnov shamanstva u tungusov* [The Experience of Studying the Foundations of the Tungus Shamanism]. Vladivostok, 1919, 55 p.
5. Shirokogoroff S.M. Psychomental complex of the Tungus. L. Kegan Paul, Trench, Trubner&Co, 1935, 469 p.
6. Shirokogoroff S.M. Psychomental complex of the Tungus. L. Kegan Paul, Trench, Trubner&Co, 1935, 469 p.
7. Shirokogoroff S.M. Psychomental complex of the Tungus. L. Kegan Paul, Trench, Trubner&Co, 1935, 469 p.
8. Shirokogoroff S.M. Psychomental complex of the Tungus. L. Kegan Paul, Trench, Trubner&Co, 1935, 469 p.
9. Shirokogoroff S.M. Psychomental complex of the Tungus. L. Kegan Paul, Trench, Trubner&Co, 1935, 469 p.
10. Shirokogoroff S.M. Psychomental complex of the Tungus. L. Kegan Paul, Trench, Trubner&Co, 1935, 469 p.
11. Shirokogoroff S.M. *Opyt issledovaniya osnov shamanstva u tungusov* [The Experience of Studying the Foundations of the Tungus Shamanism]. Vladivostok, 1919, 55 p.
12. Shirokogoroff S.M. Psychomental complex of the Tungus. L. Kegan Paul, Trench, Trubner&Co, 1935, 469 p.
13. Anisimov A.F. *Religiya evenkov v istoriko-geneticheskom izuchenii i problemy proishozhdeniya pervobytnyh verovaniy* [The Evenki Religion in the Historical and Genetic Study and Issues of the Origin of Primitive Beliefs]. Moscow, Leningrad, Izd-vo AN SSSR, 1958, 238 p.
14. Vasilevich G.M. *Sovetskaya etnografiya* [Soviet Ethnography]. 1971, no. 5, pp. 53–60.
15. Mazin A.I. *Traditsionnye verovaniya i obryady evenkov-orochonov (konets XIX – nachalo XX v.)* [Traditional Beliefs and Practices of the Oroqen (the end of XIX – early XX centuries)]. Novosibirsk, Nauka, 1984, 200 p.
16. Bereznitskiy S.V. *Rossiya i ATR* [Russia and the Asia-Pacific Region]. 2007, no. 1, pp. 67–75.
17. Vasilevich G.M. *Sovetskaya etnografiya* [Soviet Ethnography]. 1971, no. 5, pp. 53–60.
18. Anikhovskiy S.E., Bolotin D.P., Zabiyako A.P., Pan T.A. *«Manchzhurskiy klin»: istoriya, narody,* religii [«Manchu Wedge»: History, Peoples, Religions]. Blagoveschensk, Amurskiy gosuniversitet, 2005, 315 p.

Элбакян Е.С.

«...Ныне Царство Моё не отсюда»

Е.С. Элбакян

Аннотация. Статья посвящена проблеме рассмотрения теологии в философском, научном и мировоззренческом контекстах. Отдельный раздел статьи посвящён вопросам соотношения теологии и религиоведения. Статья выражает секулярную позицию автора в условиях острых дискуссий, которые ведутся сейчас в российском научном сообществе по поводу статусов теологии и науки, сущности разных типов знания. Автор отстаивает позицию, согласно которой теология не может иметь статус науки. При этом автор согласен, что наука, теология и искусство являются равноценными способами познания действительности, каждый из которых важен для общества и личности. В то же время ни один из этих способов познания не может заменять собой другого. В результате автор приходит к выводу, что идея наделения теологии статусом науки не только некорректна – такая идея профанирует теологию.

Ключевые слова: теология, религиоведение, наука, рационалистическая философия, догматика, принципы научности, конфессионализм, мировоззрение

«...Итак отдавайте кесарево
кесарю, а Божие Богу»
(Мф.22:21)

Дискуссии по вопросам о научном статусе теологии, внесению её в перечень научных дисциплин, о преподавании теологии в светских вузах (государственных и негосударственных) на всех трёх ступенях высшего образования – в бакалавриате, магистратуре и аспирантуре, о создании диссертационных советов по теологии для защиты диссертаций в соответствии с паспортом специальности «Теология» с получением диссертантами (соискателями) диплома кандидата или доктора наук государственного образца, наводит на некоторые размышления, которыми хотелось бы поделиться на страницах профильного журнала.

Хочу сразу оговориться, что статья носит дискуссионный характер – в ней я постаралась наметить комплекс проблем междисциплинарного характера и актуализировать вопросы как общенаучного, так и частноотраслевого порядка, решение которых должно быть найдено если не в ближайшее время, то в некоем обозримом будущем. Таким образом, статья может являться своего рода отправной точкой для дальнейшей дискуссии. По этой причине в ней выделен ряд аспектов, каждый из которых нуждается в отдельном обсуждении и дальнейшей сущностной проработке.

Философский контекст

Насколько известно, в философии в целом мы можем выделить три ключевых направления:

- религиозную философию,
- иррационалистическую философию (антисциентизм),
- рационалистическую философию (сциентизм).

Что касается религиозной философии, то, очевидно, что она находится

наиболее близко к теологии и значительно дистанцирована от философских проблем науки, от ключевых аспектов её логико-методологических оснований.

Иррационализм, по понятным причинам, тоже весьма далёк от научного дискурса. Здесь автор имеет в виду, в основном, философию жизни и экзистенциализм, то есть те философские направления, суть которых базируется не на рационально-логических построениях, а на неких спонтанных ощущениях, интуиции, инсайте и т. д. Особая роль разума в познании мира, человека и т. д. сторонниками этих философских направлений отрицается. Более того, иррационализм прямо заявляет о невозможности познания действительности научными методами, поскольку для этого ему видятся совсем иные процедуры – внезапное озарение, интуитивное прозрение, интеллигибельное созерцание и т. д.

Ещё Фома Аквинский исходил из того, что «сотворённое Богом имеет некоторый зазор между сущностью и существованием – это бытие сложное. Зазор не может не образоваться, поскольку сущность не только умопостигаема, но также идеальна, следовательно, вечна, а материальные вещи временны. Следовательно, сущность и существование в материальных вещах отделены друг от друга, вот и образуется разрыв. ... Важно то, что всякая вещь совпадает с собой в своей сущности, но не совпадает в существовании, совпадает с собой в вечности, но не совпадает в длящемся времени»[1]. Итак, если для Фомы наличие этого «зазора» объяснялось, по существу, разницей между Творцом и творением, то обратившись к антисциентистской философии 20 в., в частности, к экзистенциализму с его ключевой категорией бытия, обнаружим наличие в нём всё того же «зазора», но уже никак не связанного с бытием Бога, ибо существование (экзистенция), по мнению сторонников экзистенциализма, предшествует сущности.

Очевидно, что философским базисом для теологии, выступающей в научном качестве, иррационализм стать не может.

Остаётся ещё один тип философии – рационалистический, в котором приоритет в познании мира отдаётся человеческому разуму. Как ни парадоксально, но противостояние рационализма (в узком смысле слова) и эмпиризма, на мой взгляд, привело к позитивизму – рационалистическому направлению, положившему в основу эмпиризм – «факты, факты и ничего, кроме фактов». Ясно, что позитивизм пережил много стадий на пути своего развития и не является внутренне однородным направлением, включая в себя множество школ. Тем не менее, базовый его принцип остаётся неизменным. Если, например, рассуждать о постпозитивизме или логическом позитивизме, то можно вспомнить аналитическую философию, в рамках которой аналитические суждения рассматриваются как обусловленные логически (их ложность или истинность зависит исключительно от соответствия логическим процедурам, и совсем неважно, соответствует ли она реальным фактам), в то время как синтетические суждения, в поисках истинности, апеллируют к реальным фактам, то есть эмпирически обусловлены. В контексте гносеологии это означает, что у человека имеется некое априорное знание, полученное не из опыта, а возникшее, благодаря «чистой» логике.

Далее, если мы рассматриваем не отдельно взятые суждения, а текст как таковой (то есть логическую совокупность суждений) и контекст, на фоне которого разворачивается текст, то возникает вопрос о возможности установления истинности всей совокупности суждений и сомнение в необходимости их разделения на аналитические и синтетические.

Согласно Эдмунду Гуссерлю, в результате трансцендентально-феноменологической редукции мы получаем сознание чистого Эго, в структуре которого имеются ноэзис, ноэма и интенциональность. Все конкретные онтологические факты из этого сознания устранены. Эрнст Кассирер, наоборот, рассматривает науку, искусство и религию как попытку человека трансцендировать, то есть выходить за пределы самого себя.

В связи с этим возникает вопрос – какая философская школа рационалистической (сциентистской) философии может стать методологической базой для разрешения теологических проблем? Например, автор не видит таких возможностей: ни аналитические суждения о Боге (вспомним логические ошибки доказательств бытия

Бога Августина, Ансельма, Аквината и др.), ни синтетические (отсутствие фактического подтверждения в действительности) невозможны. Феноменологический метод тут бессилен – «чистое сознание» не включает идею Бога. А трансцендирование как выход за пределы собственной личности также вполне возможно и без Бога (пример тому искусство и наука 20 в.). Сам по себе позитивизм также не оставляет места теологическим размышлениям, ибо «факты» не могут их ни подтвердить, ни опровергнуть.

Научный контекст

Прежде чем обратиться к «чистой» науке, необходимо рассмотреть понятие «мировоззрение» – причём, как в широком, так и в узком смыслах этого слова.

Само понятие «мировоззрение» достаточно хорошо исследовано и проанализировано в научной литературе. Одно из распространённых философских определений мировоззрения выглядит следующим образом: «Система взглядов человека на объективный мир и на место в нём человека, на отношение человека к окружающей его действительности и к самому себе, а также обусловленные этими представлениями основные жизненные позиции людей, их убеждения, идеалы, принципы познания и деятельности, ценностные ориентации»[2]. Отсюда можно представить мировоззрение как комплекс, включающий в себя: а) мироощущение, которое для индивида является полуосознанным и реализуется в его социальном и эмоционально-духовном самочувствовании; б) миропонимание, которое более рационалистично, представляет собой понятийный, концептуальный уровень воззрений человека на мир и собственное «я». Центральное место в миропонимании занимают картина мира и сознание «я» (концепция собственного «я»); в) мироотношение, которое реализуется в принципах поведения личности, базирующихся на мироощущении и миропонимании.

Личность осваивает мир, опираясь на эти три составляющих мировоззренческого комплекса.

Очевидно, что в мироосвоении важную роль играет именно миропонимание: рационалистическое осознание общей картины мира и собственного «я» определяет основную направленность деятельности личности, её главные ориентации. Подобное понимание мировоззрения в соотнесённости с картиной мира, условно может быть отнесено к определению в широком смысле.

В узком же смысле, который, собственно, в основном и имеется в виду в данной статье, под мировоззрением понимается не картина мира как таковая, ибо, очевидно, что есть научная картина мира, которая представляет определённый (конкретный) модус мировоззрения в широком смысле слова. В данном же случае речь идёт о мировоззренческом компоненте, тесно соприкасающемся с идеологией, то есть с убеждениями человека – в нашем случае, религиозными или внерелигиозными.

Таким образом, если философия несёт в себе элемент мировоззрения[3] и в широком и в узком смысле слова, то в связи с наукой о мировоззрении, на мой взгляд, имеет смысл говорить о нём только в самом широком смысле. Узкий же смысл этого понятия, приближающий мировоззрение к идеологии, наукой исключается или, по крайней мере, должен быть исключён.

Очевидным является и тот факт, что проблемам методологии и философии науки посвящено множество разных исследований, акцентирующих внимание на проблеме в целом и на отдельных сторонах развития науки, от её исторических этапов и характеристик каждого из них, до общих логико-методологических принципов, подходов, парадигм и т. д.[4]

Не занимаясь специально этими вопросами, я писала об общих принципах научности в связи с религиоведческой экспертизой[5], но повторю их в связи с попытками придать характер «научности» теологии.

Как отмечают практически все исследователи науки, последняя в целом базируется на доказательстве, поэтому для неё имеет смысл только то, что можно подтвердить или опровергнуть[6]. На сегодняшний день научным сообществом признаётся ряд критериев научности, обобщив которые, можно выделить следующие базовые принципы:

1. *Принцип верификации* (от лат. *verus* – истинный и *facere* – делать), в силу которого научным является только то знание, которое можно подтвердить.

2. *Принцип фальсификации* (от лат. *false* – ложь и *facere* – делать), в силу которого только то знание является научным, которое можно изменить: опровергнуть или дополнить.

3. *Принцип объективности* – постулирования того, что принадлежит объекту и не зависит от субъекта, то есть тех явлений или процессов, которые не зависят от воли, веры или желания познающего субъекта (отдельного учёного или научного сообщества).

4. *Принцип рациональности* (от лат. *ratio* – разум). Рациональность – относящееся к разуму, обоснованность разумом, доступное разумному пониманию, в противоположность иррациональности как чему-то неразумному, недоступному разумному пониманию. Рождение феномена рациональности связывается с коренным реформированием европейской философии в Новое время, выразившимся в её сциентизации и методологизации. Основоположником этой реформы принято считать Р. Декарта, призывавшего разум человека освободиться и от «оков мистики и откровения» и рассудочной ограниченности схоластики.

5. *Принцип методичности* – последовательности логических процедур, заранее нацеленной на достижение определённой цели.

6. *Принцип истинности*, под которым подразумевается соответствие знания (шире – информации) познаваемому предмету (шире – объекту). На основе признака истинности формулируется дополняющий его признак *предметности* знания, а именно: всякое знание должно быть знанием предметным, то есть обязано характеризоваться отношением к существующему вне него познаваемому, ибо если нет познаваемого, то нет и знания.

7. *Принцип системности*: только та информация является научной, которая должным образом структурирована. Структуризация позволяет легко определять её роль и место в общей системе знаний, т. е., обеспечивает возможность поиска нужной информации.

8. *Принцип изменяемости частей*: только та информация является научной, составные части которой можно изменить, т. е., опровергнуть или дополнить (тесно связан с пунктами 2 и 7).

9. *Принцип интерсубъективности* выражает свойство общезначимости, общеобязательности, всеобщности знания (шире – информации) в отличие, например, от мнения, характеризующегося необщезначимостью, индивидуалистичностью.

10. *Принцип аксиологической нейтральности*, предполагающий недопустимость вынесения оценочных суждений об исследуемом объекте (тесно связан с п. 9).

И вновь хотелось бы повторить заданный выше вопрос, переформулировав его с учётом сказанного, – каким образом эти принципы научности могут «работать» в сфере теологии, если последнюю наделять статусом науки?

Необходимо отметить, что в науке имеет место динамика, развитие, возможность пересмотра и дополнения устоявшихся положений. В естественных и точных науках при получении нового знания (как правило, эмпирическим путём, системой расчётов и т. д.) пересмотр устоявшихся позиций возможен всегда. Сложнее обстоит дело с социально-гуманитарными науками, где, например, одно из философских направлений может рассматриваться как единственно верная методология, исходя из которой выстраивается вся концепция исследования. Вместе с тем, преодолев идеологическую «надстройку», в «сухом остатке» мы обнаруживаем научную конструкцию/модель, в основе которой лежит дедукция (индукция, на мой взгляд, всё-таки, в большей мере свойственна либо знаниям, ещё не сформировавшимся в науку, либо практическим и прикладным областям). Более того, приступая к своим изысканиям любой специалист в сфере социально-гуманитарных наук должен следовать принципу «методологического агностицизма», выдвинутому Максом Вебером. По существу, он должен совершить процедуру «исключения трансцендентного». Возможно ли исключить трансцендентное непосредственно в учении об этом трансцендентном? Вопрос риторический, и ответ на него очевиден.

Можно ли говорить об «ортодоксальности» науки? Полагаю, что к науке этот термин неприменим. Это лишь аллюзия или реинтерпретация гносеологии

и праксеологии. В естественных и точных науках она, по понятным причинам отсутствует, ибо при получении нового знания (как правило, эмпирическим путём, системой расчётов и т. д.) всегда возможен пересмотр устоявшихся («ортодоксальных») позиций. В религиозной сфере «ортодоксальность» – это догматизация и догматизм.

В науке «ортодоксальность» – это её доказательность. «Ортодоксальны» ли законы Ньютона? Безусловно. Бросьте в окно любую вещь и лишний раз в этом убедитесь. Возможно ли их дополнить либо они неизменны, как религиозные догматы? Да, возможно. Что и произошло на рубеже XIX–XX вв., когда никто не отменил ньютоновскую механику, однако наши знания расширились, и она была существенно дополнена квантовой механикой.

Возможно ли дополнить Никео-Царьградский Символ веры? Возможно ли «догматическое развитие»? Нет, невозможно. Об этом неоднократно говорилось, в т.ч. на Религиозно-Философских собраниях в Санкт-Петербурге (1901–1903 гг.), когда одно из заседаний было посвящено этому вопросу. Церковь тогда прямо ответила либеральной религиозной интеллигенции, что это невозможно[7]. Как пример: вспомним, к чему привело добавление католиками формулы *filioque*.

Конфессиональность ли это? (мировоззренческий контекст)

Конфессиональность (не только в теологии) – это самоосознание внутри конкретной религиозной традиции (конфессии) не только в смысле номинальной или реальной принадлежности к ней, но и в аспекте отношения к внешнему для данной конфессии миру и ко внутреннему бытию самой конфессии, включая её адепта/последователя. Ключевым моментом здесь является вполне логичное восприятие истинности вероучения, культовой практики и т. д. собственной конфессии и ложности (или, в крайней случае, терпимости) всех остальных. Поэтому в данном случае «работают» и личная самоидентификация человека с каким-либо конкретным религиозным направлением и, безусловно, объективные факторы, позволяющие его к этой конфессии отнести – его высказывания и поступки, соответствие определённой морали, исследования и т. д.

Теология всегда конфессиональна. Что может означать понятие «внеконфессиональная теология»? Мне видится, что нет «теологии» вообще, но есть католическая, протестантская и др. теологии, которые стараются вместить в себя различные аспекты (так называемые «теологии родительного падежа»). Если же говорить об индивидуальной (внекофессиональной) религиозности, то, ясно, что у таких людей имеются собственные представления о Боге. Но, тогда при чём здесь, собственно, «теология»? Скорее это некий личный, строго индивидуальный религиозный опыт, индивидуальное ощущение сакрального и т. д.

Теология – общее понятие, называющее некий класс предметов, как понятие *дерево*, которое всегда требует индивидуальной конкретизации: ель, сосна, осина – то есть, указания на конкретные деревья. «Дерева» вообще, по существу, нет, и под этим словом всегда подразумеваются конкретные деревья с их собственными названиями.

Очевидно, что, рассуждая о теологии, в данном случае мы подразумеваем теологию христианскую, ибо, строго говоря, это термин христианской картины мира. Говоря о христианской теологии и помня о делении христианства, по крайней мере, на четыре основные ветви – православие, католицизм, протестантизм и ориентальные (дохалкидонские) христианские церкви, каждая из которых дробится ещё на множество направлений, – мы встаём перед вопросом: о какой конфессиональной теологии конкретно идёт речь? Как мы выяснили, «теологии вообще» не существует. Зато есть ряд конкретных представлений отдельных конфессий о Боге, учений о Боге, выработанных в той или иной религиозной традиции христианства, где, повторюсь, конфессионализм подразумевает определённый мировоззренческий выбор, незыблемую позицию, ограниченную рамками отдельного конфессионального мировосприятия.

Справедливо предположить, что истинность или ложность выводов теологического исследования неизбежно определяется тем, насколько оно согласуется с вероучительно-догматическими основами. Если согласуется, то эта работа может

быть признана богословской (теологической), если в чём-то не согласуется, то она вполне может быть отнесена, например, к разряду «религиозной философии», которая в целом отражает основные идеи той или иной религии или религиозного направления, но гораздо более «свободна» в толковании догматики. Другие варианты возможны вряд ли...

Поэтому у меня нет уверенности в том, что научная диссертация, если она выстроена в объективистском ключе, сможет быть защищена в теологическом совете, который предполагает наличие у диссертанта определённой мировоззренческой позиции. То есть, сколь угодно долго говорить об аксиологической нейтральности теологии, конечно, можно, но разговор такого рода, на мой взгляд, лишён практического и теоретического смысла.

Теология и религиоведение в условиях «земной ситуации»

Любая теология – это учение о Боге и его самообнаружении в мире. Объект в данном случае не может быть ни верифицируемым, ни фальсифицируемым (а это, как уже говорилось, один из важнейших принципов научности), по определению самих же теологов, непознаваем. Поэтому как можно рассуждать о познании научными методами (то есть теми, которыми располагает наука) заведомо непознаваемого объекта? Обнаружение Бога – это сугубо субъективная процедура, которая осуществляется в рамках личного религиозного опыта верующего человека либо группового опыта членов религиозного сообщества. При этом «обнаружение» возможно только в случае Божественного самообнаружения, ни в каком ином случае этого не случится. Данную идею прекрасно иллюстрировал известный английский писатель Джон Фаулз в романе «Волхв», которого я уже цитировала[8], но позволю себе повториться, ибо приводимый диалог очень чётко отражает эту мысль:

«–А может, вы просто боитесь размышлять о боге? …

– Нельзя размышлять о чём-то, что мышлению неподвластно.

– Но вы размышляете о завтрашнем дне? О том, что будет через год?

– Конечно. Обо всём этом можно делать достоверные предположения…

– А я и о боге могу делать достоверные предположения.

– Например?

– Он невероятно мудр.

– Почему вы так думаете?

– Потому, что я его не понимаю. Зачем он, кто он, на каком уровне бытия… Видно, бог невероятно мудр, раз он настолько умнее меня. Настолько, что не оставил мне ни одной подсказки. Уничтожил все улики, все очевидности, все причины, все мотивы своего существования...

– Невероятно мудр или невероятно жесток?

– Мудр. Умей я молиться, попросила бы бога не посылать мне знамений. Как только он пошлёт знамение, я пойму, что он не бог. А лжец»[9].

Вместе с тем, важно рассмотреть ещё и аспект аксиоматизации в теологии и науке. Ясно, что аксиомы приняты и в научных исследованиях, в особенности, в точных науках. Но, в отличие от теологии, аксиомы в науке как положения, принятые без доказательств (например, в математике) носят локальный (я бы сказала «технический») характер, являясь лишь элементами научных теорий. Объект же изучения в науке не аксиоматичен. Кстати, в науке возможна и обратная процедура – де-аксиоматизация.

Если говорить о теологии, то она принимает само существование объекта своего изучения исключительно в качестве аксиомы, которой здесь является Бог – не некий локальный аспект теории, а непосредственный объект, на изучение которого, собственно, и направлена теология. Исходя из аксиоматизации объекта в целом, естественно устанавливать аксиомы и более локального характера. Не менее естественно, также, что в случае теологии де-аксиоматизация практически невозможна, так как она, по существу, отменяла бы само существование теологии как таковой.

Основной постулат о существовании Бога в том, что оно либо должно быть принято на веру, либо рассматриваться как гипотеза, выстроенная на некой

аксиоме. Такую гипотезу невозможно ни опровергнуть, исключив из науки как ложную, ни доказать, превратив её в концепцию. С этой проблемой столкнулись и раннехристианские теологи. В своих попытках обоснования христианства они пытались объяснить непонятное в христианской догматике через понятное и иррациональное, по существу, необъяснимое логически, рациональным путём.

В отличие от теологии, объектом религиоведения является религия, а предметом – различные стороны проявления религии в жизни общества и отдельного человека. Однако достаточно взглянуть на паспорт специальности «Теология», чтобы увидеть, что в нём содержатся далеко не теологические аспекты.

Так, в формуле специальности, наряду со специфичным для теологии раскрытием её содержания и основных разделов и источников теологического учения, находятся сугубо религиоведческие «основы вероучения и религиозных обрядов, исторические формы и практическая деятельность религиозной организации, её религиозное служение, религиозное культурное наследие в различных контекстах». Далее указывается, что «Теологическое исследование направлено на выявление, анализ и интерпретацию значимых аспектов религиозной жизни, их соотнесение с нормами конкретной религиозной традиции. Важной областью предметного поля специальности «Теология» является изучение истории и современного состояния отношения религиозной организации к другим конфессиональным учениям и организациям, а также к государству и обществу»[10]. Всё это, как нетрудно заметить, является сферой науки – религиоведения.

Вместе с тем, ясно, что в направлении «Теология» может быть задана группа специальностей, то есть «поднаправлений», как это есть в других отраслях, и в неё может быть включён более широкий контекст, в том числе, конечно, и история собственной (конфессиональной теологической) мысли, и история церкви, и способы собственного существования и развития. Но важно, что всё это теологией может рассматриваться лишь в рамках теоцентричной картины мира, тогда как наука, решая «земные» задачи, получила импульс и широкое развитие именно после смены парадигм, то есть в рассмотрении вещей и явлений в рамках антропоцентричной картины мира.

Известно, что религиоведение (т. е. наука о религии), как отдельная научная дисциплина сформировалась во второй половине 19 века в Западной Европе на стыке ряда гуманитарных дисциплин – филологии, философии, истории, социологии, психологии, этнографии, антропологии, фольклористики, востоковедения и др. Из этих дисциплин наука о религии заимствовала во многом и общие для них методы исследования. Специфика религиоведения в том, что оно формировалось вокруг объекта и предмета своего изучения, то есть религии, а не вокруг методологии, которая не имела самодовлеющей ценности и была лишь инструментом исследования.

Несмотря на то, что богословы представляют теологию «наукой», специфические для теологии вопросы – вопрос о существовании Бога и вопрос об истинности Откровения – научными, понятно, не исследуются.

Об элементах веры в процессе познания существует немало суждений, в том числе спекулятивных. Конечно, «вера» играет определённую роль и в науке, но это не «религиозная вера». Например, вера как некая уверенность в правильности определённых допущений при выдвижении научных гипотез, которые ещё не доказаны окончательно рациональным или экспериментальным путём, а потому существуют лишь на уровне уверенных предположений. Но с позиции науки такие предположения нуждаются в доказательстве или опровержении. И только эмпирическое или теоретическое подтверждение таких гипотез способно превратить их в научную концепцию.

Разница между научными постулатами и религиозными догматами принципиальна. Она состоит, помимо прочего, в разнице между верой вообще и религиозной верой в частности. Например, в английском языке для разделения этих понятий существует даже два слова – belief (вера вообще) и faith (религиозная вера), где последняя обладает своей исключительной спецификой: explicit belief – беззаветная вера во что-либо, но Christian faith – христианская вера. Религиозная вера – это, прежде всего, вера в реальное существование сверхъестественного (инобытийного). В науке

такой веры нет, т. к. опора на допущение произвольного вмешательства каких-либо неопределённых сил или существ в естественный порядок вещей делала бы науку, на основы которой опирается вся современная цивилизация, бессмысленной. Вера в существование трансцендентного Бога, который по определению выходит за рамки человеческого разума, недоказуема и может оставаться только «верой религиозной».

Вместе с тем, некоторые учёные в России полагают, что ряд методов в научном религиоведении и в рамках конфессионального подхода к изучению религии может совпадать. На мой взгляд, такая позиция, как и сам термин «конфессиональное религиоведение», является некорректным, представляя собой заблуждение или профанацию. Попытаюсь это обосновать.

По моему мнению, конфессионального религиоведения нет и не может быть, так как под термином «религиоведение» в России и западных странах понимается объективное, неангажированное, внеконфессиональное научное изучение религии. Соответственно, религиоведение определяется в странах, где оно возникло как Sciense of Religion, Study of Religion (англ.), Religionswissenschaft, Religionskunde (нем.), La Science de Religion (фр.) и др.

Если обратиться к отечественному учебнику для студентов ВУЗов «Основы религиоведения» под редакцией И.Н. Яблокова, выдержавшему ряд изданий, то в нём можно увидеть ряд базовых принципов изложения религиоведения для студентов, а по существу – всего научного религиоведения, которые формулируются абсолютно корректно.

«Исходный принцип – строгая объективность, конкретно-историческое рассмотрение предмета. Не приняты абстрактные стереотипы, согласно которым «тёмная» и «светлая» краски заранее предназначаются для живописания явлений религии или свободомыслия не приняты. Излагаются научно обоснованные положения, прочно установленные факты; используются результаты, полученные в мировом религиоведении, философии. Подбор и расстановка теоретического и фактического материала осуществляются с намерением как можно более точно воспроизвести историю, чтобы в ней искусственно не образовывались пустоты и «белые» пятна»[11].

Зададимся вопросом: возможен ли подобный подход в апологетическом курсе, например, истории религии? Будут ли отличия при изложении и толковании одних и тех же фактов, касающихся крещения Руси, раскола Русской церкви, возникновения старообрядчества или созыва Поместного собора в 1918 году с научных позиций религиоведа, преподающего в светском ВУЗе, с вариантами трактовок преподавателя православной Духовной академии, католического колледжа и старообрядческой семинарии? Безусловно. Объективистски ориентированный научный специалист будет излагать и анализировать конкретные и установленные исторические факты, сопоставлять процессы, происходящие в одной конфессии с процессами в другой конфессии и т. д. этически нейтрально. Богословы православной Духовной академии, а равно католики или старообрядцы заведомо не смогут придерживаться такого принципа в силу «условностей» и «установок» своих конфессиональных идеологий. Курс истории любой конфессии в духовных учебных заведениях, как и большинство других дисциплин, носит апологетический характер и исходит из абсолютной «истинности» и «правдивости» лишь собственной версии религии, тогда как все остальные видятся в разной мере заблуждениями.

Аналогичным образом можно сопоставить и другие, предложенные в упомянутом учебнике для будущих религиоведов, принципы: «…рассмотрение религии, религиозной философии, свободомыслия в контексте развития духовной культуры. … анализ мировоззренческих вопросов под углом зрения проблем бытия человека, его сущности и существования, цели и смысла жизни, смерти и бессмертия, …изложение вопросов на языке толерантности, терпимости, диалога религиозных и нерелигиозных мировоззрений о человеке, обществе, мире»[12]. Здесь же справедливо констатируется, что «исходные базисы религиозных и нерелигиозных мировоззрений различны. Различны в этих мировоззрениях и принципы объяснения процессов и событий в природе, обществе, человеке»[13]. Более того, в качестве принципиальной позиции, с апеллированием к российским и международным правовым документам, утверждается, что «свобода совести интерпретируется с учётом истории становления данного

понятия, мирового опыта (в том числе и в нашей стране) обеспечения прав человека в этой области»[14]. Следует отметить, что в данном учебнике указывается и на необходимость более широкого, чем чисто юридическое, понимания свободы совести.

Так, нет никаких оснований предполагать, что подобные подходы свойственны изучению религии и религий в каких-либо духовных учебных заведениях, ставящих перед собой цели подготовки специалистов не для светской, то есть универсальной сферы деятельности. Тем более что в данном случае, речь, безусловно, идёт даже не о «конфессиональном религиоведении», что само по себе нонсенс, а о конфессиональном изучении религий – с опорой на конфессиональную апологетику, что вполне естественно для позиции каждой конкретной конфессии.

О конфессиональном (православном, мусульманском, католическом, буддийском, иудаистском, протестантском и проч.) религиоведении говорить столь же абсурдно, как, например, об «англиканской физике», «католической химии», «исламской медицине» или «буддийской математике». В религиоведении, как и в других научных направлениях, исследования возможны лишь во внеконфессиональной, светской парадигме, независимо от личного вероисповедного выбора учёного, глубины его религиозной веры или неверия. В таком случае, приступая к научным исследованиям, он «заключает трансцендентное в скобки», отделяя своё личное, субъективное мировосприятие от объективных фактов.

Не выдерживает критики и аргумент о совпадении отдельных методов исследования в науке и теологии. Обычно он заключается в ссылке на работу с источниками. Однако и здесь возникает резонный вопрос: одинаковы ли подходы к таким ключевым источникам, как, например, Библия или Коран у светского религиоведа и представителя той конфессии, для которой он является книгой, «продиктованной Богом» и, следовательно, не подлежащей какому-либо критическому анализу со стороны разума? Разумеется, эти подходы будут принципиально разными, как разными окажутся и выводы, сделанные по изучении текста.

Подобным же образом ненаучными выглядят и объяснения тех или иных событий истории и современности Божественным промыслом, что вполне удовлетворит теологов, но окажется недостоверным с позиции науки – как для верующих, так и для неверующих. Строго говоря, сверхъестественным вмешательством можно объяснять всё. Однако научно подтвердить ни одно из таких объяснений нельзя.

Таким образом, разум подсказывает, что для причисления теологии (богословия) как учения о Боге к ряду научных направлений и дисциплин, оснований нет, так как у неё своё, вненаучное «поле применения». Отсюда проистекает и то, что теология заведомо не способна заменить собою научное религиоведение, задачей которого является объективное и беспристрастное исследование религии как социокультурного феномена и отдельных конкретных религий в их историческом развитии и современном состоянии[15].

Прагматический контекст

22 января 2015 года Патриарх Московский и всея Руси Кирилл выступил за включение теологии в список научных дисциплин. Затем комиссия ВАК утвердила включение теологии в номенклатуру научных дисциплин. Однако, как заявил Председатель ВАК РФ Владимир Филиппов, «кандидатов и докторов теологических наук в России в ближайшие годы не будет, несмотря на то что бакалавриат и магистратура по теологии давно существуют в российских вузах»[16].

«Принято решение, что объект изучения есть – это теология. Но теология должна рассматриваться и вводиться как специальность с уже существующих десятилетиями подходов, когда присвоение степени кандидатов и докторов наук производится по историческим наукам, по философским наукам, по социологическим наукам, по педагогическим наукам и культурологическим наукам», – рассказал Владимир Филиппов[17].

Таким образом, на практике ситуация оказывается весьма противоречивой. С одной стороны, диссертант пишет работу по теологии, естественно, с соответствующими мировоззренческими предпосылками, инструментарием, категориально-

понятийным аппаратам и методологической базой. С другой стороны, защищать эту работу он должен в Диссертационном совете по историческим, филологическим, педагогическим, социологическим наукам или по культурологии с присвоением ему соответствующей учёной степени. Возникает вопрос: каким образом теологическая работа, соответствующая по своим критериям теологическому знанию, сможет оказаться реально защищённой в названных диссертационных советах, где требования к диссертациям носят вполне определённый характер, требующий, в первую очередь, соответствия базовым принципам науки, о которых речь шла выше, использованию научной методологии, объективистского подхода, верифицируемости выводов и т. д.? Таким образом, возникает «замкнутый круг», где теология в номенклатуре научных специальностей есть, но защита диссертации по данной специальности, по существу, заведомо невозможна.

Кроме того, неизбежно встаёт вопрос о составе диссертационного совета по теологии: какие профильные специалисты должны в такой совет войти? Кандидаты и доктора богословия, защитившие диссертации в религиозных учебных заведениях, не имеют дипломов государственного образца, то есть формально не могут являться членами диссертационных советов. Следовательно, они должны пройти процедуру нострификации, то есть их дипломы должны обрести статус государственных. Если ВАК поддержит необходимость данной процедуры, то возникнет вопрос: какая специальность может быть указана в выданных ВАКом дипломах – кандидатов или докторов богословия, теологии, или опять же культурологии, исторических, социологических, филологических наук? Как, на основе какой «логики» всё это возможно согласовать?

Как видим, вопросов пока больше, чем ответов. Надеюсь, со временем ответы появятся, а главное, сформулированные в них положения смогут стать основой реальных и непротиворечивых действий.

Небесное и земное

Богословие, разные направления которого имеют свои давние традиции, благодаря приданию ему статуса науки, на мой взгляд, откровенно обмирщается и переводится в профанную сферу, что выглядит для него участью откровенно незаслуженной. Наука решает вполне «земные» проблемы», в то время как теология нацелена на «небесные». Поэтому нетрудно заметить, что смешение «теологии» и «науки» какой-либо пользы, как и любая подобная необдуманная манифестация, никому и ничему не принесёт, в том числе, самой теологии.

По моему мнению, каждый из институтов сам по себе и ценен, и самоценен, так как речь идёт о совершенно разных сферах бытия и познания. Зачем одному пытаться получить статус другого, по существу, жертвуя своей уникальностью, непонятно.

Как отмечает заведующий кафедрой философии религии и религиозных аспектов культуры Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, доктор философских наук, профессор К.М. Антонов, «теология, даже получив государственное признание, остаётся церковной наукой в том смысле, что именно Церковь является основным заказчиком, предметом и местом проведения теологических исследований, хотя в сферу познавательного интереса теологии могут входить любые реалии культурной и общественной жизни»[18]. Далее автор справедливо указывает на трудности, которые ожидают теологию, стремящуюся стать наукой: «Не изменяя своей природе, богословие должно принимать формальные правила игры существующего научного сообщества, т. е. наличный уровень строгости методических требований, обуславливающих общезначимость и достоверность получаемых результатов. Оно не может игнорировать логику становления современной научной и философской мысли, её методологический инструментарий.

Стремление добиться признания научного сообщества – не столько официального признания, сколько неформального – ставит перед богословием задачу осмысления принципа академической свободы исследования и дискуссии, осознания проблематичности и принципиальной незавершённости как существенных черт научного знания.

Существенной проблемой может стать идеологизация догматического содержания веры, искусственное закрепление в сознании если не самих учёных-богословов, то их аудитории, набора штампов, касающихся как внешних, так и ключевых внутренних вопросов богословской науки: соотношения веры и разума, содержания таких ключевых понятий как "вера", "Откровение", "догмат".

Внутри себя самого теологическое сообщество должно разработать и последовательно применять процедуры различения свидетельства и научного исследования, идеологемы и результата научного анализа и т. п.»[19]. Как видим, стоящие перед теологией задачи весьма сложны и многообразны. Вопрос в том – выполнимы ли они, и не травмируют ли они саму теологию?

Очевидно, что К.М. Антонов понимает всю сложность и проблематичность результатов придания теологии научного статуса, поэтому своё исследование он завершает весьма радикальным выводом о том, что «подтвердить свою научность теология может, решившись на перепроверку своих оснований, выявление и переоценку всех наслоений и напластований "само собой разумеющегося". Это же самое даст ей возможность быть адекватным выражением церковной веры, выражающей Слово Божие, обращённое к человечеству в целом и способное придать универсальный смысл его существованию, деятельности, творчеству и познанию»[20].

Таким образом, мы возвращаемся к тому, с чего, собственно, начали – к Божественному Слову, способному придать некий универсальный смысл человеческому существованию, познанию и т. д., выражению церковной веры. Согласна с этим полностью. Но причём тут наука, даже с учётом специфичности предметного поля теологии?

Согласно действующему законодательству РФ, религиозным структурам гарантировано законное право формировать собственные образовательные системы. Таковые есть – это ряд Духовных академий, семинарий, училищ определённое количество приходских школ, конфессиональные университеты[21]. Мне видится, что подобная профанации теологии, даже если и кажется, что профанируется наука, недопустима. Видимо, в пылу дискуссий и стремления к земным обретениям, позабылись слова основателя христианства: «Царство Моё не от мира сего… ныне Царство Моё не отсюда» (Ин. 18:36). «Ибо Царствие Божие не пища и питие, но праведность и мир и радость во Святом Духе» (Рим. 14:17).

Библиографический список

1. Антонов, К.М. Теология как научная специальность / К.М. Антонов // Вопросы философии. – 2012. – № 6. – С. 73–84.
2. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – М.: Издательство Московской патриархии, 1976.
3. Бучило Н.Ф. История и философия науки. Учебное пособие / Н.Ф. Бучило, И.А. Исаев. – М.: «Проспект», 2012.
4. В России теологию утвердили в качестве научной дисциплины [Электронный ресурс]. – [URL] http://www.newsler.ru/society/2015/01/24/v-rossii-teologiyu-utverdili-v-kachestve-nauchnoj-discziplinyi (дата обращения: 06.02.2016).
5. Горохов, В.Г. Технические науки. История и теория. История науки с философской точки зрения / В.Г. Горохов. – М.: «Логос», 2012.
6. История и философия науки: Основные имена и понятия. Учебное пособие / под ред. Полищук В.И. – М.: «Prondo», 2013.
7. Кимелев, Ю.А. Модель религиоведческого и теологического образования в системе образования России / Ю.А. Кимелев, игумен Петр (Еремеев), В.В. Шмидт // Евразия: духовные традиции народов. – 2012. – № 3. – С. 39–46.
8. Кузьменко, Г.Н. Философия и методология науки. Учебник для магистратуры / Г.Н. Кузьменко, Г.П. Отюцкий. – М.: «Юрайт», 2014.
9. Миронов, В.В. Об особенностях философской рефлексии и смысловом пространстве философии / В.В. Миронов // Философия, методология и история науки. Научно-практический журнал. – 2015 – Т. 1. № 1. – С. 28–37.
10. Огородников, В.П. История и философия науки: учебное пособие для аспирантов / В.П. Огородников. – СПб.: «Питер», 2011.

11. Основы религиоведения / под ред. Яблокова И.Н. – М.: «Высшая школа», 1998.
12. Павленок, П.Д. Философия и методология социальных наук: Учебное пособие / П.Д. Павленок. – М.: «Инфра М», 2015.
13. Паспорт научной специальности «Теология» [Электронный ресурс]. – URL: http://internetsobor.org/politika/tcerkov-i-mir/politika/pasport-nauchnoi-spetcialnosti-teologiia (дата обращения: 10.02.2016).
14. Пивоев, В.М. Философия и методология науки: учебное пособие / В.М. Пивоев. – М.: «Директ-Медия», 2013.
15. Проблема демаркации науки и теологии современный взгляд / под ред. Касавина И.Т. – М.: ИФРАН, 2008.
16. Степин, В.С. Исторические типы научной рациональности: проблемы демаркации и преемственности / В.С. Степин // Философия, методология и история науки. Научно-практический журнал. – 2015. – Т. 1. № 1. – С. 7–25.
17. Степин, В.С. Философия и методология наук. Избранное / В.С. Степин. – М.: «Академический проект», 2015.
18. Фаулз, Д. Волхв / Д. Фаул; пер. с англ. – М.: Издательство «Независимая газета», 1993.
19. Философия, наука, цивилизация (к 65-летия академика В.С. Степина). – М.: «Эдиториал УРСС», 1999.
20. Ценностный дискурс в науках и теологии / под ред. Касавина И.Т., Филатова В.П., Шахова М.О. – М.: ИФРАН, 2009.
21. Шульга, Е.Н. Понимание и интерпретация / Е.Н. Шульга. – М.: «Наука», 2009.
22. Шульга, Е.Н. Проблема научной рациональности в контексте европейского рационализма / Е.Н. Шульга // Философия, методология и история науки. Научно-практический журнал. – 2015 – Т. 1. № 1. – С. 38–54.
23. Элбакян, Е.С. И снова о теологии... / Е.С. Элбакян // Религиоведческий журнал [Электронный ресурс]. – URL: http://l.facebook.com/l/ZAQEr-EgwAQEOkEOOFAxcbBTasRNbtyGMMyjJRu84I3xh_g/religjourn.ru/stat-i/post-229/ (дата обращения: 17.10.2015).
24. Элбакян, Е.С. Научность религиоведческой экспертизы: возможность и необходимость / Е.С. Элбакян // Новые вызовы свободе совести в современной России / Отв. ред. Элбакян Е.С. – М.: Издательство «Древо жизни», 2012. – С. 139–150.
25. Элбакян, Е.С. Религиозный феномен в сознании российской интеллигенции XIX – начала XX вв. (философско-исторический анализ). Диссертация на соискание ученой степени доктора философских наук. – М.: РНИСиНП, 1996.
26. Элбакян, Е.С. Повседневность религии или религия повседневности? // Религия в меняющемся мире / под ред. Шахнович М.М. – СПб.: ИД СПбГУ, 2012. – С. 309–331.

---

[1] Философское учение Фомы Аквинского / Лекции, прочитанные профессором Э.Г. Баландиной на занятиях открытой Философской школы Центра «Аналитик». URL: http://www.socio-research.ru/svd/cnt/ru/fldr_mainpage/fldr_rightupblock/fldr_philosophyschool/fldr_200904/cnt_thomas_aquias_02 (дата обращения: 10.02.2016).

[2] Спиркин А.Г. Мировоззрение // Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 375–376.

[3] См., например: Миронов В.В. Об особенностях философской рефлексии и смысловом пространстве философии // Философия, методология и история науки. Научно-практический журнал. 2015. Т. 1. № 1. С. 28–37.

[4] См., например: Степин В.С. Философия и методология наук. Избранное. М., 2015; Степин В.С. Исторические типы научной рациональности: проблемы демаркации и преемственности // Философия, методология и история науки. Научно-практический журнал. 2015. Т. 1. № 1. С. 7–25; Горохов В.Г. Технические науки. История и теория. История науки с философской точки зрения. М., 2012; Философия, наука, цивилизация (к 65-летия академика В.С. Степина). М., 1999; Шульга Е.Н. Проблема научной рациональности в контексте европейского рационализма // Философия, методология и история науки. Научно-практический журнал. 2015. Т. 1. № 1. С. 38–54; Шульга Е.Н. Понимание и интерпретация. М., 2009; Проблема демаркации науки и теологии современный взгляд / под ред. Касавина И.Т. М., 2008; Ценностный дискурс в науках и теологии / под ред. Касавина И.Т., Филатова В.П., Шахова М.О. М., 2009. Помимо статей и монографий, имеется значительное число учебников и учебных пособий по философии и методологии науки, например, Кузьменко Г.Н., Отюцкий Г.П. Философия и методология науки. Учебник для магистратуры. М., 2014; Пивоев В.М. Философия и методология науки: учебное пособие. М., 2013; Павленок П.Д. Философия и методология социальных наук: Учебное пособие. М., 2015; Огородников В.П. История и философия науки: учебное пособие для аспирантов. СПб., 2011; Бучило Н.Ф., Исаев И.А. История и философия науки. Учебное пособие. М., 2012; История и философия науки: Основные имена и понятия. Учебное пособие / под ред. Полищук В.И. М., 2013 и др.

[5] Элбакян Е.С. Научность религиоведческой экспертизы: возможность и необходимость // Новые вызовы свободе совести в современной России / Отв. ред. Элбакян Е.С. М., 2012. С. 139–143.

[6] Подробнее см., например: Гусев Д.А. Концепции современного естествознания. М., 2015.

[7] См., например: Элбакян Е.С. Религиозный феномен в сознании российской интеллигенции XIX – начала XX вв. (философско-исторический анализ). Диссертация на соискание ученой степени доктора философских наук. М., 1996. С. 227–232.
[8] См. Элбакян Е.С. Повседневность религии или религия повседневности? // Религия в меняющемся мире / под ред. Шахнович М.М. СПб., 2012. С. 309–331.
[9] Фаулз Д. Волхв / пер. с англ. М., 1993. С. 323–324.
[10] Паспорт научной специальности «Теология». URL: http://internetsobor.org/politika/tcerkov-i-mir/politika/pasport-nauchnoi-spetcialnosti-teologiia (дата обращения: 10.02.2016).
[11] Основы религиоведения / под ред. Яблокова И.Н. М., 1998. С. 10.
[12] Основы религиоведения / под ред. Яблокова И.Н. М., 1998. С. 10–11.
[13] Основы религиоведения / под ред. Яблокова И.Н. М., 1998. С. 11.
[14] Основы религиоведения / под ред. Яблокова И.Н. М., 1998. С. 12.
[15] Подробнее см.: Элбакян Е.С. И снова о теологии... // Религиоведческий журнал [Электронный ресурс]. URL: http://l.facebook.com/l/ZAQEr-EgwAQEOkEOOFAxcbBTasRNbtyGMMyjJRu84I3xh_g/religjourn.ru/stat-i/post-229/ (дата обращения: 17.10.2015).
[16] Вместо прихода из трех бабок попы пойдут в РГГУ // Газета.ru [Электронный ресурс]. URL: http://www.gazeta.ru/science/2015/10/13_a_7816751.shtml (дата обращения: 06.02.2016).
[17] В России теологию утвердили в качестве научной дисциплины. URL: http://www.newsler.ru/society/2015/01/24/v-rossii-teologiyu-utverdili-v-kachestve-nauchnoj-discziplinyi (дата обращения: 06.02.2016).
[18] Антонов К.М. Теология как научная специальность // Вопросы философии. 2012. № 6. С. 81.
[19] Антонов К.М. Теология как научная специальность // Вопросы философии. 2012. № 6. С. 81.
[20] Антонов К.М. Теология как научная специальность // Вопросы философии. 2012. № 6. С. 81.
[21] См.: Кимелев Ю.А., Петр (Еремеев), игумен, Шмидт В.В. Модель религиоведческого и теологического образования в системе образования России // Евразия: духовные традиции народов. 2012. № 3. С. 39–46.

References

1. *Filosofsckoe uchenie Fomy Akvinskogo* [Philosophical Teaching of Thomas Aquinas]. Available at: http://www.socio-research.ru/svd/cnt/ru/fldr_mainpage/fldr_rightupblock/fldr_philosophyschool/fldr_200904/cnt_thomas_aquias_02 (accessed 10.02.2016).
2. Mironov V.V. *Filosofiya, metodologiya i istoriya nauki* [Philosophy, Methodology and History of Science]. Vol. 1, no. 1, 2015, pp. 28–37.
3. *Filosofskiy entsyklopedicheskiy slovar'* [Encyclopedic Dictionary on Philosophy]. Moscow: «Sovetskaya entsyklopedia», 1983. C. 375–376.
4. Stepin V.S. *Filosofiya i metodologiya nauki* [Philosophy and Methodology of Science]. Moscow, Akademicheskiy proekt, 2015, 716 p.
5. Stepin V.S. *Filosofiya, metodologiya i istoriya nauki* [Philosophy, Methodology and History of Science]. Vol. 1, no. 1, 2015, pp. 7–25.
6. Gorokhov V.G. *Tekhnicheskie nauki. Istoriya i teoriya. Istoriya nauki s filosofskoy tochki zreniya* [Technical Sciences. History and Theory. The History of Science from the Philosophical Point of View]. Moscow, Logos, 2012, 512 p.
7. *Filosofiya, nauka, tsivilizatsiya (k 65-letiu akademika V.S Stepina V.S.)* [Philosophy, Science. Civilization (To the 65th Anniversary of Academy Fellow V.S. Stepin)]. Ed. by Kazutinskiy V.V. Moscow: Editorial URSS, 1999. 367 p.
8. Shulga E.N. *Filosofiya, metodologiya i istoriya nauki* [Philosophy, Methodology and History of Science]. Vol. 1, no. 1, 2015, pp. 38–54.
9. Shulga E.N. *Ponimanie i interpretatsiya* [Understanding and Interpretation]. Moscow, Nauka, 2009, 318 p.
10. *Problema demarkazchii nauki i teologii: sovremenniy vzglad* [The Problem of Demarcation of Science and Theology: Modern View]. Ed. by Kasavin I.T. Moscow, IFRAN, 2008, 279 p.
11. *Tsennostny podkhod v naukakh i teologii* [Axiological Approach in Science and Theology]. Ed. by Kasavin I.T., Filatov V.P., Shakhov M.O. Moscow, IFRAN, 2009, 352 p.
12. Kuzmenko G.N., Otyutskiy G.P. *Filosofiya i metodologiya nauki. Uchebnik dla magistratury* [Philosophy and Methodology of Science. Master Course Textbook]. Moscow, Yurait, 2014, 450 p.
13. Pivoev V.M. *Filosofiya i metodologiya nauki. Uchebnoe posobie* [Philosophy and Methodology of Science. Teaching Aid]. Petrozavodsk, PetrGU, 2013, 320 p.
14. Pavlenok P.D. *Filosofiya i metodologiya sotsial'nykh nauk. Uchebnoe posobie* [Philosophy and Methodology of Social Sciences. Teaching Aid]. Moscow, Infra M, 2015, 96 p.
15. Ogorodnikov V.P. *Istoriya i filosofiya nauki. Uchebnoe posobie dlya aspirantov* [History and Philosophy of Science. Postgraduate Teaching Aid]. Saint Petersburg, Piter, 2011, 368 p.
16. Buchilo N.F., Isaev I.A. *Istoriya i filosofiya nauki. Uchebnoe posobie* [History and Philosophy of Science. Teaching Aid]. Moscow, «Prospekt», 2014, 432 p.
17. *Istoriya i filosofiya nauki: Osnovnye imena i ponatiya. Uchebnoe posobie* [History and Philosophy of Science: General Names and Difinitions]. Ed. by Polishchuk V.I. Moscow, Prondo, 2013, 354 p.
18. Elbakyan E.S. *Novye vyzovy svobode sovesti v sovremennoi Rossii* [New Challenges to the Freedom of Conscience in Modern Russia]. Moscow, Drevo zhizni, 2012, 167 p.

19. Gusev D.A. *Kontseptsii sovremennogo estestvoznaniya* [Concepts of Modern Natural Science]. Moscow, Prometey, 2015, 202 p.
20. Elbakyan E.S. *Religiozniy fenomen v soznanii rossiiskoy intelligenzii XIX – nachala XX vv. (filosofsko-istorichesriy analiz). Dissertatsiya na soiskanie uchenoy stepeni doktora filosofskikh nauk* [Religious Phenomenon in the Mentality of Russian Intellectuals of the 19th – Early 20th Centuries (Philosophical and Historical Analysis). Doctoral Thesis in Philosophy]. Moscow, RNISiNP, 1996, 440 p.
21. Elbakyan E.S. *Religiya v menyaushchemsya mire* [Religion in the Changing World]. Ed. by Shakhnovich M.M. Saint Petersburg, ID SPbGU, 2012, pp. 309–331.
22. Fowles John. The Magus. Moscow, Nezavisimaya gazeta, 1993, 733 p. (in Russ.).
23. *Pasport nauchnoy specialnosti «Teologia»* [Description of the Scientific Speciality of "Theology"]. Available at: http://internetsobor.org/politika/tcerkov-i-mir/politika/pasport-nauchnoi-spetcialnosti-teologiia (accessed 10.02.2016).
24. *Osnovy religiovedeniya* [Foundations of Religious Studies]. Ed. by Yablokov I.N. Moscow, Vysshaya shkola, 1998, 480 p.
25. *Osnovy religiovedeniya* [Foundations of Religious Studies]. Ed. by Yablokov I.N. Moscow, Vysshaya shkola, 1998, 480 p.
26. *Osnovy religiovedeniya* [Foundations of Religious Studies]. Ed. by Yablokov I.N. Moscow, Vysshaya shkola, 1998, 480 p.
27. *Osnovy religiovedeniya* [Foundations of Religious Studies]. Ed. by Yablokov I.N. Moscow, Vysshaya shkola, 1998, 480 p.
28. Elbakyan E.S. *Religiovedcheskii zhurnal* [Religious Study Journal]. Available at: http://l.facebook.com/l/ZAQEr-EgwAQEOkEOOFAxcbBTasRNbtyGMMyjJRu84I3xh_g/religjourn.ru/stat-i/post-229/ (accessed 17.10.2015).
29. *Vmesto prikhoda iz trekh babok popy poydut v RGGU* [Instead of Three Old Women's Parish Clergy Go to RSUH]. Gazeta.ru. Available at: http://www.gazeta.ru/science/2015/10/13_a_7816751.shtml (accessed 06.02.2016).
30. *V Rossii teologiu utverdili v kachestve nauchnoy discipliny* [Theology Has Been Accepted as an Academic Subject in Russia]. Available at:
http://www.newsler.ru/society/2015/01/24/v-rossii-teologiyu-utverdili-v-kachestve-nauchnoj-discziplinyi (accessed 06.02.2016).
31. *Voprosi filosofii* [Issues of Philosophy]. 2012, no. 6, pp. 73–84.
32. *Voprosi filosofii* [Issues of Philosophy]. 2012, no. 6, pp. 73–84.
33. *Voprosi filosofii* [Issues of Philosophy]. 2012, no. 6, pp. 73–84.
34. *Evraziya: dukhovnye traditsii narodov* [Eurasia: Spiritual Traditions of Peoples]. 2012, no. 3, pp. 39–46.

Насибуллов К.И.

Общественная аккредитация в сфере мусульманского образования: на пути к открытости и доверию

К.И. Насибуллов

Аннотация. В статье рассмотрены предпосылки внедрения процедур аккредитации в сфере мусульманского образования. Общественная аккредитация впервые рассмотрена как способ обеспечения «идеологического признания» мусульманского сообщества со стороны иных общественных групп. Привлечены исторические примеры использования общественной оценки образовательной деятельности в дореволюционном медресе «Хусаиния». Предложены три варианта внедрения процедур общественной аккредитации в системе мусульманского образования; проанализированы условия, которые необходимо создать для достижения этой цели.

Ключевые слова: общественная аккредитация, поволжские татары, медресе «Хусаиния», мусульманское образование, образовательный стандарт, Булгарская исламская академия

I

С нового 2015–2016 учебного года медресе Татарстана перешли на обучение шакирдов по новым образовательным программам в соответствии с утверждёнными Духовным управлением мусульман Республики Татарстан (далее – ДУМ РТ) образовательными стандартами среднего профессионального религиозного мусульманского образования. Начался совершенно новый этап развития сферы мусульманского образования в Татарстане: никогда до этого ни в Татарстане, ни в России не существовало единых образовательных стандартов для медресе.

Система профессионального образования в России помимо его религиозной части, которая сравнительно невелика, уже около четверти века осуществляет образовательную деятельность на основе образовательных стандартов. В настоящее время введены в действие образовательные стандарты 3-го поколения (так называемые федеральные государственные образовательные стандарты, далее – ФГОС). При открытии образовательной программы в светском учебном заведении государственный образовательный стандарт является наиболее важным регламентом, определяющим основные её параметры. Министерство образования и науки России жёстко контролирует исполнение требований стандартов: каждое учебное заведение регулярно проходит обязательную процедуру государственной аккредитации.

Таким образом, если для светских вузов и ссузов организация образовательной деятельности в соответствии с требованиями государственных образовательных стандартов стало привычной, можно сказать, обыденной практикой; то значительное число мусульманских образовательных организаций вообще не имеют какого-либо опыта в использовании образовательных стандартов и прохождении аккредитационных процедур. Причин этому несколько. В соответствии с положением Конституции РФ об отделении государства и религии, государство не вмешивается в вопросы определения содержания учебных программ в религиозных образовательных организациях. По этой же причине в России не существует государственных образовательных стандартов для сферы религиозного образования[1], соответственно, отсутствует и государственная аккредитация религиозных образовательных

программ. Также ввиду общей незрелости системы религиозного мусульманского образования в России сами медресе и централизованные религиозные организации до последнего времени не были готовы разрабатывать собственные версии стандартов[2].

Разработка образовательных стандартов среднего профессионального мусульманского образования в Татарстане, в котором функционирует одна из крупнейших систем мусульманского образования в России, началась не так давно – в 2012 году и продолжалась до 2014 года. В разработке стандарта принимал участие широкий круг лиц: руководители и преподаватели медресе Татарстана, руководители ДУМ РТ, исследователи, представители органов государственной власти, представители общественности и др. Стандарты обобщили опыт преподавания в медресе, накопленный с начала 1990-х годов, также были учтены вопросы интеграции мусульманского сообщества в поликультурное общество России – в состав образовательных стандартов был включён обширный блок общегражданских компетенций, которые должны быть сформированы у будущего имам-хатыйба. При разработке образовательных стандартов был учтён опыт разработки государственных образовательных стандартов 2-го и 3-го поколений. В настоящее время Совет по исламскому образованию России рассматривает вопросы внедрения единых образовательных стандартов мусульманского образования для всех российских медресе[3].

Таким образом, с началом внедрения образовательных стандартов в сферу религиозного мусульманского образования становится актуальным вопрос способов и методов осуществления контроля за выполнением медресе установленных требований. Очевидно, что в правовом поле России такой контроль может быть осуществлён только самими мусульманскими религиозными организациями или же иными, уполномоченными ими организациями: как указывалось выше, государство не имеет полномочий вмешиваться в содержание подготовки служителей религиозного культа.

Общепризнано, что процедура аккредитации является современным и эффективным инструментом оценки качества образования, данная процедура получила широчайшее распространение в мире, имеется огромный положительный опыт его использования[4]. Внедрение механизмов аккредитации могло бы стать действенным инструментом контроля за выполнением медресе требований образовательных стандартов. Современные подходы к аккредитации акцентируют внимание на совершенстве механизмов организации образовательного процесса, вопросах профориентации и трудоустройства и по своей сути «догматически нейтральны»: они не определяют содержания подготовки, и, соответственно, сами по себе не направлены на модернизацию основ религиозной веры. С другой стороны, законодательство в сфере образования не предписывает обязательной аккредитации религиозных образовательных программ. Поэтому закономерно возникает вопрос о целесообразности внедрения таких процедур в сфере религиозного образования, в нашем случае – в сфере мусульманского образования.

На фоне пестроты образовательных программ, реализуемых в медресе России, разобщённости и несогласованности действий централизованных религиозных организаций мусульман в области образовательной политики, принятие единых образовательных стандартов уже само по себе может считаться большим достижением. Кроме того, полноценное внедрение уже разработанных образовательных стандартов в их нынешнем виде требует значительных усилий со стороны медресе и духовных управлений мусульман, связанных с приведением учебного процесса и программ дисциплин в соответствие с требованиями стандартов. Для того чтобы в полной мере оценить достоинства и недостатки разработанных стандарты, требуется осуществить несколько выпусков специалистов.

Действительно, может быть следует приостановить процесс внедрения инноваций и «довести до ума» уже начатое? Возможно, следует рассматривать образовательные стандарты в качестве своеобразного методического эталона при разработке медресе собственных образовательных программ и не более того?

Безусловно, окончательные ответы на эти вопросы должно дать само мусульманское сообщество. Между тем, такая «удовлетворённость достигнутым» грозит превратиться в остановку в развитии сферы мусульманского образования.

В данной статье предпринята попытка показать, что внедрение процедур аккредитации является естественным следующим шагом после внедрения образовательных стандартов.

Следует признать, что декларативное и добровольное следование стандарту не даёт представления о том, в какой степени медресе на практике выполняет указанные требования. Централизованные религиозные организации, утверждающие образовательные стандарты, в настоящий момент оказываются без действенных механизмов контроля выполнения установленных ими же нормативов в подведомственных им медресе. Как следствие, представляющая мусульманское сообщество религиозная организация не сможет дать верующим полных гарантий получения ими образования в медресе в соответствии с установленными стандартами и заявленным уровнем качества. Внедрение обязательных и объективных аккредитационных процедур по примеру государственной аккредитации позволит медресе публично подтвердить уровень и качество реализуемых образовательных программ. Это обеспечит прозрачность образовательной системы для всех его субъектов. Централизованные религиозные организации получат средство контроля выполнения установленных ими требований, что немаловажно с точки зрения распространения и укрепления в мусульманском сообществе взглядов соответствующей мусульманской правовой школы и вероубеждения, а также противодействия скрытому проникновению иных религиозных идеологий.

В результате прохождения процедуры аккредитации мусульмане России получат достаточно объективную оценку качества образования в конкретном медресе и будут иметь критерии для сравнения разных медресе между собой. Прохождение аккредитации позволит убедиться другим медресе, что данное учебное заведение готовит специалистов нужного качества в соответствии с заявленным уровнем, и упростит процедуру взаимного признания квалификаций. Прозрачность позволит усилить студенческую мобильность внутри образовательной системы России: студенты получат возможность по упрощённой процедуре переводиться на аналогичные программы в других медресе, обучаться в сокращённые сроки по программам высшего образования после завершения обучения по программам среднего профессионального образования.

Таким образом, аккредитация позволит идентифицировать мусульманские образовательные организации по уровню качества и сделать эту информацию доступной всем заинтересованным сторонам. Однако в прозрачности и открытости мусульманского образования заинтересовано не только мусульманское сообщество. По-видимому, следует рассматривать вопрос открытости гораздо шире. Как отмечал современный татарский богослов В. Якупов, обсуждая стратегические цели мусульманского образования, «…духовное образование должно строиться на принципах открытости обществу, верующим, государству, быть современным, национальным в хорошем смысле слова, динамичным и конкурентным»[5].

В действительности, к содержанию подготовки мусульманского священнослужителя проявляют всё больший интерес и иные общественные группы. В значительной степени это связано с негативным информационным полем, возникшим в последние годы в отношении ислама. Проблема исламского экстремизма – это глобальная повестка дня, это вызов, с которым сталкиваются все общества, в которых проживает мусульманское население. Несмотря на то, что проводниками этих идей и действий являются хорошо известные экстремистские группы, к сожалению, нередко в общественном сознании связываются понятия «мусульманин» и «экстремист», «мусульманин» и «террорист». Таким образом, то, о чём проповедует, и то, к чему призывает лидер мусульманской общины – имам-хатыйб, становится важным не только мусульманскому сообществу, в толерантной и миролюбивой направленности всей его деятельности заинтересовано наше общество в целом. В современной России сложились особые социальные условия, когда имам, выступающий с проповедью, становится, вольно или невольно, общественным деятелем, к словам которого приковано внимание всех общественных групп. Общество хочет знать, «на чьей стороне» выступает имам: желает ли он мирного сосуществования мусульман в едином поликультурном пространстве российского общества, или же,

например, проповедует идеи создания исламского государства, противопоставляя его принципы принятым в России положениям Конституции.

II

Если мы обратимся к историческому опыту выстраивания отношений с мусульманским духовенством внутри сообщества поволжских татар, то можем отметить, что восприятие роли имама именно в качестве публичного деятеля было во многом исторически сложившейся традицией. В. Якупов осмыслял это явление так: «После гибели Казанского ханства развитое татарское общество, хорошо структурированное, имеющее соответствующую самым передовым странам мира духовную и культурную надстройку, потеряло многие институты. И вся надстройка татарского общества сосредоточилась в духовенстве, то есть практически татарская культура, её интеллигенция постепенно приравнялась к слою священнослужителей. Это привело к расширению функции духовенства по сравнению с другими мусульманскими странами, где духовенство продолжало занимать свою нишу наряду с другими государственными институтами. Татарское же духовенство было долгое время практически единственной элитой из татар»[6].

В системе подготовки мусульманского духовенства находили отражение все духовные интересы дореволюционного татарского общества. Тем более что обучение в медресе было единственной, за редким исключением, возможной формой получения профессионального образования для татар. Этот концентрированный общественный интерес татарского общества выражался в обострённом внимании к проблемам мусульманского образования.

Показательным примером из прошлого для нас может служить сложившаяся практика организации обучения в авторитетном дореволюционном медресе «Хусаиния» в г. Оренбурге. Как отмечает А.Ю. Хабутдинов, учебный процесс и состав преподавателей в медресе определялся попечительским советом, причём «в досоветский период медресе и его попечительский совет были центрами общественной активности мусульманских либералов Оренбурга, включая депутатов Госдумы Мухмад-Закира Рамиева (Дэрменда), Гайсу Еникеева, лидера Оренбургского мусульманского губернского бюро Ф. Карими»[7]. Медресе готовило как служителей религиозного культа, так и учителей начальных, средних и высших школ, работников культурных и хозяйственных учреждений.

В медресе большое внимание уделялось аттестации выпускников, существовала своего рода «общественная» аттестация, когда в оценке компетенций будущего шакирда участвовали представители разных слоёв общества. Как отмечают исследователи, «при выборе религиозного служения, учащиеся должны были сдавать дополнительный экзамен муфтию. Переводные и выпускные экзамены во всех классах и разрядах в медресе проводились максимально публично, с привлечением большого числа педагогов из других школ и представителей различных слоёв населения из разных городов»[8]. Их отзывы об экзамене позже публиковались в печати[9]. Как отмечает М.Ф. Рахимкулова, «…на экзаменах в 1901 году, например, присутствовало более 50 человек, среди них известные прогрессивные деятели»[10].

Таким образом, в системе мусульманского образования того времени у поволжских татар уже имелись элементы публичной оценки образовательной деятельности медресе, некоторые из которых (например, публикация отзывов о результатах переводных и итоговых экзаменов) даже теперь, в эпоху господства интернета, остаются образцом открытости и публичности. Между тем, нужно признать, что в тот исторический период мотивы инициации общественного контроля к подготовке мусульманских священнослужителей были свои и, как отмечал В. Якупов, они были обусловлены особым статусом духовенства в дореволюционном татарском обществе и происходящими процессами модернизации. В наши дни статус и функции духовенства и религиозного образования в российском обществе претерпели серьёзные изменения. Сейчас является общедоступным получение образования в развитой системе «светского» образования. Медресе и мусульманский вуз занимают в этой системе ограниченную и свойственную именно им нишу – предоставление качественного образования в сфере религии и подготовка мусульманских священнослужителей.

Как отмечалось выше, фокус общественного внимания к мусульманскому сообществу со стороны других, немусульманских, сообществ в современной России скорее «негативный» – он связан со стремлением предотвратить проникновение в российское общество экстремистских идей под прикрытием исламской риторики. Тем не менее, постепенно утверждаются и «позитивные» общественные ожидания в отношении к деятельности имама. Например, национально-ориентированные сообщества татар нередко воспринимают имама как проводника татарской национальной культуры, особенно в регионах, где татары проживают компактно. В Татарстане обсуждаются вопросы участия имама в адаптации к российским условиям мигрантов-мусульман, особенно из стран Средней Азии, в организации благотворительной помощи, социальной поддержки[11].

Так или иначе, совокупные общественные интересы в отношении мусульман и мусульманского образования уже сейчас находят своё выражение в деятельности государственных органов. Помимо органов по контролю в сфере образования, наибольшую активность в отношении мусульманского образования проявляют силовые ведомства, чья деятельность направлена на предотвращение крайних проявлений религиозного фанатизма, выливающегося в экстремистские формы своего выражения. Между тем, как специфика решаемых этими органами государства задач, так и перечень доступных им инструментов воздействия, не может в полной мере выразить все имеющиеся общественные интересы. С этой точки зрения общественная аккредитация может стать новым широким каналом взаимодействия мусульманского сообщества и других общественных групп.

Религиозное образование по своей сущности не может быть идеологически нейтральным, и это разительно отличает его от системы светского образования. Рассмотренная под этим углом общественная аккредитация религиозных образовательных программ реализует принцип «идеологического признания»: любая общественная группа получает возможность манифестации собственной идеологии как внутри, среди своих членов, так и вне сообщества, только при условии её (идеологии) публичного признания другими общественными группами. Механизм общественной аккредитации выполняет своего рода сервисную функцию, обсуждая и реализуя формы и методы неагрессивной и неэкспансивной репрезентации сообществом собственной идеологии «для других» и закрепления её позиций в общественном пространстве. Общественная аккредитация с точки зрения всего общества оценивает не столько качество образования, а становится легитимным и общепринятым способом манифестации собственной идеологии и её общественного признания. Учёт этой принципиальной общественной позиции религиозного образования, цель которого состоит не только в формировании соответствующих профессиональных навыков, но и воспитании определённых ценностей и убеждений, требует пересмотра и переформулирования подходов к аккредитации, сложившихся в сфере профессиональной аккредитации

III

Как указывалось выше, система государственной аккредитации, принятая для светских образовательных организаций, с учётом конституционных норм не может применяться в отношении религиозных образовательных программ. Вместе с тем, помимо государственной аккредитации, закон допускает общественную и профессионально-общественную аккредитацию образовательных программ[12]. Именно эти разновидности аккредитации могут стать возможными правовыми формами организации аккредитации для мусульманских образовательных организаций по образовательным программам религиозного образования.

В современной России общественная и профессионально-общественная аккредитация практикуются достаточно редко; в значительной мере это связано с тем, что массовое распространение имеет государственная аккредитация. Государственная аккредитация до сих пор является авторитетной и достаточно сложной процедурой оценки, она охватывает практически все аспекты деятельности образовательной организации. Прохождение всех требуемых процедур подтверждения качества подготовки требует от образовательных организаций значительных временных,

финансовых, кадровых и иных затрат. Общественная и профессионально-общественная аккредитации являются добровольными и дополнительными (наряду с государственной) формами оценки качества подготовки. Поэтому, в прохождении такой дополнительной процедуры оценки бывают заинтересованы только отдельные образовательные организации, которые желают продемонстрировать более высокий, чем у большинства уровень собственных образовательных программ[13].

Тем не менее, в России уже накоплен определённый опыт проведения общественной и профессионально-общественной аккредитации, созданы и активно работают несколько центров общественной и профессионально-общественной аккредитации. Один из авторитетных аккредитационных центров России – Национальный центр профессионально-общественной аккредитации – так позиционирует собственную деятельность и её отличия от государственной аккредитации: официальный сайт организации отмечает, что государственная и профессионально-общественная аккредитации, исходя из общих интересов обеспечения качества образования, поразному определяют цели и пути их достижения (см. Таблицу 1).

Таблица 1

Государственная аккредитация (РОСОБРНАДЗОР)	Профессионально-общественная аккредитация (НАЦАККРЕДЦЕНТР)
Цель – установление соответствия образовательной программы требованиям федеральных государственных образовательных стандартов	Цель – установление значительных (опережающих) достижений образовательной организации, отражающих наиболее прогрессивные тенденции мирового развития в области образования, науки и производства
В состав внешней экспертной комиссии входят российские эксперты, аттестованные Рособрнадзором и соответствующие утверждённым требованиям (наличие высшего образования и стажа работы в сфере образовательной или управленческой деятельности не менее 5 лет)	В состав внешней экспертной комиссии входят сертифицированные независимыми организациями высококвалифицированные российские и зарубежные эксперты-представители академической общественности, профессиональных сообществ, а также студенчества
Отрицательные результаты аккредитации образовательной программы (специальности) публикуются, доводятся до сведения правоохранительных органов	К аккредитации принимаются только образовательные программы высшего образования, прошедшие экспертный отбор. При отрицательном решении информация не разглашается
Обязательна для всех	На добровольной основе
Необходима для исполнения требований законодательства	Учитывается при распределении контрольных цифр приёма на обучение за счёт бюджетных средств

Таким образом, общественная и профессионально-общественная аккредитация в российском образовании заняли определённую нишу – как правило, они оценивают образовательные программы по дополнительным критериям и отбирают наиболее успешные и конкурентоспособные. И если государственная аккредитация представляет собой массовый вид оценки качества подготовки, то общественная и профессионально-общественная аккредитации – это в определённом смысле оценка элитарных образовательных программ.

Как отмечалось выше, в сфере профессионального мусульманского образования полностью отсутствуют механизмы массовой оценки качества образования. Ввиду указанных особенностей и актуального состояния мусульманского образования в России внедрение процедур общественной и профессионально-общественной аккредитации должно пойти по собственному пути. Рассмотрим несколько возможных вариантов.

Вариант 1: одноэтапная «массовая» аккредитация. Внедрение централизованными религиозными организациями мусульман России процедур оценивания как

обязательных для всех без исключения мусульманских образовательных организаций. Оценивается выполнение требований образовательных стандартов религиозного мусульманского образования аналогично государственной аккредитации светских образовательных программ. В этом случае общий уровень требований с учётом низкой готовности медресе к прохождению подобных процедур должен быть средним или ниже среднего, ориентированным на «массовый» уровень осуществления образовательных практик. Аккредитация будет выявлять наиболее «слабые» учебные заведения, которые должны либо повысить качество подготовки, либо будут закрыты; а также те, чьи идеологические «вкусы» в сфере исламской догматики не соответствуют требованиям централизованной религиозной организации. Результатом аккредитации будет публичное подтверждение выполнения требований образовательных стандартов.

Вариант 2: «элитарная» аккредитация. Оцениваются образовательные программы ведущих мусульманских образовательных организаций России. Аккредитация будет *добровольной*, направленной на формирование «пула» ведущих образовательных организаций, способных конкурировать с зарубежными образовательными центрами. Результат аккредитации: подтверждение высокого качества подготовки. Требования высокие или выше среднего, ориентированы на выявление лучших образовательных практик.

Вариант 3: двухэтапная «массовая» аккредитация. Возможно, наиболее приемлемый вариант внедрения. На первом этапе выделяются ведущие образовательные организации, и на них «обкатывается» процедура аккредитации религиозных образовательных программ. На этом начальном, подготовительном, этапе система аккредитации на добровольной основе будет оценивать лидеров – заведомо признанные, «элитарные» образовательные программы – и позволит соотнести их между собой. По итогам первого этапа разрабатывается единая методика аккредитации, вносятся (при необходимости) изменения в образовательные стандарты и иные регламентирующие документы. На втором этапе адаптированная методика аккредитации становится основным, массовым и обязательным способом оценки деятельности всех религиозных образовательных организаций. Более «слабые» учебные заведения будут «подтягиваться» к среднему и выше среднего уровню, требования аккредитации снижаться не будут.

Для организационного обеспечения проведения процедур аккредитации представляется необходимым создание специализированного аккредитационного агентства в сфере религиозного мусульманского образования. На первоначальном этапе при разработке методики аккредитации желательно привлечь в качестве партнёра одно из ведущих аккредитационных агентств России в сфере общественной и профессионально-общественной аккредитации. Процедура аккредитации и её результаты должны быть признаны централизованными религиозными организациями мусульман, которые могли бы выступить в качестве соучредителей данного агентства. Для повышения авторитета аккредагентства следует привлекать к его созданию ведущие образовательные центры мусульманского образования. Также следует рассмотреть пути привлечения авторитетных общественных организаций, представляющих интересы различных общественных групп в сфере религии, и обеспечения максимальной публичности и объективности производимой оценки. В качестве основного координатора создания нового аккредагентства мог бы выступить признанный всеми мусульманскими учебными заведениями Совет по исламскому образованию России.

Насущной необходимостью при проведении аккредитационной экспертизы является наличие когорты специально подготовленных экспертов. Требования к таким экспертам могли бы включать: наличие теологического (конфессионального) и/или исламоведческого (академического) образования/подготовки; знакомство с практикой организации мусульманского профессионального образования в России и за рубежом; знание законодательства России в сфере образования; владение методиками осуществления образовательного аудита и экспертизы. Наиболее подходящим контингентом для «рекрутирования» экспертов могли бы стать руководители учебных отделов и заместители руководителей по учебной работе мусульманских

образовательных организаций России. При этом потенциальные кандидаты на роль экспертов должны пройти соответствующее обучение и сдать квалификационные экзамены. В числе экспертов обязательно должны быть представители иных общественных групп, то есть не-мусульмане. Методики оценки, в связи с тем, что оцениваются не только знания, умения и навыки, но и ценности и убеждения, могут включать социально-психологические и психолого-педагогические методы и методики исследования. Также следует широко использовать социологические методы для оценки удовлетворённости образовательной программой у работодателей, обучающихся, абитуриентов, выпускников, представителей значимых общественных групп. Публикация материалов аттестаций в сети интернет, публичные аттестации шакирдов с использованием видеоконференц-связи также могли бы вывести открытость мусульманских учебных заведений на новый уровень.

Наиболее перспективным представляется создание нового аккредагентства совместно с создаваемой в настоящее время в Татарстане Булгарской исламской академией[15]. В этом случае, аккредагентство могло бы осуществлять оценку и отбор «элитарных» образовательных программ мусульманских вузов и медресе, выпускники которых получали бы право на обучение в Академии. Методы и критерии оценки и отбора, осуществляемые в рамках процедуры аккредитации, стали бы мощным инструментом для выстраивания целостного образовательного кластера мусульманского образования во главе с Академией внутри уже существующей системы мусульманского образования. Наличие единого управляющего центра позволило бы обеспечить унификацию и повышение общего уровня качества образовательных программ, начиная с начального и заканчивая высшим профессиональным мусульманским образованием и подготовкой богословских кадров. Создание «ядра» элитарных образовательных программ с постепенным включением в него образовательных программ учебных заведений среднего уровня может стать путём реальной консолидации всего образовательного пространства мусульманского образования и повышения качества подготовки.

Заключение

Реализация указанных в настоящей статье инициатив в сфере мусульманского образования зависит от сохранения и укрепления достигнутого консенсуса между образовательными организациями, мусульманским сообществом и другими общественными группами не только в отношении требований к образовательной программе, но и в отношении методов оценки их выполнения. В этом случае общественная в полном смысле этого слова аккредитация может стать инструментом, обеспечивающим открытость образовательной системы мусульманского образования для всех общественных групп, что, безусловно, повысит уровень доверия ко всему мусульманскому сообществу. Критерии аккредитации, адекватные имеющемуся уровню развития мусульманских учебных заведений, зададут необходимый вектор развития всей мусульманской образовательной системе.

Библиографический список

1. Исламские учебные заведения в России подведут под единый стандарт // Сетевое издание «События» [Электронный ресурс]. – URL: http://sntat.ru/reportages/7434-islamskie_uchebnye_zavedeniya_v_rossii_podvedut_pod_edinyy_standart (дата обращения: 16.11.2015).
2. Концепция «Ислам и татарский мир» // Централизованная религиозная организация – Духовное управление мусульман Республики Татарстан [Электронный ресурс]. – URL: http://dumrt.ru/ru/concept/ (дата обращения: 16.11.2015).
3. Медресе «Хусаиния» // Портал межвузовского совета СНГ по духовному образованию [Электронный ресурс]. – URL: http://duhobr.ru/duh/islam_doc/hus.html (дата обращения: 16.11.2015).
4. Мишучков, А.А. Медресе «Хусаиния»: исторический экскурс и современность / А.А. Мишучков, Ж. Бекмухамбетова // Общественная организация Открытый клуб Оренбуржцев [Электронный ресурс]. – URL: http://orenclub.info/cmspage/794 (дата обращения: 16.11.2015).

5. Насибуллов, К.И. Единые стандарты мусульманского профессионального образования в Татарстане: новый «общественный договор» мусульманского сообщества и государства / К.И. Насибуллов // Инновационные технологии в образовательной деятельности мусульманских учебных заведений: сб. материалов международной научно-практической конференции (Казань, 11–13 ноября 2014 г.). – Казань, 2014. – С. 99–109.
6. Президент РФ одобрил создание Булгарской исламской академии // Сетевое издание «РИА Новости» [Электронный ресурс]. – URL: http://ria.ru/religion/20150615/1070229874.html (дата обращения: 16.11.2015).
7. Рахимкулова, М.Ф. Медресе «Хусаиния» в Оренбурге / М.Ф. Рахимкулова. – Оренбург: «Яна Вакыт», 1997. – 254 с.
8. Хабутдинов, А.Ю. Округ Оренбургского магометанского духовного собрания: роль медресе как общенационального института / А.Ю. Хабутдинов // Издательский дом «Медина» [Электронный ресурс]. – URL: http://www.idmedina.ru/books/history_culture/ramazan/4/habutdinov.htm (дата обращения: 16.11.2015).
9. Чем профессионально-общественная аккредитация отличается от государственной // Национальный центр профессионально-общественной аккредитации [Электронный ресурс]. – URL: http://www.ncpa.ru/index.php?option=com_content&view=article&id=412&lang=ru (дата обращения: 16.11.2015).
10. Якимова, З.В. Общественно-профессиональная аккредитация основных образовательных программ: международный и российский опыт / З.В. Якимова // Территория новых возможностей. – 2012. – № 5. – С. 110–118.
11. Якупов, В. Соотношение религии и общества в духовном образовании / В. Якупов // Система мусульманского религиозного образования у татар: история, проблемы, перспективы: сб. материалов научно-практической конференции. – Казань, 2005. – С. 14–15.
12. Якупов, В. Татарское «богоискательство» и пророческий ислам / В. Якупов. – Казань: Иман, 2003. – С. 4. (Цит. по: Мухаметзянова Д.С. Кадимистская система образования в историческом и педагогическом контекстах. – Казань: Институт истории АН РТ, 2008. – 216 с.).

---

[1] Согласно действующему закону об образовании, духовные образовательные организации могут реализовывать образовательные программы в соответствии с ФГОС. Только эти – «светские» – образовательные программы проходят процедуру государственной аккредитации.

[2] Насибуллов К.И. Единые стандарты мусульманского профессионального образования в Татарстане: новый «общественный договор» мусульманского сообщества и государства // Инновационные технологии в образовательной деятельности мусульманских учебных заведений: сб. материалов международной научно-практической конференции (Казань, 11–13 ноября 2014 г.). Казань, 2014. С. 99–103.

[3] Исламские учебные заведения в России подведут под единый стандарт // Сетевое издание «События» [Электронный ресурс]. URL: http://sntat.ru/reportages/7434-islamskie_uchebnye_zavedeniya_v_rossii_podvedut_pod_edinyy_standart (дата обращения: 16.11.2015).

[4] Якимова З.В. Общественно-профессиональная аккредитация основных образовательных программ: международный и российский опыт // Территория новых возможностей. 2012. № 5. С. 110–118.

[5] Якупов В. Соотношение религии и общества в духовном образовании // Система мусульманского религиозного образования у татар: история, проблемы, перспективы: сб. материалов научно-практической конференции. Казань, 2005. С. 15.

[6] Якупов В. Татарское «богоискательство» и пророческий ислам. Казань, 2003. С. 4. (Цит. по: Мухаметзянова Д.С. Кадимистская система образования в историческом и педагогическом контекстах. Казань, 2008. 216 с.).

[7] Хабутдинов А.Ю. Округ Оренбургского магометанского духовного собрания: роль медресе как общенационального института // Издательский дом «Медина» [Электронный ресурс]. URL: http://www.idmedina.ru/books/history_culture/ramazan/4/habutdinov.htm (дата обращения: 16.11.2015).

[8] Мишучков А.А., Бекмухамбетова Ж. Медресе «Хусаиния»: исторический экскурс и современность // Общественная организация Открытый клуб Оренбуржцев [Электронный ресурс]. URL: http://orenclub.info/cmspage/794 (дата обращения: 16.11.2015).

[9] Медресе «Хусаиния» // Портал межвузовского совета СНГ по духовному образованию [Электронный ресурс]. URL: http://duhobr.ru/duh/islam_doc/hus.html (дата обращения: 16.11.2015).

[10] Рахимкулова М.Ф. Медресе «Хусаиния» в Оренбурге. Оренбург, 1997. С. 24.

[11] Концепция «Ислам и татарский мир» // Централизованная религиозная организация – Духовное управление мусульман Республики Татарстан [Электронный ресурс]. URL: http://dumrt.ru/ru/concept/ (дата обращения: 16.11.2015).

[12] Этому вопросу посвящена статья 96 «Закона об образовании в Российской Федерации»: «Общественная аккредитация организаций, осуществляющих образовательную деятельность. Профессионально-общественная аккредитация образовательных программ». Согласно закону, профессионально-общественную аккредитацию могут проводить российские, иностранные и международные организации: общественную аккредитацию могут проводить общественные организации, а профессионально-общественную – работодатели, их объединения, а также уполномоченные ими организации.

[13] По всей видимости, значимость и массовое распространение государственной аккредитации в российском образовании будет постепенно снижаться. Например, в Федеральной целевой программе развития образования на 2016–2020 годы (утверждена постановлением Правительства РФ от 23 мая 2015 года № 497) ни разу (!) не использован термин «государственная аккредитация». В то же время одна из пяти задач программы посвящена поддержке развития процедур общественной и профессионально-общественной аккредитации: «В рамках задачи 5 будут осуществлены мероприятия по развитию независимой системы оценки качества в среднем профессиональном и высшем образовании, в том числе посредством создания новых механизмов системы оценки качества функционирования образовательных организаций посредством механизмов профессионально-общественной и общественной аккредитации образовательных программ…» (Раздел II. Основные цель и задачи Программы, сроки и этапы её реализации, перечень целевых индикаторов и показателей, отражающих ход её выполнения).

[14] Чем профессионально-общественная аккредитация отличается от государственной // Национальный центр профессионально-общественной аккредитации [Электронный ресурс]. URL: http://www.ncpa.ru/index.php?option=com_content&view=article&id=412&lang=ru (дата обращения: 16.11.2015).

[15] Президент РФ одобрил создание Булгарской исламской академии // Сетевое издание «РИА Новости» [Электронный ресурс]. URL: http://ria.ru/religion/20150615/1070229874.html (дата обращения: 16.11.2015).

References

1. Nasibullov K.I. *Innovatsionnye tekhnologii v obrazovatel'noy deyatel'nosti musul'manskikh uchebnykh zavedeniy: sb. materialov mezhdunarodnoy nauchno-prakticheskoy konferentsii* [Innovative Technologies in Educational Activity of Muslim Educational Institutions: Collection of Materials of the International Research and Practice Conference]. Kazan, 2014, pp. 99–109.
2. *Setevoe izdanie «Sobytiya»* [«Sobytiya» Online Media]. Available at: http://sntat.ru/reportages/7434-islamskie_uchebnye_zavedeniya_v_rossii_podvedut_pod_edinyy_standart (accessed 16.11.2015).
3. Yakimova Z.V. *Territoriya novykh vozmozhnostey* [Territory of New Opportunities]. Vladivostok, 2012, pp. 110–118.
4. Yakupov V. *Sistema musul'manskogo religioznogo obrazovaniya u tatar: istoriya, problemy, perspektivy: Sbornik materialov nauchno-prakticheskoy konferentsii* [System of Muslim Religious Education at Tatars: History, Problems, Prospects: Collection of Materials of Research and Practice Conference]. Kazan, 2014, pp. 14–15.
5. Yakupov V. *Kadimistskaya sistema obrazovaniya v istoricheskom i pedagogicheskom kontekstakh* [Kadimistsky Education System in Historical and Pedagogical Contexts]. Kazan, Institut istorii AN RT, 2008, 216 p.
6. *Izdatel'skiy dom «Medina»* ["Medina" Publishing House]. Available at: http://www.idmedina.ru/books/history_culture/ramazan/4/habutdinov.htm (accessed 16.11.2015).
7. *Obshchestvennaya organizatsiya Otkrytyy klub Orenburzhtsev* [Public Organization Open Club of Residents of Orenburg]. Available at: http://orenclub.info/cmspage/794 (accessed 16.11.2015).
8. *Portal mezhvuzovskogo soveta SNG po dukhovnomu obrazovaniyu* [Portal of the Interuniversity CIS Council for Spiritual Education]. Available at: http://duhobr.ru/duh/islam_doc/hus.html (accessed 16.11.2015).
9. Rakhimkulova M.F. *Medrese «Khusainiya» v Orenburge* [The Madrasah of «Husainiya» in Orenburg]. Orenburg, 1997, 251 p.
10. *Tsentralizovannaya religioznaya organizatsiya – Dukhovnoe upravlenie musul'man Respubliki Tatarstan* [Centralized Religious Organization – Spiritual Board of Muslims of Tatarstan]. Available at: http://dumrt.ru/ru/concept/ (accessed 16.11.2015).
11. *Natsional'nyy tsentr professional'no-obshchestvennoy akkreditatsii* [National Center for Professional Public Accreditation]. Available at: http://www.ncpa.ru/index.php?option=com_content&view=article&id=412&lang=ru (accessed 16.11.2015).
12. *Setevoe izdanie «RIA Novosti»* ["RIA Novosti" Online Media]. Available at: http://ria.ru/religion/20150615/1070229874.html (accessed 16.11.2015).

Ленков П.Д.

Рецензия на книгу

Островская Е.А. Буддийские общины Санкт-Петербурга. – СПб.: Алетейя, 2016. – 198 с.

Монография Е.А. Островской «Буддийские общины Санкт-Петербурга» посвящена сообществам буддистов-конвертитов, возникшим в 1990-х годах в Санкт-Петербурге. В основе книги – социологическое исследование, проведённое автором в 1997–1998 годах, в период возникновения и формирования буддийских мирских общин. В течение нескольких лет наблюдений, интервью, анализа документов Е.А. Островская накопила уникальные материалы, свидетельствующие о сложении буддийской среды Санкт-Петербурга в эпоху обретения прав на свободу мировоззренческого выбора.

Отметим, что к настоящему времени на российском книжном рынке представлено немало работ, посвящённых классическому буддизму. Однако исследования, сфокусированные на изучении современных форм буддизма, в частности буддийских сообществ европейцев-конвертитов, практически отсутствуют. В то же время в европейских странах, таких как Германия и Франция, за последние 25 лет издано уже немало объёмных монографий, посвящённых указанному феномену. Это отставание тем более досадно, что буддизм официально считается в нашей стране одной из религий исторического наследия России.

В первой главе книги («Тибетский буддизм в изгнании или конструирование глобальной модели институционализации») Е.А. Островская рассматривает социокультурные формы закрепления тех школ тибетского буддизма, к которым возводят себя исследуемые общины конвертитов, а также особенности буддизма, распространённого в тибетской диаспоре и модели обращения европейцев в буддизм, которую сконструировали её религиозные лидеры. Здесь проанализирована активность всех основных школ тибетского буддизма – гелугпы, сакьяпы, кагьюпы и ньинмапы.

Е.А. Островская отмечает: «благодаря активности двух религиозных лидеров – Далай-ламы XIV и Кармапы-XVI – тибетский буддизм получил широкое распространение в мире, а «тибетская проблема» стала одной из составляющих глобального потока идеологий. В современной реальности явственно предстаёт принципиально новая модель функционирования тибетского буддизма – *глобально институционализированный буддизм* [выделено нами – П.Л.]» (С. 48).

Отметим, что тема институционализации традиционных идеологий в целом и проблематика институционализации в условиях глобализирующегося мира уже давно находятся в фокусе исследователя (см.: Островская-мл. Е.А. Религиозная модель общества: Социологические аспекты институционализации традиционных религиозных идеологий. СПб., 2005). Опираясь на теоретические разработки немецкого социолога Н. Лумана, а также на классические теории религии, Е.А. Островская разработала собственную теорию институционализации традиционных религиозных идеологий.

Е.А. Островская в данной главе рассматривает, каким образом в диаспоре и в глобальном буддийском сообществе воспроизводятся четыре структурных компонента буддийской модели общества (институт монашества, институт мирянства, институт религиозного образования и институт религиозной заслуги), и каковы их роль и функции в процессе воспроизводства глобального буддизма.

Автор отмечает, что «...в структуре модели тибетской культуры и тибетской общности, созданной в диаспоре, была произведена реинтерпретация социорелигиозных институтов монашества и религиозного образования. В повседневности тибетской диаспоры эти два традиционных института более никак не связаны с воспроизводством буддийской иерархии статусов. Они воссозданы фрагментарно и утратили былой социальный престиж. <...> в новых социокультурных условиях эти институты не участвуют в социально-экономической и политической стратификации общества тибетской диаспоры. <...> Основными структурными изменениями указанных выше двух религиозных институтов следует считать следующие: секуляризацию монастырского образования, разрушение системы школьных социорелигиозных статусов, снижение социального престижа высокообразованного монашества, отсутствие системной связи между получением религиозного образования и доступом к вертикальной социальной мобильности» (С. 51).

Автор отмечает, что «структурные изменения, которые претерпели институты мирян, религиозной заслуги и религиозного образования в диаспоре во многом обусловлены ещё и стремлением к освоению глобального формата институционализации. В глобальном пространстве институт мирян пополнился сообществами буддистов-конвертитов, оказывающих сангхе живое содействие по всем направлениям. Религиозное образование в своём институциональном формате обрело дислокальный характер, значительно изменены учебные программы, толерируется совместное обучение представителей разных школьных традиций» (С. 51–52).

Институты мирян и религиозной заслуги «удалось воссоздать только в пространстве глобальной буддийской активности. И здесь речь идёт о глобальной институционализации буддизма, где институт мирянства представлен совокупностью локальных буддийских центров мирян-европейцев, а институт религиозной заслуги воспроизводится в реципрокальном взаимодействии этих мирян с монашеством тибетской диаспоры» (С. 52). «Институт религиозной заслуги воспроизводится дислокально благодаря усилиям буддийских конвертитских сообществ по всему миру, крупных западных фондов, частных жертвователей и разнообразных НГО. Это легитимирует в нынешнем функционировании тибетского буддизма его глобальные формы организации – *транснациональную коммуникативную сеть* [выделено нами – П.Л.]» (С. 53).

Вторая, третья и четвёртая главы основаны на case-studies, посвящённых общине Карма-кагью, религиозной группе Римей и Дзогчен-общине, соответственно. Свои главные задачи, реализованные в этих главах монографии, Е.А. Островская сформулировала во Введении следующим образом: «В ходе исследования предстояло выявить и проанализировать, каковы социокультурные формы религиозной жизни санкт-петербургских буддийских сообществ, функционирующих автономно от буддийского Дацана Санкт-Петербурга» (С. 32). Автор также отмечает: «...предстояло решить достаточно сложную проблему: показать, что буддийские конвертитские сообщества не относятся к разряду сектарных организаций, как это представлялось многим нашим коллегам, но вместе с тем они отличаются и от традиционных форм организации религиозной активности в буддийских социумах» (С. 32).

В своём исследовании Е.А. Островская использовала следующие социологические методы: метод наблюдения – как невключённого (прямого), так и включённого с фиктивным контекстом вхождения; клинические (глубинные) и экспертные интервью, в ряде случаев использовались групповые интервью стандартизированного характера, касающиеся социально-демографического аспекта и выяснения мотивов обращения в буддизм; анализ документов, в частности анализ биографий и автобиографий основателей сообществ.

К важнейшим выводам исследования можно отнести следующие. Е.А. Островская отмечает, что «всё внимание и Нидал, и Норбу переносят на ритуальные практики, обещая своим последователям достижение просветления в этой жизни» (С. 187). Причём, как отмечает исследователь, «такой подход вышеназванных духовных лидеров соответствует религиозному запросу членов данных общин. *Адепты стремятся прежде всего к преобразованию собственной психики, или к депроблемизации сознания через ритуальную деятельность* [выделено нами – П.Л.].

Они не были заинтересованы в изучении традиционного буддийского наследия, не имели глубокого интереса к буддийской догматике. Основным мотивом обращения в «практический буддизм» либо в «Учение Дзогчен» выступало стремление получить доступ к «элективным», «тайным» ритуальным практикам. Наряду с этим не менее важным мотивом было и так называемое быстрое спасение, когда адепт может уже при жизни обнаружить у себя признаки просветлённой личности. Для адептов доминирующую роль играет личность учителя, а не основателя вероучения – Будды Шакьямуни» (С. 187–188).

Выделенный выше момент, на наш взгляд, прекрасно демонстрирует важность психотерапевтической функции религии, которая выходит на первый план для современного адепта-конвертита, жителя мегаполиса. Вообще, функциям современных религиозных сообществ мирян-конвертитов, отнюдь не только буддийских, уделяется мало внимания в отечественной социологии религии. В этом отношении социологическое исследование, проведённое автором, и выводы, сделанные на его основе, остаются актуальными.

Монография Е.А. Островской, помимо важных теоретических положений, рассмотренных выше, также содержит богатейший полевой материал, который будет интересен как специалистам-социологам, так и религиоведам. Кроме того, монография будет весьма полезна студентам и аспирантам как образец высокопрофессионального социологического исследования, задействующего, прежде всего, качественные социологические методы. И, наконец, книга без сомнения будет интересна широкому кругу читателей, в том числе всем тем, кто интересуется современным буддизмом.

Еланцева О.П.

«Здесь стража России. А страже подобает вера, подобает бодрость и верность». Рецензия на книгу

Потапова Н. В. Сахалин в епархиальной прессе конца XIX – начала XX в.: монография / Н. В. Потапова; сост. и общ. ред. документов Н. В. Потаповой, ред. Е. В. Ясенева. – М., Южно-Сахалинск: Информ Принт, изд-во СахГУ, 2015. – 268 с.

Российская историография новейшего времени активно пополняется исследованиями по истории религиозной жизни населения различных территорий России в дореволюционный период. Рецензируемое издание представляет исследование комплекса исторических документов, связанных с Сахалином. Н.В. Потапова, с одной стороны, сделала предметом специального исследования «Камчатские» и «Владивостокские епархиальные ведомости», а с другой – обратилась к епархиальным ведомостям как источнику по истории православия на Дальнем Востоке России.

Рецензируемая книга состоит из двух частей. Первая часть представляет собой монографическое исследование. Во введении Н.В. Потапова раскрывает актуальность заявленной темы. Следует согласиться с автором (с. 7–8), действительно «изучение на современном этапе материалов епархиальных ведомостей, являющихся уникальными историческими источниками, представляется важным не только для формирующегося в современной науке в рамках расширяющегося проблемного поля локальной истории направления церковного краеведения, но и для краеведения светского, «гражданской истории».

Несомненно, сильной стороной монографии является чётко выраженная авторская цель исследования и конкретные задачи её реализации. Знакомство с текстом монографии позволяет утверждать, что Н.В. Потапова решила поставленные задачи и дала комплексное представление о дальневосточной епархиальной прессе как ценном историческом источнике по истории религиозной жизни Сахалина. Хронологические рамки исследования охватывают период с января 1894 года по март 1918 года – от начала издания первого дальневосточного печатного органа («Камчатских епархиальных ведомостей») и до окончания издания в марте 1918 года «Владивостокских епархиальных ведомостей».

Территориальные рамки исследования Н.В. Потапова ограничила российским Сахалином, являвшимся частью дальневосточной епархии Русской православной церкви.

Безусловно, читателя заинтересует начальная глава монографии, раскрывающая процесс становления и развития епархиальной прессы на Дальнем Востоке Российской империи. Н.В. Потапова подчёркивает как минимум два главных обстоятельства, послуживших основанием этого процесса: с одной стороны, рост материальной и духовной культуры населения, а с другой стороны, несомненная «заинтересованность государства в распространении и укреплении идеологического влияния РПЦ вместе с распространением официальной духовной печати в провинции, так как церковь являлась частью государственного механизма, контролировалась светской властью и служила идеологической опорой государственной политики» (с. 14).

Первым дальневосточным епархиальным изданием являлись «Камчатские епархиальные ведомости», издававшиеся с января 1894 года по май 1899 года (печатный орган Камчатско-Курильско-Благовещенской епархии) в г. Благовещенске.

Издание выходило два раза в месяц, состояло из двух частей – официальной и неофициальной.

В мае 1899 года «Камчатские епархиальные ведомости» были переименованы в «Благовещенские епархиальные ведомости». Это было связано с реорганизацией Камчатско-Курильско-Благовещенской епархии, с её разделением в 1899 году на Благовещенско-Приамурскую и Владивостокско-Камчатскую. «Благовещенские епархиальные ведомости» выходили с мая 1899 года по 1918 год при Благовещенской духовной семинарии с прежней периодичностью – два раза в месяц. Материалы о Сахалине, входившем в состав Владивостокской епархии, не публиковались в этом епархиальном печатном издании (С. 24). У Владивостокской епархии свой печатный орган появился в 1903 году.

В этой же главе монографии названы наиболее выдающиеся деятели, внёсшие значительный вклад в становление и развитие епархиальной периодики Дальнего Востока. Речь, в частности, идёт о редакторах епархиальных ведомостей – В. Мстиславском, П. Верещагине, В. Давыдове, А. Разумовском, И. Коноплеве, Н. Вознесенском и других, деятельность которых раскрыта со знанием дела, на конкретных примерах. Весьма удачно в книге подчёркнуто то большое внимание, которое редакции епархиальных ведомостей уделяли установлению тесных контактов с читателями и авторами. В случае если таковые контакты удавалось установить, то издание становилось «трибуной для выражения мнения наиболее активной части духовенства по важным вопросам общественной и епархиальной жизни, площадкой, на которой делились опытом миссионеры и священники, и в целом – важной частью общественной, культурной и научной жизни региона» (С. 29).

Вдумчивого и серьёзного читателя привлечёт вторая глава «История православного Сахалина в освещении «Камчатских» и «Владивостокских епархиальных ведомостей», в которой на большом фактическом материале раскрыта специфика Сахалина и её влияние на развитие религиозной жизни острова. В этой связи имеется в виду геополитическое положение острова и трагедия, вызванная ходом и итогами русско-японской войны; особый состав населения: с одной стороны, небольшое, но пёстрое туземное население, а с другой, – преобладание каторжан, переведённых в 1908 году в разряд вольных поселенцев. В главе показана организация православной жизни на острове в разные периоды его истории, в частности, до русско-японской войны и после; освещена религиозная жизнь православного населения юга острова, оказавшегося в составе Японии; дан материал о строительстве церквей и часовен, о количественном и качественном составах сахалинского духовенства, о получаемом им жалованье, путевых и иных пособиях, отмечены особенности развития начально-школьного образования и иные вопросы.

Из заключительной главы монографии внимательный читатель извлечёт ценную информацию о миссионерской деятельности православных священников Сахалина, отражённую в публикациях «Камчатских» и «Владивостокских епархиальных ведомостей», познакомится с доказательствами малой результативности данного направления работы РПЦ, например. Например, если в 1892 году число крещёных «инородцев» на юге Дальнего Востока составляло около 77% от общего числа аборигенного населения, то к началу XX века было крещено не более четверти сахалинских аборигенов. Содержание этой главы раскрывает объективные причины, препятствовавшие успехам миссионеров на Сахалине. К таковым стоит отнести малое количество церквей и священников, отсутствие миссионерских школ и целенаправленной миссионерской деятельности, возложение миссионерской работы на священников, которые и без того имели много поручений; психология местного населения; экономическая невыгодность принятия православия, опасение, что после этого нивхам, тунгусам, якутам придётся нести государственные повинности.

Работа Н.В. Потаповой «Сахалин в епархиальной прессе конца XIX – начала XX в.» имеет ещё одно достоинство: она позволяет читателю расширить и уточнить свои познания по теме, обратившись к документам, вошедшим во вторую часть рецензируемой книги под названием «Сахалинские» страницы «Камчатских» и «Владивостокских епархиальных ведомостей». Для публикации автор отобрал всего 23 документа, но каждый из них несёт значительную информационную

нагрузку. Все они интересны и весьма познавательны для современного читателя, поскольку дают общее понятие о том, каким был Дальний Восток России, прежде всего, Сахалин столетие и даже более назад, что из себя представляли населённые пункты, церкви, церковно-приходские школы, степень развития транспортных, почтовых и телеграфных коммуникаций, какими были жизнь и настроения дальневосточников, в чём заключалась специфика деятельности Русской православной церкви.

Без сомнения, активное внимание читателей вызовет знакомство с миссионерской деятельностью Русской православной церкви на Сахалине. К этой группе сведений относятся публикации епархиальных ведомостей с хронологическим разбросом в двадцать лет: от 1896 года до 1916 года включительно. Пытливому читателю они дают прекрасную возможность провести исторические параллели по отдельным вопросам (что было и что стало, что изменилось, каким образом и почему). Авторами статей, дневниковых записей, путевых заметок выступали сахалинские священники Н. Попов-Кокоулин, А. Троицкий, А. Городнов и др.

Несмотря на разную форму, документы объединены главными мыслями и идеями: они рассказывают о постановке миссионерского дела на Сахалине. Они позволяют увидеть и оценить тяжёлые психологические, духовно-нравственные, физические нагрузки, выпадавшие на их долю во время миссионерских командировок. Так, описывая поездку к инородцам восточного побережья Русского Сахалина, А. Шастин 21 июня 1916 года записывает: «Преодолев по морю с утра до полудня около 50 вёрст, добрался до Плитунского стойбища и, по обыкновению, начал обход юрт, все обитатели поочередно подходили под благословение. К вечеру, когда была сооружена довольно приличная палатка, «приступил к совершению треб; крещено было двое, один отпет, причём многие изъявили желание вместе со мной пойти к могиле умершего, находящейся неподалёку на горе. На могиле нашёл новый крест с прибитой на нём новой иконой. Тут же невдалеке была другая могила, без креста, с опрокинутой над ней надломанной нартой, здесь был похоронен язычник-гиляк. В 7 час. совершил вечерню с утренней, по окончании которой исповедовалось всё взрослое население стойбища; после правила и вечерних молитв все разошлись на покой» (С. 257).

Длинные маршруты поездок не позволяли миссионерам подолгу останавливаться ни в отдельных юртах, ни даже в стойбищах. Миссионеров и священников, исполнявших обязанности миссионеров, очень беспокоило то, что после отъезда командируемого священника полуязыческое население опять на длительное время, на четыре-пять лет оставалось «без живого воздействия пастыря-миссионера. Христианская религиозная жизнь, вспыхнув на время пребывания среди инородцев миссионера, опять глохнет, и разбудить её требуются новые усилия миссионеров, а в худшем случае инородцы могут обратиться к старине и шаманам» (С. 262).

Вряд ли кого-либо из современных читателей оставит равнодушным ещё одна группа свидетельств ушедшей эпохи, созданных сахалинскими священниками. Они были опубликованы в епархиальных ведомостях и помещены в рецензируемой книге. Это документы о Сахалине периода русско-японской войны 1904–1905 годов. В 2015 году исполнилось 110 лет со дня её окончания. Уже нет в живых ни одного участника или свидетеля войны, государства-участники войны разительно изменились, многое стало другим. Но сохранилась потребность узнать новое о войне. В монографии «Сахалин в епархиальной прессе конца XIX – начала XX в.» такую возможность дают четыре документа, два из них – лаконичные, короткие сообщения «Владивостокских епархиальных ведомостей» о телеграммах сахалинского священника Алексия Троицкого от 8 августа 1904 г. и от 29 июня 1905 г. на имя епископа Евсевия: об ущербе, нанесённом церкви в результате бомбардировки японским судном поста Корсаковского, и о высадке японского десанта.

Ещё два документа – это дневниковые записи священника Алексия Кукольщикова за июль-октябрь 1905 года о событиях на северном Сахалине и воспоминания священника Алексия Троицкого с описанием эпизодов войны в южной части острова. Это достаточно пространные, яркие, эмоциональные документы, проливающие свет на важные детали русско-японской войны на Сахалине, на разное поведение, дела и поступки людей при захвате острова японцами. Так, А. Троицкий

вспоминает, как совершенно случайно узнал о начале русско-японской войны. Было это в середине февраля 1904 г. Чтобы выяснить истину, следовало преодолеть около 130 вёрст пути, потратив на это несколько суток. «К телеграфу приехали на третьи сутки вечером при сильной (впрочем, попутной) пурге. Последние девять вёрст, – рассказывал священник, – прошли с псаломщиком пешком, горя хватили изрядно и чуть было не заплутались, нас спасли айнские собаки, которые, заслышав чужого человека, забрехали, и мы с моря на лай собак вышли к айским юрам. Усталые, мокрые мы, наконец, познакомились с Высочайшим манифестом» (С. 202).

Дневниковые записи и воспоминания священников предоставляют современному читателю информацию «из первых рук» о том, как осуществлялся захват южного Сахалина японцами, о боях под Корсаковкой и Владимировкой, о том, что, овладев южной территорией острова, «японцы сразу сделались полными его хозяевами». В день занятия Владимировки японские власти согнали всё мужское население в один двор, на следующее утро вывели всех на улицу, разбили приблизительно пополам, одну половину (человек 150) расстреляли в тайге недалеко от Владимировки, затем расстреляли 56 человек госпитальной прислуги и ещё 26 человек тюремной прислуги. К тому же «до 300 мирных жителей пропало без следа. Чем объяснить, – задавал вопрос священник А. Троицкий, – что японцы в посёлке Дальнем, убивши на улице двух мирных жителей, воспрещали зарыть их в землю более недели?» (С. 210).

В его же воспоминаниях отмечено, «что только не проделывали японцы с жителями: и по сундукам лазали, телят, свиней и кур резали, молоко… выпивали! посадит баба хлебы в печку, япошка у печки стоит и дожидает, как только хозяйка вынет из печи хлеб, чтобы посмотреть, выпекся или нет, япоша хвать его и тягу! нарвётся на сырой хлеб и бросит его, а назад не отдаст, а хороший съест. Стали бабы жаловаться по начальству; сначала их хотя немного выслушивали, но ничего не делали, а потом их просто гнали, и население, молча глотая слёзы, ожидало, что будет дальше» (С. 211).

В заключении следует отметить высокий научный уровень рецензируемой работы Н.В. Потаповой «Сахалин в епархиальной прессе конца XIX – начала XX в.», что подтверждается не только солидным списком опубликованных и неопубликованных источников и литературы, но и их активным включением в научный оборот. Достаточно указать на сотни ссылок, приводимых в книге.

Читателю будет легко знакомиться с монографией Натальи Владимировны Потаповой, так как её отличает научное и вместе с тем доступное и понятное изложение материала. Книга наполнена конкретным человеческим содержанием. Это образы епископов, священников, прихожан, аборигенов: айнов, орочей, гиляков и т. д.

На наш взгляд, рецензируемое издание крайне поучительно и интересно. Оно показывает, с какими невероятными трудностями столкнулись российские люди при освоении восточных территорий, сколько душевных и физических сил требовала ежедневная работа. Книга может использоваться не только в научных и учебных, но и в воспитательных целях.

Монография Н.В. Потаповой принесёт несомненную пользу и вызовет интерес религиоведов, историков-профессионалов, краеведов, библиотекарей, учителей и преподавателей, школьников, студентов и аспирантов, всех, кого привлекает история Русской православной церкви, история Дальнего Востока России, история нашего Отечества.

CONTENTS

History of Religions

Alexey A. Isakov, The Problem of Atheism in Russia in XV–XVI Centuries.....7

The article raises the question of the possibility of the existence of atheism in the culture of Russian society in the late Middle Ages. The author is guided by the need to separate rational and irrational infidelity, theoretical and practical atheism. Practical atheism has been known since the feudal period. Then it was a means of resistance to Christianization of society. On the contrary, practical atheism in the age of folding of the Russian centralized state reflected the crisis of the feudal church. Evidences of theoretical atheism became visible only in the sixteenth century and were connected with the criticism of religion, standardized by the state.

Key words: infidelity, practical atheism, theoretical atheism, medieval atheism, heresy of the Judaizers, heresy of Feodosy Kosoy

Yulia T. Tulyanskaya, Russian Protestant Denominations and Calvinism: Genesis of Baptism.....15

The phenomenon of the Russian Protestantism is complex and multidimensional. Its analysis requires the establishment of genetic continuity of the Russian Protestant denominations and congregations within a historical and contemporary context. The purpose of the article is to analyze continuity and historical roots of the Russian Protestant communities – Baptists and Evangelical Christians – in connection with Calvinism. By analyzing the emergence and the development of Baptism in Russia the author comes to the following conclusions: 1) one can traces the connection of the Russian Protestant communities of Baptists and Evangelical Christians with historical Calvinism and Arminianism. Protestantism in Russia of the Soviet period was presented by Lutheran Church, Church of Evangelical Christians, Baptism (later Evangelical Christians and Baptists united in the ECB Union) and the Pentecostal movement (CFE). History of any Protestant congregation, denomination or movement can be traced to one of initial branches of Protestantism – to Lutheranism, Anglicanism or Calvinism. 2) The Russian southern Baptists (the Shtundists) are the result of synthesis of three branches – the Lutherans, Calvinists (Reformed Church) and Mennonites (which came from Anabaptists). 3) The northern branch of the Russian Baptism is connected with names of Pashkov and Redstock who was the representative of Darbyism, absorbed many Calvinistic viewpoints. 4) The connection of modern Baptism with Arminianism (as the later branch of Calvinism which kept the main aspects of its discourse) is also important. 5) In modern Russian Baptism soteriological discussions of the Arminian and Calvinistic theologians are one of the manifestations of this discourse.

Key words: Protestantism, Baptism, Evangelism, Calvinism, Arminianism, soteriology, Mennonites, Shtundism

Religions of Russia

Yulia V. Argudiaeva, Life-Cycle Rites of Russian Old Believers in Northeast China.....19

The article examines the Russian cultural heritage transferred by Old Believers who emigrated from Primorye and the Amur region to Northeast China. The author points out the features of parturient, baptismal, wedding and funeral rites and feasts, and draws parallels between the rituals and historical specificity of formation of the Old Believer communities in the south of the Russian Far East. The author also analyzes the degree of preservation of the traditions in life-cycle rites in the host country. The article is based on data collected during the field studies and archive work.

Key words: Russians, Old Believers, emigration, religion, cultural heritage transfer, traditions, life-cycle rites, Northeast China

Venariy A. Burnakov, Zoomorphic Fetishes in Traditional Ritual Practice of the Khakas (Late 19th – the Middle of the 20th Centuries).....31

The paper on the basis of archival, museum and literary ethnographic information studies traditional mythological and ritual complex of the Khakas associated with such zoomorphic fetishes as: “Foxy”, “Squirrel”, “Ferrety”, “Kolinsky”, and “Snaky”. The author solved the following problems: 1) definition of sacred values of figures and their role in the worldview and ritual practice of the Khakas; 2) analysis of external characteristics and the identification of variations in its symbolic design; 3) consideration of ways to interact with this ritual sacred object. The choice of these time limits is caused, first of all, by the state of the sources of the topic. The work is based on a comprehensive, systematic and historical approach to the retrospective research. The research rests on historical and ethnographic methods such as scientific description, concrete historical and relic methods. In the traditional worldview humans always perceive themselves as part of nature, and therefore unconsciously recognized their interconnectedness with the animal world. This idea got its vivid embodiment in the cult of fetishes. They had different shapes and were made with various manufacturing techniques. People believe that they represented the diverse nature of supernatural beings. The Khakas perceived the figures as guardian spirits, ancestor spirits

and patrons, and partly as tribal totems or malevolent spirits. Zoomorphic figures held the reins. In the minds of worshipers they were conceptualized as powerful patron spirits, having the ability of causing diseases and healing, and therefore they were particularly popular among the believers. There were multiple versions of their images, names and methods of their allocation. In respect of each of them a certain system of norms of handling was developed. It had its own peculiarities in different sub-ethnic and ethno-local groups of the Khakas. At the same time it necessarily included periodic rituals of feeding and honoring. There also was common belief that the preservation of human health, favorable living conditions, and success in economic activity largely depend on spiritual favor.

Key words: the Khakas, tradition, cult, ritual, fetish, fox, squirrel, ferret, weasel, snake

Religions of the East

Nadezhda N. Trubnikova, Maya V. Babkova, "Adopting Buddha's Lifestyle Is not a Little Thing". The Teaching of Dōgen and Other Japanese Buddhist Thinkers of the 13th Century about the Necessity of Being Monk and Kinds of Monks.....47

From the very beginning of Buddhism the question about monasticism – whether it was necessary and what it really meant – had been posed and discussed. It was also important for Japanese thinkers in XII–XIII cc. The article deals with different approaches to the problem. Position of Dōgen, founder of Sōtō Zen school (1200–1253), is clarified in the context of a dispute over monasticism in Japan of XIII c. Understanding a monk as a ceremonial actor who was to bonify people with cumulated merits (his own or those of buddhas, bodhisattvas, ancient reverent masters, etc.) became insufficient for Dōgen and his contemporaries. Instead of the way of merits transmission, the problems of how to earn the merits and what transforms good deeds made by human beings into "buddhas' actions" became more important. Dōgen refuses to admit external resemblance of the figure of Buddha as the point of monkhood in the times of the end of the Buddhadharma (as ideologists of the eschatological doctrine of mappō believed). Unlike Nōnin, Hōnen, Shinran or Nichiren, Dōgen was convinced that distinction between the laity and monks is significant, though he is similar to them in emphasizing one way of practice as the only valid way (for Dōgen it's zazen). As for adherents of the revival of monkish community (such as Jōkei, Myōe, Eizon), Dōgen discords with them in appreciation of monasticism as the best way and not one of possible ways, though he insists on strict observation of precepts for those who are ordained as monks. Along with Rinzai Zen adepts, Dōgen treats ordination an act of junction with the tradition of direct transmission of Buddha's experience through the line of all patriarchs. Nevertheless, for Dōgen becoming a monk is not simply entering the community but spontaneously becoming a buddha. The doctrine of monasticism by Dōgen answers the same questions that were raised within other schools and movements of Japanese Buddhism in XIII c. Its singularity consists in orientation on the unity of process and result: according to Dōgen, the final goal, or enlightenment, is achieved at every step of practice, including the day of taking the monastic vows.

The article introduces the translation of "On Those Who Left Home Behind" ("Shukke") by Dōgen done by M. Babkova.

Key words: Japanese Buddhism, monkhood, nirvana, Noble Eightfold Path, Buddhist community

Philosophy of Religion

Vadim V. Zhdanov, Aesthetics of Religion – A New Field in the Study of Religion?.....58

Aesthetics of religion focuses on medial representations of religion, i.e. it analyses religion as a process of production and reception of religious orientations, which determinates structures of perception and interpretation of reality by means of religious socialization. This approach of the contemporary study of religion is a methodologically controlled field of the comparative religion, departing from not the old-fashioned essentialist and functional concepts of religion, but the fact that religiously connoted information is perceived by senses of a human body, which have to be conceived as an important actor in the multilayer field of contemporary and historical religiosity.

Key words: theory and methodology in the contemporary study of religion, aesthetics of religion, hermeneutics of culture, secularization and desecularization theories

Daniil V. Pivovarov, On the Problem of Truth in the Epistemology of Religion.....67

The article is devoted to the question of whether there is a religious truth and to what extent absolute reality can be cognized. It describes the relationship of truth with such properties of knowledge as operationality, value, and efficiency. The author introduces into the epistemology of religion following new concepts: 1) alienating cognition (mostly typical of natural science) and exploring knowledge (specific to religious worldview); 2) epistemic truth of natural science and existential truth of religion.

Key words: truth, mediate knowledge, operational approach in the epistemology of religion, unverified image, alienating scientific cognition, exploring religious knowledge, epistemic truth of natural science, existential truth of religion

CONTENTS

Religion and Law

Stanislav A. Panin, Mikhail V. Kozlov, Religious Studies in Russia: Problems and Perspectives.....77

The paper is dedicated to the examination of contemporary practices of participation of experts in religious studies in lawsuits in the Russian Federation. Particularly, the authors analyze an expertise prepared by Doctor of Philosophy Larisa S. Astakhova during a case resulted in rollback of registration of the Moscow Church of Scientology. The expertise gave rise to a wide discussion in academic community and has become a topic of conversation among a number of well-known Russian specialists in the study of new religious movements. Basing on the analysis of these commentaries, the authors concludes that the reason of such an interest to the article consists in the case that has demonstrated a series of significant problems that exist in the Russian Federation in relationships between the state and religious organizations, and within the academic community as well. All the problems include, firstly, ambiguous manner in which courts choose experts for religion-related lawsuits; secondly, the lack of specific and commonly accepted code of academic ethics among the experts, and, thirdly, the intervention of religious organizations such as the Russian Orthodox Church in relationships between the state and religious communities. These problems become more visible when it comes to trials and official registration of religious groups, especially when they belong to new religious movements. Finally, which is even more important, the discussion leads to more general questions about relationships between the state and religious organizations, e.g. exclusive status of religious organizations that provokes legal collisions in combination with consistent commitment to the freedom of belief.

Key words: religion-related cases, new religious movements, scientology

Ilya D. Nazarov, Justice and Mercy in the Works of St. Isaac the Syrian (Ethical and Legal Study).....110

The article deals with the teachings of St. Isaac the Syrian on the correlation between concepts of "justice" and "mercy". Much attention is paid to the analysis of approaches to the concept of justice on the part of pagan and Christian scientific thought. Under the study of these issues, the author points out St. Isaac's commitment to the doctrine of the predomination of divine mercy over divine retribution (justice) and creating the eschatological idea of universal salvation based on the doctrine. As the main reason for the discrepancy in determining the nature of justice by the representatives of antique and Christian worldview, the author indicates the Christian idea of infinite love of God for his creations, which is absent in antique (pagan) mythology. Empirical data of the article contains excerpts from the New Testament, the Digest of Justinian and theological writings of St. Isaac the Syrian.

Key words: justice, mercy, fairness, humility, salvation, love of God

History of Religious Studies

Stepan S. Gavrilov, Scientific Heritage of S.M. Shirokogoroff: Concepts of the Soul in the Context of the Tungus-Manchu Cosmology.....114

The paper studies the scientific heritage of outstanding anthropologist and researcher of religions S.M. Shirokogoroff. The author considers the unique materials on the Tungus-Manchu religious cosmology collected by Shirokogoroff. This information was collected by the anthropologist during the field studies in Trans-Baikal and Manchuria in the first quarter of the 20th century. The aim of the article is to find out ideas of the soul inherent to the Tungusic peoples which were described in works of Shirokogoroff. The author draws attention to the fact that, according to Shirokogoroff, it is impossible to explore the idea of the soul devoid the context of the Tungus cosmology. In the final part of the paper the author engages the works of famous anthropologists who studied the Tungus religion after Shirokogoroff. The author comes to the conclusion that interpretations of Shirokogoroff and approaches of other researchers of animism and the Tungus cosmology in the main findings do not contradict each other.

Key words: cosmology, Tungus-Manchu religion, animistic views, conception of the three-term structure of the world, ethnic migrations, ethnic contacts, S.M. Shirokogoroff

Forum

Ekaterina S. Elbakyan, «... But Now my Kingdom Is from another Place».....119

The article deals with the problem of understanding theology in the sense of philosophy, science, and worldview. A separate section is devoted to the correlation of theology and religious studies. The paper expresses author's secular point of view in terms of fierce disputes on statuses of theology and science and on essences of the two types of knowledge which are being hold in the Russian academic community. Defining the principles of science, the main fields of rationalist philosophy and faith-based theological knowledge, the author shows that theology can not have the status of science. The paper emphasizes that science, theology and art are equivalent ways

of perceiving reality: each of them is important for society and for the individual human, but at the same time, none of them can be replaced by another. The author concludes that granting the scientific status of theology profanes it and hence should not come first for theologians.

Key words: theology, religious studies, science, rationalist philosophy, dogma, principles of science, confessionalism, worldview

Chair

Kamil I. Nasibullov, Public Accreditation in the Field of the Islamic Education: Towards Openness and Trust.....133

The article describes the conditions of implementation of accreditation procedures in the field of Islamic education as a means of control to ensure the implementation of educational standards of the Muslim religious education. There are concerned parties of accreditation procedures described: students, Muslim educational institutions, centralized religious organization of Muslims. It is shown that the accreditation of the Muslim community can be an effective instrument for ensuring the ideological unity of Muslims and for countering the penetration of «nontraditional» and extremist ideologies. The first public accreditation is also presented as a way of providing «ideological recognition» of the Muslim community on the part of other social groups. The author provides historical examples of the use of public evaluation of educational activities in pre-revolutionary madrasah «Husainiya». It practiced publication of reviews by independent experts who participated in the assessment of students and graduates. Public figures, statesmen, and teachers of other madrasahs, besides clergy itself, took part in the board of trustees. The paper concisely analyzes the experience of application of different types of accreditation in the Russian education system: governmental, public, and professional-public. In the capacity of practical ways of implementing the accreditation procedure in Muslim educational institutions of modern Russia, the author offers three variants: one-step «mass» accreditation, two-step «mass» accreditation, and «elitist» accreditation. The paper analyses necessary organizational conditions which should be created for introducing accreditation, such as: creation of specialized accreditation agency at Bulgar Islamic academy, training of the qualified experts, and development of an accreditation technique. One of the key elements for realization of these initiatives in the sphere of the Muslim education is preservation and strengthening of the reached consensus between the educational organizations, Muslim community and other public groups not only in the requirements to an educational program, but also in methods of evaluation of their fulfilling. Providing the realization of this condition public accreditation will become the tool ensuring openness of educational system of the Muslim education for all public groups that, certainly, will increase trust level to all Muslim community. Accreditation's criteria, adequate to the available level of development of Muslim educational institutions, will set a necessary direction of development across the whole Muslim educational system.

Key words: public accreditation, madrasah of «Husainiya», Volga Tatars, Muslim education, educational standard, Bulgar Islamic academy

Scope

Pavel D. Lenkov, Book Review: Ostrovskaya E.A. *Buddiyskie obshchiny Sankt-Peterburga* [Buddhist Communities of Saint-Petersburg]. Saint Petersbug, Aletheia, 2016.....143

O.P. Elantseva, "The Guards of Russia Are Here. And The Guards Should Be Pious, Should Be Cheerful and Faithful". Book Review: Potapova N.V. *Sakhalin v eparkhialnoy presse kontsa 19 – nachala 20 veka: monografia* [Sakhalin in Eparchial Press in the Late 19th – Early 20th Centuries: Monograph]. Ed. by N.V. Potapova, E.V. Yasenev. Moscow, Yuzhno-Sakhalinsk, Inform Print, izd-vo SakhGU, 2015, 268 p.....146

Исаков Алексей Александрович – канд. филос. наук, доцент кафедры теологии и истории культуры Арзамасского филиала Нижегородского государственного университета им. Н.И. Лобачевского; 607220, г. Арзамас Нижегородской обл., ул. Карла Маркса, 36, каб. 43; Blauer-Reiter@yandex.ru

Alexey A. Isakov – PhD (Philosophy), assistant professor at the Department of Theology and History of Culture, Lobachevsky State University of Nizhniy Novgorod, Arsamas Branch; 36 Karl Marx str., Arzamas, Nizhniy Novgorod region, Russia, 607220; Blauer-Reiter@yandex.ru

Тулянская Юлия Тихоновна – преподаватель НОУ СОШ «Христианская школа»; 429919, г. Казань, ул. К. Маркса, 15; nille@inbox.ru

Yulia T. Tulyansskaya – Teacher at Non-State Educational Institution "Christian School"; 15 Karl Marx str., Kazan, Russia, 420043; nille@inbox.ru

Аргудяева Юлия Викторовна – д-р ист. наук, профессор, главный научный сотрудник Института истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока Дальневосточного отделения Российской академии наук, научный сотрудник Лаборатории археологии и антропологии Амурского государственного университета; Приморский край, г. Владивосток, ул. Пушкинская, 89; argudiaeva@mail.ru

Yulia V. Argudiaeva – DSc (History), Professor, chief research associate at Institute of History, Archaeology and Ethnography of the Peoples of the Far East FEB RAS, research associate at the Laboratory of Archeology and Anthropology of Amur State University; 89 Pushkin str., Vladivostok, Primorski krai, Russia; argudiaeva@mail.ru

Бурнаков Венарий Алексеевич – канд. ист. наук, старший научный сотрудник Отдела этнографии Института археологии и этнографии СО РАН; 630090, Новосибирская область, г. Новосибирск, пр. Лаврентьева, д. 17, к. 404; venariy@ngs.ru

Venariy A. Burnakov – PhD (History), senior research associate at the Department of Ethnography of the Institute of Archeology and Ethnography of SB RAS; of. 404, 17 Lavrentyev ave., Novosibirsk. Russia, 630090; venariy@ngs.ru

Трубникова Надежда Николаевна – д-р филос. наук, заместитель главного редактора журнала «Вопросы философии»; 119049, Москва, Мароновский переулок, 26; trubnikovann@mail.ru

Nadezhda N. Trubnikova – DSc (Philosophy), deputy chief editor at "Voprosy Filosofii" ("Issues of Philosophy") Journal; 26 Maronovskii side-str., Moscow, Russia, 119049; trubnikovann@mail.ru

Бабкова Майя Владимировна – канд. филос. наук, научный сотрудник Института востоковедения РАН; 107031, Москва, ул. Рождественка, дом 12; maymayl@yandex.ru

Maya V. Babkova – PhD (Philosophy), research associate at Moscow Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences; 12 Rozhdeztvenka str., Moscow, Russia, 107031, maymayl@yandex.ru

Жданов Вадим Владимирович – д-р филос. наук (религиоведение), доцент кафедры религиоведения и миссиологии Университета им. Фридриха-Александра Эрланген-Нюрнберга; ФРГ, г. Эрланген, Йорданвег, 2; vadzhda@gmail.com

Vadim V. Zhdanov – DSc (Study of Religions), assistant professor at the Chair for the Study of Religions and Missions Studies, Friedrich-Alexander University of Erlangen & Nuremberg; Jordanweg 2, DE-91054 Erlangen, Germany; vadzhda@gmail.com

Пивоваров Даниил Валентинович – д-р филос. наук, профессор, заведующий кафедрой религиоведения департамента философии Института социально-политических наук Уральского федерального университета, заслуженный деятель науки Российской Федерации; 620083, Екатеринбург, пр. Ленина 51, к. 203; daniil-pivovarov@yandex.ru.

Daniil V. Pivovarov – DSc (Philosophy), full professor, the honored scientist of the Russian Federation, head of the Department of Religious Studies, Ural Federal University; of. 203, 51 Lenin str., Ekaterinburg, Russia, 620083; daniil-pivovarov@yandex.ru

Панин Станислав Александрович – канд. филос. наук, доцент кафедры философии Российского химико-технологического университета имени Д.И. Менделеева; 125047, Москва, Миусская пл., 9; stanislav_panin@gmx.com

Stanislav A. Panin – PhD (Philosophy), Assistant Professor at the Department of Philosophy, Mendeleyev University of Chemical Technology of Russia; 9 Miusskaya sq., Moscow, Russia, 125047; stanislav_panin@gmx.com

Козлов Михаил Владимирович – канд. полит. наук, консультант Министерства юстиции Российской Федерации; 119991, Москва, ул. Житная, 14; m.kozlov@minjust.ru

Mikhail V. Kozlov – PhD (Political Sciences), consultant at the Ministry of Justice of the Russian Federation; 14 Zhitnaya st., Moscow, Russia, 119991; m.kozlov@minjust.ru

Назаров Илья Дмитриевич – аспирант кафедры философии и религиоведения Ивановского государственного университета (Шуйский филиал); 155908, Ивановская область, г. Шуя, ул. Кооперативная, 24; Nazarov_37@mail.ru

Ilya D. Nazarov – Postgraduate student at the Department of Philosophy and Religious Studies, Ivanovo State University (Shuya branch); 24 Kooperativnaya Str., Shuya, Ivanovo Region, Russia, 155908; Nazarov_37@mail.ru

Гаврилов Степан Сергеевич – аспирант, научный сотрудник Лаборатории археологии и антропологии Амурского государственного университета; Амурская область, г. Благовещенск, Игнатьевское шоссе, 21, стр.7, каб. 103а; mr.deathless@mail.ru

Stepan S. Gavrilov – Post-graduate student, Research associate at the Laboratory of Anthropology and Archaeology of Amur State University; of. 103a, build. 7, 21 Ignatievskoe Shosse, Blagoveschensk, Amur region, Russia; mr.deathless@mail.ru

Элбакян Екатерина Сергеевна – д. филос. наук, профессор кафедры социологии и управления социальными процессами Академии труда и социальных отношений; 119454, г. Москва, ул. Лобачевского, д. 90; elbakyanes@gmail.com

Ekaterina S. Elbakyan – DSc (Philosophy), Professor at the Department of Sociology and Management of Social Processes, Academy of Labour and Social Relations; 90 Lobachevskogo str., Moscow, Russia, 119454; elbakyanes@gmail.com

Насибуллов Камиль Исхакович – канд. психол. наук, старший научный сотрудник Центра исламоведческих исследований, Академия наук Республики Татарстан; 420111, г. Казань, ул. Баумана, 20; rtkamil@bk.ru

Kamil I. Nasibullov – PhD (Psychology), senior research associate at the Center for Islamic Studies of Tatarstan Academy of Sciences; 20 Bauman str., Kazan, Russia, 420141; rtkamil@bk.ru

Ленков Павел Дмитриевич – канд. ист. наук, доцент кафедры социологии и религиоведения Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена; 191186, Санкт-Петербург, наб. р. Мойки, 48; p-lenkov@yandex.ru

Pavel D. Lenkov – PhD (History), Assistant Professor at the Department of Sociology and Religious Studies, Herzen State Pedagogical University of Russia; 48 Moyka emb., Saint Petersburg, Russia, 191186; p-lenkov@yandex.ru

Еланцева Ольга Павловна – д. ист. наук, профессор кафедры отечественной истории и архивоведения Школы гуманитарных наук Дальневосточного федерального университета; 690922, г. Владивосток, о. Русский, п. Аякс, кампус ДВФУ, корпус F, ауд. 427; elantseva.op@dvfu.ru

Olga P. Elantseva – DSc (History), Professor at the Department of Patriotic History and Archive Management, School of Humatities, Far Eastern Federal University; of. 427, build. F, FEFU, Ajax St., Russky Island, Vladivostok, Russia, 690922; elantseva.op@dvfu.ru

Забияко Андрей Павлович – д-р филос. наук, профессор, заведующий кафедрой религиоведения и истории, заведующий Лабораторией археологии и антропологии Амурского государственного университета, ведущий научный сотрудник Института археологии и этнографии СО РАН; Амурская область, г. Благовещенск, ул. Игнатьевское шоссе, 21, корп.7, ауд. 107; sciencia@ yandex.ru

Andrey P. Zabiyako – DSc (Philosophy), Head of the Department of Religious Studies and History (Amur State University), Chief research associate at Institute of Archeology and Ethnography SB RAS; of. 107, build. 7, 21 Ignatievskoe Shosse, Blagoveschensk, Russia, 675027; sciencia@ yandex.ru

Кобызов Роман Александрович – канд. филос. наук, доцент кафедры религиоведения и истории Амурского государственного университета; Благовещенск, ул. Игнатьевское шоссе, 21, корп.7, ауд. 412; romario16@mail.ru

Roman A. Kobyzov – PhD (Philosophy), Assistant Professor at the Department of Religious Studies and History, Amur State University; of. 107, build. 7, 21 Ignatievskoe Shosse, Blagoveschensk, Russia, 675027; romario16@mail.ru

Правила оформления статей для журнала «Религиоведение»

Редколлегия принимает к рассмотрению статьи объёмом не более 1 авт. л. (40 000 знаков). Стандартный объём статьи – 0,5 авт. л. (20 000 знаков), студенческие и аспирантские статьи – не более данного объёма.

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 **трёх 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 тексте статьи. Каждая ссылка должна содержать полную информацию об источнике (варианты *Там же…, Ibid*. и другие исключаются; также исключаются пояснения и проч.). Полная информация об источнике цитирования необходима для размещения в РИНЦ и других базах цитирования.

Третий файл – 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 **иллюстрации** (цветные или чёрно-белые фотографии объектов, таблицы, графики и т.п.). Формат иллюстрации – **jpg**, разрешение – не менее **300 dpi**. Иллюстрации 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 2016 год – 2800 руб. (при оплате через редакцию АмГУ). **Подписку на 2016 год можно оформить через Объединённый каталог «Пресса России»**.

Издательская база находится в Амурском государственном университете, поэтому при оформлении подписки мы принимаем перечисления на счёт 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, Игнатьевское шоссе, 21, АмГУ, редакция журнала «Религиоведение», Садовской Людмиле Михайловне. Журнал будет выслан по адресу подписчика почтой. Пересылка по России включена в стоимость подписки.

Перечисление 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), Отделение Благовещенск, г. Благовещенск.

Р/с 40501810500002000001

БИК 041012001

ОКАТО 10401000000

Наименование платежа – 00000000000000000130 п. 1. Доходы от оказания услуг структурными подразделениями образовательного учреждения (подписка на журнал «Религиоведение» на 2016 год)*.

Для иностранных читателей стоимость годовой подписки составляет $100 (€70).

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 2016 год.

Information for the subscribers:

Annual subscriptions fee is $100, or €70 for 4 volumes. Postal fees are included in the subcription fee.

Bank account details:

Филиал ОАО Внешторгбанк в г. Благовещенске, г. Благовещенск

Кор. счет No 30101810400000000762 в Отделение Благовещенск, г. Благовещенск.

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

Puprose of the payment – subcription for «Study of Religion» journal (2016).

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

Журнал зарегистрирован Министерством Российской Федерации по делам печати, телерадиовещания и средств массовых коммуникаций.
Свидетельство ПИ No 77-79-73 от 14.05.2001.

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

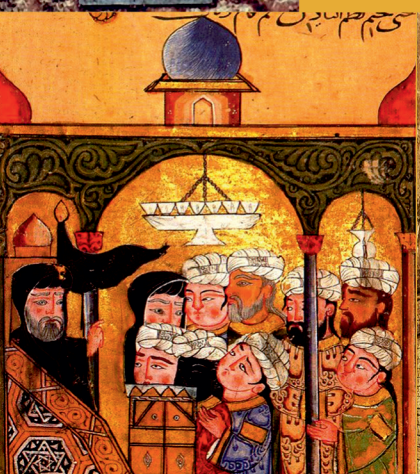
Дизайн – Ю.М. Гофман
Идея логотипа на обложке – И.П. Давыдов

Религиоведение. 2016. № 1.
Издательство АмГУ. Подписано к печати 20.03.16.
Компьютерная вёрстка и перевод – Е.А. Конталева.
Технический редактор – А.С. Воронина, Е.А. Конталева.
Корректор – А.С. Воронина.
Формат 70 х 108/8. Усл. печ. л. 27,7. Тираж 500.

ABOUT THE JOURNAL

The journal “Study of Religion” is the first Russian one dealing with religious studies as scientific and educational subject.

The journal is oriented towards the academic community, and hence the editorial board forms its content in accordance with its strictly scientific character. “Study of Religion” is not intended for any theological or unscientific interpretation or for pursuing any unscientific aim. Individual convictions of our authors should not keep them from academic, scientific understanding of religious phenomena. The journal is not related to occult, mystical, pseudo historical and fantastic ideas that are trying to replace or falsify the study of religion as well as theology of traditional denominations.

The journal plays an important role in determining the place of religious studies in Russia as the academic field and the subject in university curriculums. “Study of Religion” includes papers on the history of world and Russian religions, philosophy of religion, sociology of religion, psychology of religion, etc. Much attention is given to the contemporary religious situation in the Russian Federation. The journal helps specialists in different fields of religious studies to exchange information, field data, and archive materials. That is why, being an academic publication, the journal offers a wide range of opportunities to those scholars who open new aspects in the study of religion.

We look forward to collaborating with Russian and foreign colleagues.